

APPUNTI SU UNA METODOLOGIA

(K. Kerényi: Umgang mit Göttlichem. Göttingen, 1955)

Ammiratori incondizionati e critici severi dell'opera di Carlo Kerényi facilmente saranno d'accordo almeno sopra un punto: che le pagine piú ricche di suggestione di questo singolarissimo studioso della religione greca sono sempre quelle in cui l'autore, a stretto contatto con il materiale tramandato, concentra tutta la sua attenzione su una concreta tradizione mitologica greca. Anche indipendentemente, infatti, da un giudizio in sede scientifica, il lettore di tali pagine — che non sono poche nella vasta produzione kerényiana — prova la sensazione di un rapido susseguirsi di luci inaspettate che penetrano a viva forza tra le pieghe della veste piú o meno convenzionale di un racconto, mettendo in pieno, vivo e vibrante risalto le sue forme nascoste: e per quello che si vuol dire adesso, non importa fino a che punto si tratti delle vere forme ritrovate o di affascinanti illusioni, di rivelazioni, cioè, o di illazioni; tutto ciò può, e anzi, deve esser esaminato criticamente, caso per caso, ma resta il fatto che quelle pagine sono sempre dense, immediate, efficaci e significative, e ad esse è dovuto, indubbiamente, l'immenso successo che le opere dello studioso ungherese hanno ottenuto presso un largo pubblico di lettori in tutti i paesi europei e oltre oceano. Diversa è invece l'impressione — e, come si vede dalla parola stessa che adopero, continuo ancora a parlare in termini puramente soggettivi — che suscitano, generalmente, le pagine del Kerényi teorico. I lettori, per esempio, di *Miti e misteri* (Torino, 1950), non mancheranno di rilevare questa differenza di 'impressione', nel leggere uno studio come « L'uomo dei primordi » o « La dea Natura » e un altro come « Immagine, figura e archetipo ». Non che vi sia, tra i due generi, una distinzione assolutamente netta: nelle interpretazioni mitologiche entra spesso la teoria e le disquisizioni teoriche sono spesso ravvivate da

esempi di interpretazione. Ma, in generale, volta ad argomenti teorici, la scrittura kerényiana sembra perdere la linfa vitale e la vibrazione che attinge al contatto del materiale concreto, sembra perdere, direi, la luminosità che le infonde la chiarezza delle forme greche; dalla essenzialità e adeguatezza sembra evadere in una nebbia inafferrabile in cui si mescolano vapori filosofici, teologici e letterari, e il lettore — e forse più particolarmente il lettore educato in spirito latino, a parte ora i valori e le insufficienze di tale educazione — si sente come improvvisamente trasferito dall'asciutta atmosfera dell'Ellade arcaica in quella, densa ma pesante, della Germania romantica e postromantica.

Queste considerazioni preliminari e di carattere più critico-letterario che scientifico, mi sono sembrate opportune per creare come una piattaforma d'intesa con il lettore, prima di entrare nell'argomento di questi appunti: si tratta, questa volta, di esaminare, ponderare e valutare un volumetto del Kerényi, interamente dedicato a problemi teorici. Se il lettore condivide le impressioni sopra illustrate, capirà che il compito non è dei più grati; ma vorrei che comprendesse anche, come soprattutto per questo io ho deciso di incaricarmene. Quando ci troviamo di fronte a un'opera di pensiero che — per una ragione o per un'altra — ci concorda o ci dà un senso di disagio, basta che troviamo in essa qualche punto evidentemente vulnerabile per subire la tentazione di scostarla e di sottrarci ad ogni ulteriore discussione. Ma è una tentazione della comodità. Lo studioso non può prendersi il lusso della comodità: egli sa di non avere il diritto di scansare, con un semplice gesto di scetticismo o addirittura di sommaria condanna, nessuna posizione differente dalla sua propria, senza prima comprenderla interamente e contrapporle, punto per punto, argomenti precisi; e sa ancora che rare, se non inesistenti, sono le opere di studio e di pensiero, in cui tutto, assolutamente tutto, sia sbagliato e da cui nulla, assolutamente nulla si possa imparare; e deve sapere, infine, che dalla piacevole soddisfazione di ritrovare in altri autori le proprie forme mentali, il proprio metodo, le proprie convinzioni, ricaverà sempre molto meno stimolo, molto meno frutto concreto che da una diretta e scrupolosa confrontazione con posizioni che gli sembrano ostiche e che rivelano una *forma mentis* differente dalla sua.

* * *

Kerényi certamente non approverà il procedimento che mi sembra necessario adottare e che è quello di spogliare il suo pensiero delle vesti in cui si presenta. Egli non approverebbe nemmeno il termine 'vesti', perchè ciò che io ho chiamato così, per lui è probabilmente la forma inscindibile e l'espressione insostituibile del pensiero. Kerényi rifugge da ogni astrazione: tanto è vero che anche in questo volumetto, che pur tratta argomenti teorici, egli appare contento di « parlare un linguaggio e non mera terminologia » (p. 4). Ma ogni linguaggio umano ha un doppio volto, è contemporaneamente espressione e significato, poesia e logica; e se al suo primo aspetto si può reagire con più o meno sensibilità, è solo in virtù del secondo che esso può farsi veicolo di affermazioni che non si rivolgano alla nostra sensibilità poetica, ma alla nostra logica. La 'terminologia' ha, anzi, il vantaggio di eliminare dal discorso scientifico, nei limiti del possibile, tutti quegli elementi espressivi che, per mezzo di suggestioni, comunicazioni di stati d'animo, ecc. fanno entrare nel nostro ragionamento fattori estranei alla valutazione degli argomenti. Infatti, l'antiterminologismo di Kerényi crea come un alone iridescente e ricco di chiaroscuri che avvolge e, a volte, nasconde l'unica cosa che possa esser discussa e valutata in sede scientifica: il complesso delle sue argomentazioni.

Rifuggendo dai *termini tecnici*, Kerényi preferisce cedere al fascino espressivo delle *parole*. Citerò il caso della parola che figura anche nel titolo e ricorre continuamente nel volumetto. L'esistenza della parola tedesca *Umgang* — intraducibile in italiano (pressappoco: l' 'essere in contatto', 'familiarità'; un po' meglio in inglese: *intercourse*) — sarebbe un vero « caso fortunato » (*Glücksfall*, p. 3, 7) per i nostri studi, in quanto esprimerebbe più di qualsiasi altro termine o circonlocuzione, un fatto fondamentale delle religioni. Ora, tutti sappiamo che certe espressioni di una lingua sono più felici di quelle corrispondenti di un'altra, — questa è la ragione, per cui inseriamo parole straniere nel nostro discorso, — e fino a questo punto non c'è nulla da obiettare. Se l'autore avesse illustrato, con dati e prove, l'esistenza del *fatto* cui il termine tedesco corrisponde in un modo

così felice, tutto sarebbe perfettamente in ordine e noi adatteremmo magari in tedesco, un nuovo 'termine tecnico': noi invece troviamo, non senza stupore, un'analisi filologica della parola tedesca con tutte le sfumature che implica (p. 3-7), — per lo meno come se si trattasse di un termine documentato nell'ambito di qualche religione, come *religio*, *daimon*, *tabu*, *bhakti* o altri; che essa corrisponda, in ogni sua risonanza semantica, a un fatto religioso, è semplicemente presupposto, non provato. Mi sia lontano l'affermare che Kerényi dia un valore di documento alla parola moderna, — ma certo è questa l'impressione del lettore che, invece di fatti concreti, trova come punto di partenza, una parola.

Fa parte delle difficoltà preliminari dovute al fascino delle parole che Kerényi subisce, anche il frequente ricorso che egli fa ai poeti. Una volta stabilito che lo *Umgang* con il divino è anteriore a — e base di — ogni forma concreta della religione, costituisce il 'Bevor' (il 'pre-', cioè che è prima) della religione, l'autore, invece di cercare subito negli strati profondi delle religioni conosciute qualche traccia diretta o indiretta di quello stato iniziale o condizionale, si richiama a Hölderlin e a Rilke. « L'interprete (delle religioni) è aiutato soprattutto dai grandi poeti... » — dice Kerényi, ed ecco che cita Hölderlin, quale esempio « del 'Bevor' vissuto che non è religione nel senso in cui lo sono le religioni storiche, ma si sarebbe potuto materializzare in religione » (p. 21: corsivo mio, per rilevare sia la singolare idea della possibilità che una religione nasca in un individuo, sia l'apriorismo implicito nel condizionale), mentre un frammento di Rilke è citato per illustrare lo stato che precederebbe anche il 'Bevor'... Hölderlin tornerà ancora nel volumetto a 'documentare' altre esperienze religiose... Forse questo culto dei poeti è una delle ragioni che attirano a Kerényi quell'accusa di 'estetismo' di cui torneremo a parlare. Ma ciò che metodologicamente appare anche più preoccupante in questi frequenti richiami a poeti moderni, è un'altra cosa. Le religioni di cui i nostri studi si occupano, appaiono chiaramente fondate su esperienze collettive e vivono in tradizioni collettive: l'esperienza individuale e, ancora di più, la forma personale dell'espressione in un poeta moderno non sono motivi sufficienti per tener ben distinti i campi della religione e della poesia? Sul problema del carattere collettivo della religione si avrà occa-

sione di tornare piú sotto: per ora osservo soltanto che nemmeno p. es. nel confronto che trae (p. 39 sgg.) tra mitologia e arte, Kerényi accenna minimamente al carattere collettivo della prima.

Il confronto è, peraltro, interessantissimo e merita attenzione; meriterebbe, anzi, un'elaborazione piú sistematica. Kerényi si limita ad alcuni spunti rapidi e incisivi, perché il suo fine immediato è di circoscrivere il carattere peculiare del 'genere' mitologia. La mitologia è il raccontar miti; diversa, quindi, dall'enunciare tesi, *logoi* (teologia), e diversa anche dall'inventare miti (mitopea). « Socrate — o Platone — è *mythopoiós*, quando egli stesso crea un mito. In quel caso, indipendenza e intenzione lo distinguono dal *mythologós* che, nel senso originario della parola, semplicemente racconta come gli viene e come è tradizionale, degli dèi che per lui ovviamente ci sono ». Questo genere narrativo è, certo, una specie di poesia, tuttavia è differente dalla poesia, anche se i poeti sono i piú eminenti narratori di miti. A questo punto Kerényi, mentre scarta, senza sentire il bisogno di motivare il suo atteggiamento, due delle ragioni abituali della distinzione, — il rapporto del mito con il culto e quello con la vita sociale — rileva due caratteri intrinseci della mitologia che la distinguono dalla poesia: uno è il suo *materiale*, già circoscritto da Platone nei termini: dèi, dèmoni, eroi e gli inferi; l'altro, il suo carattere immaginifico, che le permette di esprimersi anche in raffigurazioni. Quindi la mitologia occuperebbe un posto a parte tra poesia e pittura. Tutto ciò non esaurisce quanto è specifico nella mitologia. E l'autore ne addita ora una caratteristica molto piú essenziale: la mitologia narra sempre delle *origini*. Gli dèi sono le origini degli aspetti del mondo cui presiedono; gli eroi sono origini, in quanto antenati, fondatori e prototipi; perfino gli inferi sono origini in quanto è solo « la loro esistenza a fondare la morte che è parte integrante della vita ». Benché anche la scienza e la filosofia si occupino delle origini, la mitologia si distingue chiaramente anche da esse, per un altro suo carattere peculiare: la sua *variabilità* che — secondo Kerényi — la avvicina, invece, alla musica (ma non è un accostamento puramente formale?). Il lettore qui aspetterebbe una spiegazione: *perché* la forma dell'esistenza stessa della mitologia è costituita necessariamente dalle variazioni? Il fatto stesso, Kerényi lo ha messo in rilievo in varie occasioni, e meglio di tutti, aprendo realmente una strada alla giusta valutazione delle versioni 'contraddittorie' di certi miti, mentre i classicisti di solito trattano le divergenze tra l'una e l'altra variante mitologica con lo stesso metodo con cui si trattano le contraddizioni delle fonti su un avvenimento storico. Egli arrie-

chirebbe indubbiamente la scienza della mitologia, se invece di rimandare vagamente all'analogia della musica, si ponesse il problema delle ragioni della variabilità del mito: tanto più, perché neanche l'unico altro studioso che, a mia conoscenza, ha affermato con precisione questo singolare carattere della mitologia — Radcliffe Brown (*The Andaman Islanders*, 186 sg. e 344 sg) — ne ha dato una spiegazione completa. È interessante notare che Kerényi qui allude alla necessità di evitare la monotonia (p. 41) come Brown alla ricerca di originalità, pur entro i limiti della tradizione, da parte dei raccontatori andamanesi; e se il Brown presume dietro la parzialità delle varianti un mito complesso che le concili ma che non abbia bisogno di esser narrato sempre integralmente, Kerényi, in altri suoi lavori, ha mostrato nella pratica come solo *insieme le varianti* — i singoli mitologemi — diano il senso pieno del mito e come le divergenze delle varianti gettino, in realtà, luce sulle varie valenze solidali che il mito possiede. Ma di una precisa formulazione teorica del problema, l'autore ci è ancora debitore, ed è peccato che in questo lavoro teorico se ne sia lasciato sfuggire l'occasione. Neanche aggiungendo alle altre caratteristiche quella della variabilità, Kerényi ritiene di aver esaurito gli aspetti peculiari della mitologia. Con il suo usuale procedimento rapsodico, egli torna nuovamente al confronto con la poesia e la letteratura profana, per rilevare che a differenza del narratore profano, il narratore di miti è legato dai personaggi del suo racconto: il racconto mitologico « è libero nella facciata, legato nello sfondo » (p. 43). Esatto: ma invece di accennare alla tradizione mitologica collettiva e preconstituita che necessariamente limita la libertà del narratore (anche se essa, ammettiamo, non è una spiegazione *ultima*, perché richiede la spiegazione del proprio costituirsi), Kerényi parla dei personaggi mitici come di forme obiettive, nel senso delle *Seinsgestalten* di W. F. Otto. In quale senso e fino a che punto egli attribuisce valore obiettivo a queste forme, è un problema che ci occuperà più tardi.

Anche quando cerca di circoscrivere il campo della storia delle religioni, cioè la religione, Kerényi ricorre al confronto con la storia dell'arte e con l'arte: un confronto (p. 8 sgg.) che c'intresserà in un'altra connessione. Ma se, per ora, vogliamo chiederci, in che senso e in che misura questo pensiero costantemente rivolto all'arte determini l'indirizzo dell'autore, e, in particolare, se esso implichi la minaccia dell'estetismo, è Kerényi stesso a risponderci, mostrando di essere pienamente conscio dei relativi problemi: il confronto istituito tra storia dell'arte e storia delle religioni, —

dice a p. 11 sg. — « non vuol far equivalere religione e arte, non vuol 'estetizzare', quale sarebbe invece il caso, se si giudicasse la religione dal punto di vista del 'bello' ». Anzi, egli trova anche l'occasione di passare all'attacco, rilevando quale minaccia costituisca per gli studi storico-religiosi l'« estraneità all'arte » (*Kunstfremdheit*) che dipenderebbe (p. 46) dal « passato teologico e anti-teologico » di questi studi. Questa vivace battuta polemica merita un momento di riflessione. È impossibile non riconoscere come al razionalismo che voleva ridurre la religione a una « scienza primitiva » e che in forme meno rozze o addirittura in travestimenti raffinati torna costantemente a riaffacciarsi sulla scena degli studi mitologici moderni, la nostra scienza ufficiale non abbia mai dichiarato una guerra così decisa, come all'irrazionalismo, ogni manifestazione del quale è guardato con grande sospetto. Ora, bisogna dir la verità, certi atteggiamenti degli « irrazionalisti » giustificano abbondantemente questo sospetto: spesso essi tendono a render « irrazionali » gli studi stessi che, evidentemente, non possono esistere al di fuori della logica. Malgrado sia una banalità addirittura vergognosa, sembra ancora necessario riaffermare che l'irrazionalità di un fenomeno non deve minimamente influire sulla razionalità del suo studio e, viceversa, la razionalità dello studio non deve tendere a obliterare l'irrazionalità del fenomeno. Solo una analisi lucidamente razionale e un serrato ragionamento logico ha potuto condurre, per esempio, all'affermazione dell'« autonomia » dell'arte rispetto alla logica — e a mio parere avrebbe potuto condurre, p. es. il Croce, anche alla scoperta dell'autonomia (sempre nel senso della sua filosofia), ugualmente irrazionale, della religione, se non fosse rimasto influenzato anche lui dal « passato teologico e antiteologico » degli studi storico-religiosi. Oggetti di studio da parte del pensiero razionale, arte e religione condividono il carattere irrazionale che le contraddistingue e che, se non deve contaminare la severità logica degli studi, d'altra parte deve costringere questi a rendersi conto della sua natura specifica.

Anche in altri punti del volumetto, Kerényi difende le proprie posizioni attaccando quelle abituali dei suoi critici. Dal punto di vista di una polemica metodologica, sono questi i passi di piú immediato interesse. Molti accusano il nostro autore di un eccessivo filosofare? Leggiamo, a p. 9, sullo studioso privo di problemi teorici: « Egli fa la sua storia delle religioni, egli l'ha incominciata, di fatto, da qualche punto, egli non chiede, prima, della sua possibilità e della sua posizione di partenza. Di questa condizione inconsciamente soggettiva, lo studioso crede che sia perfettamente in ordine, dato che egli, appunto, si è trattenuto da ogni 'speculazione' e ha aderito — ciò che può ugualmente avvenire in modo perfettamente inconscio — a convinzioni filosofiche che a priori gli sembravano valide. Con ciò però la mancanza di una meditazione metodologica... non è minimamente scusata ». Avvertimento che sarebbe superfluo, se proprio nel nostro campo di studi non avessero tuttora un notevole prestigio certi illustri autori che disprezzano le teorie, perché credono di esser in possesso della verità assoluta, richiamandosi al 'buon senso', termine con cui si camuffa il piú piatto e scontato positivismo.

Gli stessi critici che trovano Kerényi troppo 'filosofico', d'altra parte gli rimproverano di limitarsi all'interpretazione dei fatti religiosi greci, senza porsi il problema delle origini della religione; in pratica si tratta, per lo piú, dell'avversione degli evolucionisti per un'interpretazione che attribuisce valore spirituale attivo e positivo a fatti in cui essi preferiscono individuare sopravvivenze inerti di presunte 'fasi' magiche, animistiche, totemistiche ecc. della religione. Leggiamo a p. 22: « Come sono sorti mito e religione? Questa domanda si basa per lo piú sul presupposto che mito e religione si siano sviluppati da qualche altra cosa, da qualcosa che non fosse mito e religione. Così intesa, la domanda potrebbe avere una risposta strettamente scientifica solo in una descrizione o resoconto storicamente accreditato del processo nel corso del quale qualcosa come mito e religione si è formata... La scienza non è in grado di fornire una simile descrizione. Piú gli studiosi si abbandonano a ipotesi riguardanti un tale processo, e meno possono pretendere di esser presi sul serio... ». Sul problema stesso torneremo ancora. Ma, per ora, leggiamo anche a p. 27 una non trascurabile accusa contro gli studi storico-religiosi « di un periodo ancora non

completamente chiuso »: « Perfino ove essi non siano dedicati all'origine della religione, presuppongono, quasi tutti, determinate idee intorno all'origine della religione, idee che non si sono formate in base all'interpretazione, ma al contrario: si era cercato di ridurre il contenuto estremamente ricco dei piú antichi... testi religiosi tramandati, — testi di miti e di riti — in modo da poter giungere a quelle idee. Tale riduzione si compiva coscientemente, non nel senso dell'interpretazione, cioè della mediazione, bensì della critica, cioè dell'eliminazione ».

Di piú concreta e precisa portata sono i passi, in cui Kerényi, spesso accusato di sopravvalutare la mitologia rispetto al culto, attacca direttamente l'indirizzo che, al contrario, rivolge l'attenzione esclusivamente al culto. Egli ha due argomenti in favore del mito. Prima di tutto, il mito si presta meglio all'interpretazione, perché è parola esplicita. « Sono tradizioni anche le azioni religiose e le immagini; ma la tradizione vera e propria è la parola » (p. 24); « alle azioni e alle immagini l'interpretazione non risparmierà i suoi sforzi, ma preferirà sempre le parole: perché l'uomo, quando vuol esprimersi, lo fa preferibilmente in parole » (p. 25). In secondo luogo: « il culto è essenzialmente azione e vive di quella possibilità di abbreviazione di cui la mitologia non ha bisogno. Nulla è piú irragionevole del non riconoscere, nei miti, che la validità di quanto i riti ne possano riprodurre, e del considerare il mito tutt'al piú come un'idealizzazione di quei contenuti necessariamente scarsi » (p. 34, con riferimento a Th. H. Gaster). L'indirizzo che ha relegato le tradizioni mitologiche al secondo posto, ha fatto cosí « prima ancora che si sia soltanto cominciato a interpretare queste in tutti i loro dettagli, e per lo piú sulla base della cronologia dei testi scritti in cui esse ci sono casualmente pervenute. Indizi di una vera cronologia sono da ritrovarsi nel loro contenuto, ed essi documentano strati che, di là dei limiti letterari, rimandano a periodi storico-culturali passati » (p. 33 sg.).

In un altro punto, infine, l'attacco di Kerényi si dirige contro i cultori di una storia (o piuttosto: fenomenologia) universale delle religioni. È un fatto notevole che mentre proprio negli ultimi decenni gli specialisti di ogni ramo della storia culturale, compresi gli storici delle religioni, hanno acquistato una sempre piú

chiara coscienza del carattere organico delle civiltà e dell'inseparabilità dei loro singoli aspetti, nello stesso tempo ha preso nuovi sviluppi anche la comparazione storico-religiosa e quell'indirizzo fenomenologico che, prescindendo dalla coerenza organica delle singole civiltà in cui sono funzionalmente inserite le religioni, tratta i fenomeni religiosi come fatti autonomi e cerca di ritrovarli, sostanzialmente identici, nelle civiltà di più vario tipo. Se in ciò vi sia una contraddizione o soltanto le premesse dialetticamente antitetiche di un metodo che possa integrarle o se vi siano motivi per scegliere tra i due indirizzi o per non accettarne nessuno — sono questioni che ogni studioso dovrebbe porsi coscientemente. Kerényi non esita di far la propria scelta. Egli per l'opinione pubblica passa per « psicologista » (e più tardi cercheremo di precisare in che senso lo sia effettivamente): ma quando insiste sul fatto che in ogni civiltà tutto è connesso, che una civiltà è un contesto unico, le sue conclusioni sarebbero gradite ai funzionalisti, mentre i 'fenomenologi' dovrebbero sentirsi invitati a controbatterle. Leggiamo a p. 50: « Questa connessione della religione con l'insieme della civiltà... rende l'estensione della ricerca da parte di un solo studioso a più o addirittura a tutte le religioni tanto più difficile, quanto più abbondante materiale storico-culturale si viene a conoscere da tutte le parti del mondo. Una divisione di tale materiale in 'sacro' e in 'profano' e la costruzione di una scienza delle religioni sopra il cumulo del 'sacro' strappato dal suo contesto, è un'impresa sbagliata in partenza... » (con riferimento a M. Eliade).

Queste battute polemiche, destinate a fondare teoricamente alcuni aspetti particolari dell'indirizzo kerényiano (la dimensione filosofica, preferenza per la mitologia, limitazione al mondo greco) sono sufficientemente chiare per non richiedere commenti: richiedono, se mai, precise prese di posizione, precisi controargomenti da parte di coloro che non condividono quelle idee metodologiche chiaramente enunciate.

La chiarezza stessa di quelle formulazioni dimostra che esse non ci conducono nello strato piú problematico del pensiero kerényiano: e io renderei ben poco servizio sia al lettore, sia a me stesso, sia, infine, — se è lecito mirare anche a questo — all'autore, se mi soffermassi a esporre il mio parere su quei punti su cui ognuno può formulare il proprio giudizio. Quel che mi preme molto di piú, è di penetrare nell'ossatura logica di quelle parti del volumetto, che sono troppo riccamente rivestite della carne viva di un temperamento, di una sensibilità, di un'esperienza personali, e che perciò mettono il lettore davanti al compito, prima ancora che di precisare il proprio consenso o dissenso, di cogliere il preciso significato e la portata dell'enunciato. In questo tentativo cercherò di essere inesorabilmente logico e razionale e quindi segnalerò insistentemente i punti, dove, a mio parere, in quell'ossatura logica si riscontra qualche soluzione di continuità, ed elementi irrazionali si sostituiscono alle argomentazioni: lo farò anche nella speranza di indurre l'autore a formulare alcune sue posizioni con la stessa chiarezza con cui ha controbattuto, nei punti sopra segnalati, altre frequenti critiche rivolte al suo metodo. Ma sarà ugualmente mia preoccupazione di scoprire il nesso logico là dove esso esiste, anche se l'atteggiamento antiterminologico, la rapsodicità dell'esposizione e la raffinatezza espressiva lo coprono e confondono, rendendolo invisibile a un lettore inavvertito.

Il confronto tratto tra storia dell'arte e storia delle religioni, sullo sfondo del confronto tra arte e religione servirà per introdurci nelle prime difficoltà.

Cercherò di riassumere le pagine relative (9 sgg.) fissando punto per punto i singoli passi dell'argomentazione e riducendo, per ora, al minimo necessario le osservazioni critiche. 1) Storia dell'arte e storia delle religioni hanno in comune il fatto di presupporre, ciascuna, l'esistenza di una 'qualità irriducibile' — l' 'artistico' l'una e il 'religioso' l'altra — che definisce il loro campo di studio; vale a dire: la storia delle religioni *presuppone* il fenomeno religione — altrimenti come si discernerebbero i fatti che essa deve studiare storicamente? — il quale ultimo si troverebbe quindi al di fuori della storia. 2) Per poter avvertire quella qualità irriducibile che determina il suo campo di ricerche, lo storico dell'arte deve avere in sè qualcosa di artistico (*das eigene Künstlerische*),

lo storico delle religioni, qualcosa di religioso (attenzione: l'autore qui dice *die eigene Religiosität*, la propria religiosità!) che però comporta il pericolo di confondere la propria religiosità con i fatti storici o di misurare questi sulla scala di quella. Di qui la necessità di renderci conto di tale situazione, di modo che la 'religiosità' dello studioso, anziché voler « far rivivere » o « ri-predicare » la religione cui risponde, la « rispecchi » soltanto, « la fissi in una storiografia degna dell'oggetto, a nostro arricchimento » (p. 11). Senza soffermarci ora sul fatto che se, invece di religiosità, Kerényi parlasse di un 'senso per il religioso', cui corrisponderebbe un 'senso per l'artistico' — necessari a cogliere quelle « qualità », finché esse restano « irriducibili », cioè anche indefinibili — le difficoltà apparirebbero meno gravi, passiamo avanti. 3) Sia l' 'artistico' che il 'religioso' ci sono noti esclusivamente in « realizzazioni storiche »; la storia non li relativizza, ma soltanto li « concretizza ». 4) Come l'arte, anche la religione costituisce un 'mondo' particolare; ma il mondo dell'arte, e quello della religione sono sempre inclusi in un mondo più vasto, quello di una particolare civiltà che ha il proprio stile. 5) E ora, le differenze: arte e religione si concretano in creazioni; ma le opere d'arte, come tali, non mirano alla mediazione tra l'uomo e una « sfera particolare » che invece è presupposta dalla religione. L'opera d'arte, p. es. un dramma, esaurisce in sé il proprio significato, la creazione religiosa, p. es. un rito drammatico, rinvia (« *hinausweist* »), allude (« *andeutungsweise* », p. 13) a qualcosa di più grande di sé. In altri termini: arte e religione hanno le proprie regole di *gioco*; solo che nella sfera di gioco della religione non ci troviamo soltanto in un mondo autonomo e coerente, qual'è ogni sfera di gioco, ma abbiamo « l'impressione di aver trovato solo ora la connessione con il mondo intero e con il suo vero senso » (p. 15). Potremmo chiederci, a questo punto, se è proprio del tutto chiaro e sicuro che l'opera d'arte non « rinvia » e non « allude » a nulla, esaurendo in sé il proprio significato e se la differenza fenomenologica tra opera d'arte e opera religiosa è centrata sufficientemente con l'« impressione » della « connessione con il mondo intero », ma proseguiamo. 6) Arte e religione hanno in comune anche il carattere creativo; ma se anche il creatore d'arte deve « sentirsi dipendere da qualcosa di più alto, determinante ed ispiratore », il

creatore religioso non crea soltanto in dipendenza o partendo dal divino (*vom Göttlichen aus*), ma crea sul divino stesso (*am Göttlichen selbst schafft*, p. 15).

È un punto di notevole interesse che meriterebbe ben altro sviluppo, e argomenti, invece di enunciazioni. Ovviamente, neanche io posso qui addurre le ragioni per cui sono convinto che ogni fatto religioso abbia un doppio volto e cioè che accanto all' 'esperienza', o, su un altro piano, alla 'tradizione', in stretta unità dialettica con esse, operi costantemente un fattore creativo; Kerényi lo intuisce da tempo, ma non ne ha dato — e non dà nemmeno qui — una chiara illustrazione. Il più, lo ha ancora fatto, in questo campo un grande artista: Thomas Mann, nel suo racconto « La legge ». Ma non sarà stata proprio l'esperienza della creazione artistica a permettere a Thomas Mann quell'intuizione relativa alla creatività religiosa? Non vedo, infatti, le ragioni per cui attribuire alla creazione artistica un carattere più passivo di fronte all'esperienza da cui parte. Non dipenderà questa posizione di Kerényi da quell'antiterminologismo che gli permette di parlare, per l'artista, di « qualcosa di più alto, determinante e ispiratore », e per l'uomo religioso semplicemente del « divino »?

Il lettore avrà già avvertito, come questo ragionamento — pur schematizzato, qui, e ridotto a singoli punti di argomentazione, porti, di sfumatura in sfumatura — con le 'qualità irriducibili' fuori della storia, con il carattere allusivo della creazione religiosa, con il « divino » da cui parte e su cui opera questa creazione, ecc. — verso conclusioni che sembrano trascendere quelle che sarebbero i risultati di una severa argomentazione logica, appoggiata da una precisa terminologia, sui medesimi problemi. E, infatti, ricollegandosi alla tesi che la creazione « concreti » soltanto la religione nella « storia », Kerényi solleva la questione: 7) che cosa vi è prima di un tale concretamento creativo e storico? e arriva a formulare un'altra differenza tra arte e religione: solo la religione — per il fatto che trascenderebbe, diversamente dall'arte, le opere in cui si concreta, — presupporrebbe un *Bevor*, un grado che l'autore definisce *vor-werkliche*, cioè anteriore al concretamento in opere create, e questo consisterebbe nel « nudo contatto con il divino » (*des nackten Umgangs mit Göttlichem*, p. 17). Ho già accennato a qualche dubbio — a proposito delle afferma-

zioni riportate sotto i punti 5) e 6) intorno alla possibilità di distinguere la natura dell'opera d'arte da quella della creazione religiosa in base a una trascendenza implicita nella creazione religiosa, e a questo punto potrei sollevare la questione, se non *ogni* creazione — anziché esclusivamente quella religiosa — abbia un suo presupposto, una sua *vor-werkliche* fase, un suo *Bevor...* Ma i miei dubbi finora sono stati volutamente contenuti nei limiti di una problematica fenomenologica, riguardavano cioè unicamente la questione se il *fenomeno* religioso si distinguesse veramente per i criteri addotti da Kerényi dal *fenomeno* artistico. Al punto, però, al quale siamo giunti, Kerényi sembra, ormai esplicitamente, abbandonare il piano fenomenologico. « (La religione) è *orientata* (*gerichtet*) — dice. — Orientata su ciò che prima abbiamo chiamato il divino. Tutto quanto è religioso presuppone il divino e del divino non è da affermare che esso esista *soltanto* incluso nei concreti fenomeni del religioso — nella 'religione' storicamente conoscibile — come l'artistico esiste esclusivamente nelle opere d'arte ». Kerényi continua ammettendo che l' 'artistico' esista anche nell'artista, come il 'religioso' nel fondatore o annunciatore di una religione: ma aggiunge: « l'annunciatore di chi, di che cosa? » E la risposta è, di nuovo: del divino.

Sembra, dunque, che qui non si tratti di caratteri puramente fenomenologici del 'religioso', ma di un suo presupposto obiettivo e non meno trascendente di quanto lo pone la teologia. Limitando la questione al *Bevor* kerényiano, noi sentiamo il bisogno di chiedere risolutamente all'autore, se egli (1) intenda semplicemente caratterizzare sul piano *fenomenologico* il fatto religioso come qualcosa che *implichi* un riferimento a una condizione anteriore al suo costituirsi — e in questo caso non vi sarebbe altro rilievo da fare che quello già fatto, che cioè ogni atto creativo (e quindi anche quello artistico) ha il proprio « *Bevor* »; oppure se (2) voglia porre il contatto pre-religioso col divino come *storicamente e realmente antecedente* alla formazione delle religioni concrete: ma in questo caso noi abbiamo il diritto di chiedergli le prove di una simile teoria, esattamente come egli le chiede a coloro che pretendono di far derivare la religione da qualcosa che non era religione (v. sopra a p. 8); o, infine (3), ciò che sarebbe ancora più sconcertante, se egli intenda veramente porre il 'divino' come

obiettivamente esistente: in questo caso saremmo, evidentemente, fuori di ogni possibilità d'intesa scientifica, o piú precisamente, non ci troveremmo piú nel campo della storia delle religioni e della sua metodologia, ma nel campo della religione e dei suoi articoli di fede.

Prima di formulare un giudizio di tale portata, abbiamo il dovere di compiere ogni sforzo per la precisa comprensione del pensiero dell'autore. Indubbiamente, abituati, come siamo, a un linguaggio terminologico nel campo degli studi, non possiamo non rimanere colpiti da certe espressioni che, prese alla lettera, implicherebbero con ogni evidenza una netta posizione obiettivistica (per non dire: mistica) di Kerényi: « Tutto quanto è religioso — torna a dire a p. 17 — presuppone il divino, nulla di religioso è concepibile senza il rivelarsi di qualcosa di divino »; oppure a p. 71: « Gli dèi 'hanno bisogno' degli uomini, posto che essi vogliano diventare 'storici': anche questo avviene nel contatto (*Umgang*) con gli uomini ». E gli esempi si potrebbero agevolmente moltiplicare... Ma, a parte che si tratta di frasi isolate dal loro contesto, bisogna chiederci, se non stiamo di fronte a una questione di stile, anziché di pensiero. Non abbiamo, infatti, diritto di sorvolare su certe esplicite riserve che Kerényi formula nei riguardi di quella posizione che noi, stando all'apparenza, saremmo facilmente portati ad attribuirgli. Già a p. 18 egli dichiara: « A costruzioni, per ammettere le quali sia necessaria una fede particolare, vogliamo rinunciare completamente ». Piú tardi, in altra connessione: « Il presupposto della mitologia sono gli dèi di cui essa narra. Essa attinge la propria giustificazione dal fatto che gli dèi esistono. La limitazione 'nella fede dei credenti' non altera nulla nella validità di questa constatazione, né nel fatto che la mitologia parte dagli dèi » (p. 31). È chiaro che qui siamo su un piano puramente e coscientemente fenomenologico: l'esistenza degli dèi è, per la scienza, solo nella fede dei credenti; ma la fenomenologia relativa alla mitologia può, naturalmente, prescindere da questo fatto, perchè dal suo punto di vista è perfettamente indifferente, se gli dèi di una qualsiasi mitologia e religione esistano realmente o meno. E ancora: « Il 'contatto' (*Umgang*) può essere anche un contatto presunto — ciò era ammesso o concepibile anche finora — un contatto con un fantasma.

Ma la situazione di partenza del contatto non può esser soltanto 'presunta': è un dato di fatto dell'uomo, e precisamente soltanto dell'uomo » (p. 48). E nella stessa pagina: « ... un porsi dell'uomo di fronte al divino (presunto o meno, è indifferente per la definizione) »...

Tutti questi passi mostrano che quando Kerényi parla del 'divino' o degli 'dèi', del loro 'rivelarsi', della loro 'esistenza', noi dobbiamo sempre sottintendere quelle riserve, anche se egli non le ripete tutte le volte. E il lettore attento se ne rende conto sin dall'inizio, o almeno dal punto in cui l'autore cita, e rende propria, una frase di Lou Salomé, secondo cui « ... das eigentliche religiöse Phänomen in der Tat erst gegeben ist in der Rückwirkung einer *gleichviel wie entstandenen* (corsivo mio!) Gottheit auf den an sie glaubenden Menschen ». Non si tratta quindi affatto di una postulazione dell'esistenza obiettiva del divino o della divinità, ma di una limitazione della ricerca — e di questa limitazione torneremo a parlare — a un materiale che già *presuppone*, in quanto materiale religioso, la esistenza del divino, *in qualunque maniera questo si fosse costituito*.

Questo era un punto da chiarire con la massima scrupolosità, perchè nulla confonde, turba e — mi sia permessa una parola un po' forte — infastidisce il lettore delle opere di Kerényi, di quell'affilato mistico che sembra sprigionarsi da alcune sue pagine: e basta un minimo di disattenzione per perder di vista i limiti, ben razionali e coscienti, che circoscrivono la validità delle enunciazioni solo apparentemente mistiche di Kerényi.

Passiamo a un altro punto.

Kerényi si rifiuta, come si è visto, di indagare le origini della religione « da qualcosa che non fosse religione »; la religione presuppone la divinità, « quale che sia l'origine di questa » (frase di Lou Salomé). Avremmo dunque due momenti — la formazione dell'idea della divinità (probabilmente da intendersi in senso largo) e la formazione di una religione — che si sottrarrebbero all'indagine storica.

Che una tale posizione non soddisfi le nostre esigenze storiche, non costituisce ancora una critica decisiva. Se la questione delle origini risultasse effettivamente fuori della portata dei nostri studi, insoddisfatti o meno, vi ci dovremmo rassegnare. Ma quando Kerényi dice (v. sopra, a p. 8) che solo un « resoconto » documentato del processo in cui la religione si sarebbe formata, potrebbe autorizzarci a questa specie di ricerche, mi sembra che egli concepisca la storia in un senso molto stretto, quasi nel senso della ' cronaca '. Noi disponiamo di mezzi storici anche al di fuori dei documenti dell'epoca; se, p. es., l'analisi di fondamentali fenomeni religiosi (come il mito, il sacrificio, la magia, la separazione tra sacro e profano nello spazio, nel tempo, ecc.) ci permettesse di capire i loro moventi ultimi, noi potremmo ricostruire la loro ' storia ' — se non, certo, la cronaca della loro formazione — e così anche le origini della religione: questa possibilità teorica è sufficiente per giustificare le ricerche sulle origini. In secondo luogo, c'è da chiederci, se la questione sia posta nei suoi termini giusti, quando si parla dell'« origine della religione da qualcosa che non fosse religione ». È questa una formulazione che poggia su presupposti non necessariamente convincenti; così p. es. sull'esistenza *ab ovo* di scompartmenti stagni nella civiltà umana. Scrutando le origini, noi non dovremmo, mi pare, operare queste distinzioni rigide; la religione, certo, non nasce dalla non-religione, ma può formarsi, per esempio, per via di specificazione e di cristallizzazione di istanze umane o culturali indistintamente religiose e non religiose. Se vogliamo parlare di un « *Bevor* » della religione, mi sembra che ci si debba riferire proprio a quella condizione indistinta: non per niente, fondamento di ogni qualsiasi religione è la separazione del sacro dal profano (ed ecco uno di quei casi in cui l'analisi fenomenologica ci porta a cognizioni storiche) — la separazione (p. es. la delimitazione dei luoghi sacri, le interdizioni festive ecc.) che necessariamente presuppone un anteriore stato d'indistinzione e permette di ricercare i moventi e le condizioni culturali che rendono possibile o necessaria la sua attuazione.

Kerényi dice che delle origini parla soltanto il mito, dove il *Bevor* si presenta già come *Umgang*. Ma è logico: il mito è già religione! Il vero « *Bevor* », quello storico, deve situarsi in una fase anteriore al mito.

La rinuncia a priori della storia di fronte al problema delle origini non mi sembra quindi inevitabile: ma la questione andrebbe discussa su ben più ampie basi, e perciò è meglio lasciarla in sospeso. Anche ammesso però (se pure non concesso), che la questione delle origini della religione sfugga necessariamente all'indagine storica e che questa abbia dunque bisogno di quell'*ars nesciendi* che Kerényi le consiglia (p. 28), ciò non comporterebbe ancora, in nessun modo, una rinuncia alla storia stessa. La paleontologia ancora oggi non è in grado di spiegare l'origine della vita organica, ma ciò non le proibisce di studiarne gli sviluppi; o, per non ricorrere ad esempi presi dalle scienze naturali, ancora oggi non siamo sicuri delle origini degli etruschi e dei sumeri, ma siamo bene in grado di seguire — da un certo punto in poi — la loro storia. Ammettiamo dunque che le origini della religione siano imperscrutabili: e cerchiamo il punto dal quale in poi la storia delle religioni è possibile.

Ma presto dobbiamo arrenderci all'evidenza che l'*ars nesciendi* kerényiana non si limita esclusivamente all'oscura questione delle origini della religione come tale, ma si estende anche sulle origini delle singole religioni. Nel quinto capitolo (p. 46 sgg.) l'autore torna a trattare del concetto dello stile, in quella larga accezione frobeniana che lo rende caratteristico di un'intera civiltà. Ogni civiltà organica ha il proprio stile che dà l'impronta, in essa, alla religione, come all'arte, alla vita sociale e a qualsiasi altra sua manifestazione.

Come sorgono questi diversi stili culturali? Quale appassionante campo di ricerca si aprirebbe con questa domanda! L'inconfondibile stile greco si manifesta — tutti lo intuiamo — ugualmente nell'armonia dell'arte statuaria, nell'antropomorfismo divino, nelle proporzioni dei templi, nelle argomentazioni dei filosofi, nella struttura urbanistica degli abitati, nei costumi, nella metrica, nel sistema democratico, ecc., ecc.! Ma ecco, che la mirabile omogeneità dello stile classico, al primo sguardo attento si rivela come risultato di un processo storico, perchè, infatti, della proporzione dei templi non si può parlare per il periodo omerico in cui templi non esistevano, il sistema politico in epoca monarchica non portava ancora un'impronta stilistica che lo distinguesse nettamente dalle monarchie del vicino oriente, mentre, per esem-

nessiensi da
arsi non solo
si trovi della
cio ma anche
della

culturali
(Frobenius)

pio, l'antropomorfismo divino è già completo in Omero, ma non è difficile dimostrare che presuppone un passato di piú imperfetta umanizzazione degli dèi. Quali fermenti, quale ricerca di equilibrio in mezzo a quali minacce o pressioni culturali, quali sfide (in senso toynbeeiano) e quali risposte provvisorie ed errate, quali resistenze opposte e per quali ragioni a suggerimenti culturali dell'ambiente sono tra le condizioni della formazione dello 'stile' greco? Per Kerényi questi problemi non soltanto non sembrano aver interesse o importanza: non sembrano esistere. Come la religione nasce da imperscrutabili origini, cosí anche lo stile nasce, improvvisamente, bell'e pronto, al pari di Athena dalla testa di Zeus. E precisamente nasce *subito*, p. es. lo stile religioso nasce insieme con l'*Umgang* stesso che è ancora condizione della religione. Per W. F. Otto la posizione eretta dell'uomo « è la prima testimonianza del mito relativo al cielo, al sole e alle stelle ». E l'Otto ricorda anche gli altri portamenti umani, l'alzar le braccia, il prosternarsi ecc. « In questo senso — aggiunge Kerényi (p. 49) — il mito è presente e manifesto nel primissimo momento dell'*Umgang*... E dove esso è manifesto, ha uno stile: cinese o israelitico, australiano o greco... ».

A questo punto non posso non rilevare una certa confusione: la posizione eretta dell'uomo — essendo caratteristica di tutto il genere umano — non può esser considerata alla pari di altre posizioni, come l'inginocchiarsi, prosternarsi ecc. che l'uomo, già 'eretto', può assumere in certe occasioni, diciamo pure, secondo lo stile della sua civiltà o della sua religione. A due pagine di distanza (p. 51) Kerényi stesso dirà che la posizione eretta, il semplice 'stare', è di là del limite-stile.

Ma nemmeno è soltanto lo stile che nasce in questo modo misterioso, al di fuori della storia (N.B. per l'autore 'stile' equivale, in un certo senso a 'storia': cfr. p. 47 sg., dove troviamo che 'religione', 'arte', 'civiltà' sono astrazioni: « Di fatto... la religione, come pure l'arte e la civiltà esistono *soltanto* storicamente, vale a dire in concreto e dotati di stile [*konkret und stiltragend*]... »). Cosí nascono, a quanto sembra, anche le singole figure divine, quali 'forme dell'essere' (*Seinsgestalten*).

Il termine, e il concetto, sono, com'è noto, di W. F. Otto che Kerényi cita anche in quest'occasione e con cui, malgrado le precisazioni sopra illustrate nei riguardi di un carattere obiettivo attribuito all'esistenza del 'divino' o della 'divinità', non rinnega, neanche qui, l'affinità di pensiero. In realtà, egli formula, anche a questo punto, una riserva (p. 43) che però, a mio modo di vedere, non è priva di ambiguità: « Egli (Otto) fu il primo a intuire e a illustrare gli dei della Grecia come forme dell'essere. Nella nostra considerazione metodologica, tuttavia, l'accento non deve cadere sull' 'essere', bensì sulla 'forma'. La riflessione sulla via della scienza delle religioni non deve aver bisogno di fondarsi su una filosofia dell'essere, per giungere a comprensioni valide... nella pratica ». Che l'ambiguità di questo passo (perché non è certo una questione di 'accento' che decide la validità della concezione obiettivistica dell'Otto, né la limitazione ai risultati 'pratici' è tale da rassicurarci perfettamente delle vere vedute dell'autore), come la confusione sopra segnalata sulla posizione eretta dell'uomo siano dovute soltanto alla venerazione personale che l'autore ha per W. F. Otto? Ma dove, se non nella scienza, vale il proverbio *amicus Plato...*? Il presente scritto spezza una lancia in favore del proverbio...

Forme, strutture — dell'essere o meno —, le divinità sono lì, e non si chiede, come si siano costituite...

* * *

Davanti all'evidenza di questi fatti non si può non constatare che Kerényi — per lo meno teoricamente — ha un interesse molto limitato per la storia. Questa constatazione suonerebbe come una condanna senza remissione all'orecchio dei nostri storicisti. Equivarrebbe, addirittura, all'esclusione incondizionata di Kerényi dal numero degli studiosi delle religioni. Ma proprio di fronte a una simile assurdità — perché l'evidenza resta pur sempre quella che Kerényi è uno degli studiosi più competenti della religione greca! — è bene riflettere criticamente sulle nostre posizioni e scartare ogni prevenzione dogmatica.

La prima questione che voglio porre è quella che mi sono posto, a suo tempo, a proposito di un'autorevole critica su un mio lavoro. In un volumetto sulla segreta divinità protettrice di Roma, ho cer-

cato di mostrare, come le varie figure divine cui nella religione romana si attribuivano funzioni poliadi, derivassero dalla fusione, combinazione e coordinamento di nuclei di idee religiose preesistenti. Mi è stato rimproverato di aver concepito quei nuclei di idee come esistenti al di fuori della storia, sospesi quasi nell'aria, senza considerarli come prodotti storici e senza indagarne — come avrei dovuto, attraverso la comparazione — le origini. In realtà, io non mi ero sognato lontanamente di dubitare della storicità di quelle idee, perché, non essendo un platonico, semplicemente non riesco ad immaginare idee esistenti indipendentemente dalla creatività umana. Ma mi sono chiesto, se io non avessi pieno diritto di limitarmi allo studio di certe formazioni religiose *romane*, segnalando soltanto l'esistenza di idee sorte anteriormente alla nostra documentazione sulla religione romana, senza aver l'obbligo di estendere subito le mie ricerche oltre al campo che m'interessava. Vi sono ottimi studiosi della civiltà ellenistica, che partono dall'accettazione di certe cognizioni relative alla grecità classica ed arcaica e all'Oriente, mentre la loro ricerca di prima mano si limita agli sviluppi ulteriori, appunto, ellenistici: non mi sembra, tuttora, che lo storico di una civiltà debba esser necessariamente storico universale e debba risalire, in ogni suo lavoro, ad Adamo e Eva o, per lo meno, a una 'Urkultur'...

Applicando questa considerazione al caso di Kerényi, si potrebbe anche non trovare nulla di ingiustificato nel fatto che il suo lavoro di 'interprete' della religione greca incominci al punto in cui religione, stile greco e figure divine sono già bell'e costituiti. Un tale lavoro potrebbe anche essere di carattere perfettamente storiografico; potrebbe offrirci anche un'interpretazione storico dello svolgimento della religione greca dall'inizio della nostra documentazione in poi.

I conoscitori delle opere di Kerényi non mancheranno però di osservare che, in realtà, l'interpretazione kerényiana non è una interpretazione storica neanche nel senso ora precisato. Come per quel che riguarda le origini, così anche per lo svolgimento storico ulteriore Kerényi dimostra un interesse limitato. Intendiamoci: non un disinteresse completo; in quasi tutti, se non tutti, i suoi lavori, egli tende a ricostruire, in base a una documentazione sempre relativamente tarda, uno strato più arcaico della religione

greca, e in alcuni suoi studi segue anche passo a passo uno svolgimento storico. Si deve tuttavia ammettere che lo svolgimento storico non sta nel centro dei suoi interessi. E allora?

Per gli storicisti — almeno in teoria, perché nella pratica, per quel che riguarda il nostro campo, anch'essi dimostrano di aver pure altri interessi — interpretazione equivale a interpretazione storica. Ma, a meno che non vogliamo dare al termine 'storia' un'estensione tale da fargli abbracciare tutto (e, alla fine, anche l'indirizzo di Kerényi), bisogna pur dire che, anche nel nostro campo di studi esistono generi d'interpretazione di alto valore scientifico che poco hanno a che vedere con il problema storico. Per esempio: il funzionalismo. Chi potrebbe contestare il diritto o il merito di uno studioso che — come un Malinowski, un R. Brown, un Firth e altri hanno fatto per la religione di singoli popoli primitivi — s'impegnasse nell'interpretazione della religione greca, non dal punto di vista genetico e non da quello dello svolgimento, ma dal punto di vista della stretta interdipendenza che esiste tra essa e la vita greca, le istituzioni, l'economia, l'organizzazione sociale dei greci? Funzionalismo e storicismo, naturalmente, non si escludono, e anzi, la loro integrazione porta più vicini all'ideale, sempre irraggiungibile, di una comprensione totale; ma le due strade si possono battere anche indipendentemente l'una dall'altra, né l'una rende superflua o compromette l'altra. Ora, però, l'esempio del funzionalismo mi è stato suggerito solo da alcuni sporadici spunti di altre opere di Kerényi, non dal suo orientamento generale, né tantomeno dalla sua posizione fissata in questo volumetto 'metodologico'. Ma se il suo metodo non è storicismo e non è funzionalismo, che cosa è? Ecco giunto il momento di pronunciare il termine più aborrito dagli storicisti, ma anche il momento di esaminarlo spassionatamente nel suo concreto significato per il metodo kerényiano: si tratta, infatti — in un senso, però, ben determinato — di *psicologismo*.

* * *

Gridare al psicologismo, nel campo degli studi storico-religiosi, sembra attualmente in Italia la forma più efficace, e più sbrigativa,

della critica. Questa situazione denuncia indubbiamente certe prevenzioni dogmatiche da parte degli storicisti, ma la responsabilità maggiore ne ricade su quegli studiosi che fanno del psicologismo senza sufficiente chiarezza metodologica o addirittura — com'è nella maggior parte dei casi — del tutto inconsciamente. Stabilire, o peggio, presupporre come ovvie, idee religiose innate nell'uomo come tale, 'idee elementari', 'universalmente umane', proporre perfino leggi naturali che regolerebbero, insieme con tutta la vita psichica, l'atteggiamento religioso dell'uomo, sono ingenuità che hanno fatto il loro tempo. Oggi non è però questo tipo di psicologismo che invade il nostro campo di studi. Si tratta, invece, dell'infusso della 'psicologia del profondo' (*Tiefenpsychologie*) che, sin dalla sua nascita dimostra un singolare tropismo per la storia delle religioni: fatto certamente non privo di qualche ragione, su cui sarebbe opportuno meditare. Nata per fini terapeutici — e quindi fondata logicamente sul naturalismo — la psicoanalisi ha ricercato sotto i comportamenti umani, differentissimi sul piano della coscienza, i fattori e meccanismi inconsci che risultavano largamente comuni e tipici, ha constatato poi che questi fattori inconsci, in determinati stati di coscienza (sonno, delirio ecc.) rivestono forme espressive simboliche, anche queste comuni alle persone più differenti sul piano cosciente e individuale; e, infine — ed è questo il passo decisivo dal nostro punto di vista — ha creduto di poter affermare (Jung e la sua scuola) che i simboli dell'inconscio collettivo corrispondono ai simboli mitologici e che quindi anche questi hanno le loro radici nell' 'inconscio collettivo'. Il termine 'archetipo' con cui Jung indica i singoli fattori agenti nell'inconscio collettivo è stato adottato da Kerényi e successivamente da altri studiosi di storia delle religioni.

Non può essere mio compito, in questo luogo, di entrare in una critica generale e dettagliata della teoria sopra illustrata. Vorrei soltanto brevemente osservare che collettivo non equivale necessariamente a universale; che 'archetipi' possono avere una validità *collettiva*, ma *limitata* a determinate collettività. Non mi piace ripetermi, ma ricordo ancora una volta (cfr. SMSR, XXIV-XXV, p. 239) che se il sogno di una parigina moderna può apparire sostanzialmente analoga al mito di Hainuwele, questo non dimostra l'universalità dei presunti archetipi cui quel sogno e quel

mito risalirebbero, dato il fatto stesso che il mito di Hainuwele e i miti simili presuppongono la coltivazione di piante alimentari, mentre questa è ignorata da diverse civiltà umane. Vuol dire: gli 'archetipi' così intesi sono *culturalmente determinati* e cioè, anziché agire come leggi naturali sull'attività creatrice umana, in ultima analisi ne dipendono, sono suoi *prodotti storici*.

Dopo questa digressione torniamo a Kerényi. Egli distingue (p. 70) il proprio concetto di 'archetipo' da quello di Jung, in quanto non lo considera sotto l'aspetto energetico che, secondo lui, interessa solo alla pratica medica, ma sotto l'aspetto immaginifico. Questa distinzione però non ha un interesse immediato per il nostro problema.

Molto più importante è che Kerényi affronta direttamente il problema dell' 'a-storico' (*Ungeschichtliche*). Riducendo all'essenziale la sua argomentazione, mi sembra di poterla riassumere nel modo seguente:

L' 'universalmente umano' non esiste, è un non-senso (*Unding*, p. 70), un'astrazione. Esistono solo uomini 'storici', concreti, caratterizzati da un determinato stile (v. sopra). Anche quanto di più universalmente umano vi possa essere, nella realtà ha uno stile e quindi è storico: perfino la posizione eretta è un'astrazione, senza un concreto portamento (p. 71: *Nicht einmal Aufrechtstehen gibt es ohne Haltung*). Ma se lo 'stare' (in posizione eretta), in ogni singolo caso, rientra nella storia, esso tuttavia implica qualcosa che è di là del « limite-stile » ed è dell'uomo come tale. « In ogni singolo uomo risulta esserci (*ergibt sich*) una zona limite in cui egli si 'protende' — anzitutto da quanto è storico, forgiato secondo uno stile, nell'a-storico da cui egli è forgiato ugualmente » (p. 54). Per questo *Grenzbereich* dell' 'a-storico' si può impiegare il termine 'archetipico'. Questo a-storico, archetipico, è quello che « si concreta sempre di nuovo, in ogni individuo, finché dura la storia umana. Visto dal lato della storia, ciò è sempre un uscire (*Heraustreten*) dall'a-storico che però non è in nessun luogo, perché accade solo quanto è storico: uno spuntare... quasi dal nulla » (p. 70).

Ciò che importa qui, è anzitutto che con la definizione sopra riportata, la sfera dell' 'archetipo' risulta decisamente *ridotta* rispetto a quella che l'uso comune attribuisce al termine. Kerényi

esplicitamente adduce solo la posizione eretta e il matrimonio (intendendo per questo ogni unione tra uomo e donna, indipendentemente dalla forma storica e dallo 'stile' del matrimonio concreto) come esempi dell' 'archetipico', ma nella pratica — anche a prescindere dalle sue opere precedenti, in cui il termine era usato in un senso meno stretto — evidentemente vi comprende anche altri fenomeni umani. Nel breve confronto che traccia (p. 55 sgg.) tra il Dio padre biblico, Zeus e Iuppiter, si tratta evidentemente delle concretizzazioni storiche, differenti di stile, dell'archetipo paterno. Nella caratterizzazione generale del mito del primo uomo (p. 59 sgg.), l'autore rileva come questa tipica figura mitologica rappresenti in modo paradigmatico tutte le qualità dell'uomo, tra cui anche l'esser mortale.

Nella formulazione kerényiana archetipico è dunque soltanto ciò che è universalmente umano e quindi a-storico, ma che non si manifesta se non in concrete forme storiche. Questa formulazione mi sembra ci porti proprio al punto in cui storicismo e psicologia devono fronteggiarsi nei loro termini ultimi.

* * *

Prima, però, vi sono alcune questioni da chiarire. Fino a che punto, in che senso, la posizione di Kerényi è psicologica? L'archetipo, come egli lo definisce, sembra decisamente trascendere la zona del psichico. La posizione eretta e l'esser mortali non sono fatti psichici. Infatti, Kerényi dice (p. 71) che la zona-limite dell' 'a-storico' si situa tra la biologia e la storia. Quest'espressione — più complicata, del resto, nell'originale — resta un po' vaga, ma merita qualche riflessione.

Prescindiamo, per il momento, da ogni riferimento alla psicologia e parliamo, in generale, di quel che è 'universalmente umano'. Può lo storicismo negare l'esistenza, nel senso sopra accennato, di caratteri universalmente umani come coefficienti della storia? Non lo può fare, nemmeno prendendo rifugio nel dogmatismo idealistico, dato che in questo caso già presuppone le categorie precostituite e non storicizzabili dello spirito. Al di fuori dell'idealismo, la questione è ancora più semplice: il fatto,

p. es., che l'uomo ha un linguaggio, certo ha determinato in misura infinitamente superiore la sua storia, che la formazione dell'impero romano o la dottrina di Hegel. E altrettanto vale per le qualità biologiche dell'uomo.

Tra queste ultime, del resto, e le qualità piú particolarmente umane o culturali, i confini sono tutt'altro che netti. E ciò per due ragioni: anzitutto, anche le qualità biologiche sono prodotti di un processo che solo per riguardo all'uso comune del termine non chiamiamo 'storico'; ma la biologia moderna è, come si sa, ben lontana da quella classica, 'linnèa', che attribuiva qualità fisse alle specie, e dietro ad ogni 'qualità' scruta il processo dinamico della sua formazione, esattamente come noi storici facciamo di fronte ai prodotti storici. In secondo luogo: una 'qualità' umana, come la posizione eretta, la definiremo biologica o culturale? Senza andare fino al punto di concepirla come « la prima manifestazione del mito del cielo », sembra ben probabile che impulsu specificamente umani — e quindi, in un senso largo, culturali e storici! — abbiamo operato in quei nostri antenati che per le prime volte hanno tentato di abbandonare la posizione a quattro zampe e servirsi delle mani ad altri fini!

'Qualità' nel senso linnèo non esistono nemmeno nell'uomo: questa è l'unica critica valida contro l'espressione dell'universalmente umano. Tuttavia si ha diritto di parlare — purchè pienamente consci dei limiti del concetto — di qualità universalmente umane, riferendosi a determinate *acquisizioni* (biologiche o storiche) di carattere duraturo. Noi non sappiamo con precisione da quando e in quale ordine cronologico l'uomo o il suo antenato (è quasi una questione terminologica, da che fase di formazione possiamo parlare di 'uomo') ha conquistato le sue singolari caratteristiche specifiche, come il linguaggio, la posizione eretta, la facoltà di ridere, la capacità di fabbricare strumenti, ecc. ecc.: ma oggi queste caratteristiche sono comuni a tutti i rappresentanti della specie umana, e lo sono da così lungo tempo — dall'inizio della nostra documentazione — che possiamo attribuir loro una grande stabilità e considerarle come 'qualità universalmente umane'.

Nella pratica dei nostri studi, indipendentemente da ogni posizione teorica, di solito si presuppone che la religione sia un fatto universalmente umano (accanto allo *homo faber*, si parla anche di *homo religiosus*); si scruta, storicamente, la genesi delle sue singole forme storiche, ma, normalmente, non quella della religione stessa. Ciò è perfettamente giustificato, dato che tutte le civiltà umane che conosciamo (le piú antiche, cronologicamente, e le piú 'primi-

tive ') sono in possesso di una qualsiasi forma di religione. Tuttavia bisogna stare in guardia di fronte a una concezione 'linneà', quale traspare appunto, dal termine *homo religiosus*: la 'qualità' religiosa deve essersi formata in qualche tempo, come tutte le altre 'qualità' e nulla proibisce che a un certo momento scompaia. Se nella pratica possiamo prescindere dalla sua storicità e considerarla 'universalmente umana', è perché la troviamo presente in tutte le civiltà conosciute: perciò essa risulta un'acquisizione anteriore alle differenziazioni culturali, a noi note, del genere umano. In conclusione le qualità 'universalmente umane' non esistono nel senso assoluto, 'linneò', ma possono considerarsi 'a-storiche' ai fini della concreta ricerca storica che non voglia divagare nel 'pre-umano' e nel teorico:

Ora, come entra in tutte queste considerazioni la psicologia?

Tra i fatti universalmente umani che Kerényi situa nell' 'a-storico' tra la biologia e la storia, vi sono alcuni che non sono specificamente umani. Avere un padre ed esser mortali, p. es., sono 'qualità' della maggior parte degli esseri viventi. Come diventano, tali qualità, fattori culturali umani e, precisamente, se Kerényi ha ragione, fattori fondamentali della religione?

Se avere un padre ed essere mortali sono, già come fenomeni biologici, fattori determinanti della storia umana, lo sono in una maniera più specificamente umana per il fatto che l'uomo reagisce ad essi psicologicamente. Spetta ai psicologi decidere se le reazioni alle fondamentali forme dell'esistenza umana e alle 'qualità' universalmente umane siano regolate da leggi naturali universali; se esista, cioè, nel nostro inconscio, un fondo comune di reazioni-base e se esso porti anche ad ideazioni ('archetipi') comuni a tutta l'umanità: in tal caso il concetto kerényiano dell'archetipo sarebbe pienamente giustificato e si staccerebbe da quello, poco critico, che vi includeva prodotti culturali e di validità collettiva, sì, ma non universale. Ora, però, la 'storia', intesa in senso stretto, limitato alla creatività esclusivamente umana, entra in azione appena a questo punto: essa risulta dalle reazioni 'culturali' — contraddistinte di 'stile', direbbe Kerényi, ma lo stile stesso è già un prodotto storico — alle reazioni psichiche universalmente umane. Spieghiamoci: il fatto di esser mortali, p. es. è un fatto biologico; anche come tale, determina la storia umana, che sarebbe ben diversa se vi fossero uomini immortali;

a questo fatto biologico l'uomo reagisce psichicamente, in conformità a leggi naturali psichiche, producendo l' 'archetipo' corrispondente alla primaria esperienza della mortalità; ora, però, tale 'archetipo' entra nella storia soltanto attraverso la reazione creativa, culturale, dell'uomo che lo formula in un determinato modo ('stile'). A questo schema teorico, ricavato, non senza qualche sforzo, dalle enunciazioni kerényiane, corrispondono i fatti. Per esempio: 1) mortali sono anche gli animali (anche se, caratteristicamente, in tutte le civiltà arcaiche la mortalità figura come qualcosa di caratteristico dell'uomo — appunto, perché solo l'uomo vi reagisce); 2) non vi è umanità a noi nota che di fronte alla mortalità non si 'comporti' in qualche forma culturale; è quindi 'universalmente umano' — sempre nei limiti entro cui il termine ha valore — il fatto di dover fronteggiare culturalmente il fenomeno biologico della mortalità; 3) ma i modi di fronteggiarlo sono i più vari — dall'abbandono del cadavere nel bosco o nel mare all'erezione di monumenti e al culto quotidiano — e non dipendono da leggi naturalistiche, ma si formano sulla via della creatività storica umana. Sembra chiaro che l' 'a-storico' kerényiano si situi, e giustificatamente, nella seconda tappa distinta sia nello schema teorico sia nell'esempio concreto. Può lo storicismo negare l' 'universalmente umano' così circoscritto? Può il psicologismo estenderlo oltre ai limiti qui definiti?

* * *

Ci sarebbe da chiedere — ma certo non nei quadri di questi appunti — se non sia significativo che agli 'archetipi' così intesi l'uomo reagisce non solo in forme genericamente culturali, ma in forme *religiose*: ci sarebbe da chiedere se i fondamenti della religione — cioè di quanto, essendo comune in tutte le religioni, ci permette di formare il concetto astratto di 'religione' — non siano da individuarsi effettivamente nella zona dell' 'archetipico' e se, quindi, una meditazione più serrata su questi argomenti non ci possa portare più vicino alla comprensione dell'essenza del fenomeno religioso... Ma in questo luogo ho voluto soltanto esaminare la teoria metodologica di Carlo Kerényi che, come spero

di aver mostrato, pone il problema del psicologismo in termini nuovi e piú stretti.

* * *

Come si concreta questa teoria in un metodo di ricerca?

Per la ricerca storica i fatti archetipici costituiranno punti di partenza e il problema sarà come e perché quei fatti ' a-storici ' in una determinata civiltà si plasmeranno in un certo modo e in una civiltà diversa in un altro.

Ma conviene ripetere che la ricerca storica non è l'unica ricerca interpretativa utile. In che cosa consiste il metodo interpretativo fondato sulla teoria sopra discussa? Qui si parla di metodo, non di risultati: non ci chiediamo, perciò, se e fino a che punto i singoli lavori di Kerényi rispondono ai criteri metodologici formulati nel volumetto esaminato: a parte il fatto che nessuno studioso — e meno che mai uno dal temperamento di Kerényi — segue una linea metodica rigidamente esclusiva, si è già detto che anche Kerényi ha interessi storici, filologici, ecc. Ma se vogliamo definire ciò che nel suo metodo interpretativo è specifico, possiamo dire che esso consiste nella confrontazione diretta di un determinato materiale religioso con le sue ' ultime ' fonti archetipiche. Dal punto di vista storico, questo metodo è totalmente insufficiente, in quanto trascura proprio la linea genetica che dai dati ' universalmente umani ' conduce a una loro particolare formulazione culturale. Per Kerényi la religione greca è un dato di fatto che egli avvicina analiticamente (e non storicamente), tendendo solo alla precisione ' filologica ', si direbbe: descrittiva; ma il suo passo successivo non è quello che parrebbe naturale a uno storico, cioè la ricerca della formazione genetica di quel ' dato di fatto ', bensí, immediatamente, la ricerca dei fattori ' universalmente umani ' che ne costituiscono gli ultimi presupposti. È bene sottolineare — benché, dopo quanto è stato detto sopra, non ve ne sarebbe bisogno — che questo procedimento non significa affatto una *riduzione* della religione greca a uno schema universalmente umano. Al contrario: dalla confrontazione risaltano, contemporaneamente, da un lato l'ultimo fondo archetipico di quella religione — ed è ciò che ci fa capire la sua importanza umana — e

dall'altro lato proprio il carattere specifico (lo 'stile' greco) in cui quel fondo archetipico si è concretato.

L'interpretazione così concepita costituisce dunque un contributo — accanto e assieme all'interpretazione puramente descrittivo-fenomenologica, all'interpretazione funzionalistica e a quella esclusivamente genetica — alla sempre più completa comprensione di una religione storica; essa getta luce su aspetti della realtà storica, che facilmente sfuggono alle ricerche condotte con altri criteri, mentre ne trascura altri aspetti che solo queste altre ricerche possono illuminare.

* * *

Non mi sono occupato qui di tutte le parti del volumetto che, come si vede, pur nelle sue meno di ottanta pagine, solleva una massa di problemi, provoca discussioni, critiche, urta e stimola, rende perplessi e costringe a tentativi di chiarificazione. Non rientrava nel mio assunto analizzare, p. es. le parti del libro, che servono soprattutto ad illustrare con esempi concreti il metodo proclamato e che occupano gran parte degli ultimi capitoli. Ho trascurato anche punti teorici di notevole interesse, che tuttavia esulano, a mio parere, dalla problematica centrale. Il mio scopo principale è stato di passare le tesi teoriche più importanti attraverso il setaccio di una logica magari pedante e noiosa — il cui bisogno si afferma in noi proprio di fronte allo stile antiterminologico, ai voli rapsodici, alla troppa suggestività dell'esposizione, propri dell'autore — per vedere e far vedere che cosa ne rimane indipendentemente dalle qualità personali di Kerényi. Nello stesso tempo mi rendo conto che la faticosa discussione mi ha portato a formulare e a chiarire alcune mie posizioni che probabilmente non troveranno consenso né da parte di Kerényi né da parte dei suoi critici. Ciò non ha un'eccessiva importanza: di molto maggiore importanza sarebbe — e giustificerebbe la non lieve fatica investita in queste pagine — se i lettori, a qualunque indirizzo metodologico aderiscano, si sentissero spinti o costretti dalla presente discussione a uno sforzo, simile al mio, di chiarire le proprie posizioni.

ANGELO BRELICH

ORIGINI STORICHE DEI CULTI PROFETICI MELANESIANI

SOMMARIO: 1) Premessa. 2) Morfologia dei culti profetici Melanesiani. 3) Diffusione dei culti profetici. 4) Il contatto culturale Euro-Australiano in rapporto all'assenza di un profetismo locale. 5) Profetismo come prodotto storico-culturale: il « tema del messianesimo » e il « tema delle merci ». 6) « Tema del ritorno dei morti » e della « grande festa ». 7) Cenno storico-comparativo dei profetismi d'Africa e d'America. 8) « Tema della nave dei morti ». 8) Sintesi.

1) *Premessa.*

Dall'urto culturale delle civiltà aborigene della Melanesia (ma in genere dell'Oceania e di altri continenti ancora) sono germogliati, numerosissimi, i culti profetici di liberazione: movimenti religiosi carichi di significazioni irredentistiche, sociali, politiche oltrechè culturali, la cui intensità e diffusione d'anno in anno crescente non solo interessa enormemente gli etnologi, ma non poteva non destare la più viva attenzione delle Chiese missionarie — cui s'impone di adottare una politica religiosa e culturale illuminata, che tenga nel debito conto siffatte manifestazioni culturali — e delle Amministrazioni coloniali, la cui politica amministrativa non ha potuto ignorare — e sempre meno lo può — gli impulsi e i fermenti di redenzione che nei culti si esprimono. Non si tratta di un sincretismo passivo e incoerente: sibbene di riplasmazione — attiva e creativa — di certi elementi fondamentali della civiltà occidentale, per opera delle civiltà indigene. Il pullulare e il vigoreggiare dei culti messianici col loro contenuto millenaristico, con la loro ansia di attesa per un'era nuova di benessere e di libertà, si giustificano come il frutto spontaneo di un incontro — anzi dello scontro — avvenuto *una tantum*, sconvolgente nei modi e negli effetti, fra due storie all'apice dei loro rispettivi e autonomi processi di sviluppo: da una parte la

storia della civiltà occidentale, pervenuta da uno stadio di agricoltura cerealicola all'artigianato medioevale e da questo all'industria, fino all'età delle macchine, di cui le merci trapiantate fra gli aborigeni rappresentano l'estremo prodotto; dall'altra parte la storia della civiltà Melanesiana, pervenuta ad un'agricoltura col bastone da scavo, sia pure metodica e perfezionata. L'abisso apertosi fra i due diversi livelli ha sommosso il terreno della civiltà aborigena così da lasciare erompere dalle sue radici quei polloni turgidi di linfa quali sono i culti di liberazione.

Il nostro interesse storico-religioso è di ravvisare — sotto il fenomeno storico concreto — il fondamento culturale che ha fornito il terreno per nascere ai culti, e che ha pure dato ad essi un determinato contenuto mitico-rituale. Si tratta di scavare nel corredo religioso tradizionale pagano degli indigeni, per rintracciarvi i germi che nei vari messaggi profetici hanno maturato ed hanno prodotto quel particolarissimo e ben riconoscibile nucleo religioso che è costituito dal tema dei Bianchi identificati con i morti che collettivamente ritornano, che sbarcano dalla nave, che apportano agli indigeni un'infinità di merci — le merci europee appunto — e inaugurano da quel momento un'età di abbondanza e benessere definitivo, chiudendo l'età tradizionale di miseria e soggezione.

Si tratta insomma di analizzare quel nucleo religioso nella sua morfologia, di scomporlo — entro una visione storicistica — nei suoi singoli e distinti componenti: di identificare per ciascuno di essi il corrispondente livello storico-culturale che presiede alla sua genesi. Si vedrà in tal modo che una completa stratificazione storica può rintracciarsi sotto al complesso religioso profetico Melanesiano: da una base strutturale precisa risalente al livello storico-culturale più arcaico, ai livelli via via più recenti fino ai decenni attuali del contatto occidentale. Solo su questa preliminare analisi potrà basarsi l'opera di sintesi storiografica, cui spetta di definire — come vedremo — quanto di « nuovo » si manifesti nei culti rispetto alla civiltà tradizionale nelle precedenti sue fasi: la qualità e la quantità d'incremento culturale — insomma — che in essi si avvera.

2) *Morfologia dei culti profetici Melanesiani.*

Tra gli Orokaiva, largo gruppo di genti di parlata papuana che si estendono dalla costa fino agli altopiani interni della divisione nord-orientale (N. Guinea), tra Oro Bay e Mambare Bay (Mamba River e Opi River) v'è, per quanto non analiticamente descritto dalle fonti, un rito di primizie ai morti che ha tutta l'apparenza di una festa annua dei morti. Alcune piattaforme (*harau*) vengono costruite nell'occasione, su di esse vengono disposte certe scale in miniatura onde consentire la salita degli spiriti che verranno ad accettare i cibi colà deposti per loro¹. Del resto l'uso di presentare offerte di taro e pesce secco ai morti sopra piattaforme speciali, poste sul fastigio delle « case del taro », in occasione delle feste del taro è fra gli Orokaiva caratteristico. Essi ritengono che lo spirito dei morti sia presente durante il corso delle feste in questione, dette *kasamba*, e che si faccia udire attraverso una sorta di bisbiglio simile al cinguettio degli uccelli². Le offerte vengono presentate in piatti. Le feste *kasamba* oggidì hanno carattere occasionale: esse non sono legate a una stagione particolare o a una fase determinata di lavori agricoli. Esse impegnano l'intera collettività con danze, banchetti, canti, e vengono dettate da un'ispirazione momentanea³. Circa l'origine delle feste *kasamba*, circa la possibilità d'intepretare pur esse come la trasformazione recente di un'antica festa annua — di Capodanno e dei morti — sotto l'influsso di particolarissime esigenze culturali venute a determinarsi negli ultimi tempi tra queste genti, conviene trattenersi. Le suddette manifestazioni cerimoniali degli Orokaiva s'inseriscono entro un complesso culturale avente una fisionomia e una storia precise, il « culto del taro ». Si tratta di un movimento religioso sorto, or non è molto tempo, fra queste tribù, fondato da una personalità nota per nome e tuttora vivente all'epoca del resoconto del Williams, che costituisce una delle nostre fonti al riguardo (1928, 1930) unitamente col più antico resoconto di E. W. P. Chinnery (1917). Nel 1914 Buninia (= Boninia), un

¹ F. E. Williams, *Orokaiva magic*, London 1928, p. 26; *Orokaiva society*, Oxford 1930, p. 271, tav. 35 a.

² F. E. Williams, *Orokaiva magic*, 1928, p. 41.

³ F. E. Williams, *op. cit.*, 1928, p. 98.

indigeno del villaggio Taututu della tribù Binandere (= Binandele) ebbe una visione nella quale suo padre morto tornava a lui, accompagnandosi per istrada con una legione di morti con cui consumava un pasto di taro e gli impartiva le prescrizioni per fondare il nuovo culto, nell'intento di ottenere un buon prodotto¹.

In un'altra versione il Chinnery invece seppe dal profeta testualmente che egli sarebbe stato visitato e posseduto dallo « spirito del taro » o « spirito degli alimenti » (food-spirit) proprio mentre si trovava nel suo orto²; infine al Williams personalmente il profeta descrisse³ un sogno in cui dei giovani, rappresentanti gli « spiriti del taro », gli si offrivano innanzi mentre egli si ridestava dallo stato di trance sotto l'influsso della « possessione », e gli portavano mazzi di tuberi di taro; quindi battendo il tamburo iniziavano la danza che costituiva il nucleo del culto da fondare da lui. Comunque stiano le cose circa la molteplicità delle versioni, esse concordano tutte nell'attribuire al taro un ruolo di primo piano nel culto, e lasciano scorgere come lo spirito dei morti, direttamente (il defunto padre che torna con gli altri morti) o indirettamente (i giovani del taro, lo « spirito del taro »), entrino nell'atto stesso di fondazione del nuovo culto. La caratteristica del quale consiste nel fatto che, dal fondatore Boninia ai seguaci, tutti in pari misura gli adepti partecipano di una dote speciale: essi cadono in estasi, o meglio in un accesso di convulsioni epilettoidi violente, che è ad un tempo una condizione di trance. Tale condizione particolare è comunicabile, onde si verifica uno stato di « possessione collettiva ». I soggetti più sensibili e idonei a tali sconcertanti esperienze vengono riconosciuti come « uomini del taro », ossia posseduti dagli « spiriti del taro », ed esercitano una sorta di autorità sacerdotale nella cerchia degli iniziati al culto⁴. Il suddetto tipo di « possessione » coi

¹ F. E. Williams, *op. cit.*, 1928, p. 12. Questo è il resoconto dato testualmente dal profeta Buninia a H. Holland, della Missione Anglicana. Altre versioni della visione egli diede al Chinnery e al Williams, rispettivamente.

² E. W. P. Chinnery, in: *Five new religious cults in British N. Guinea*, Hibbert Journal, 1917, p. 449.

³ F. E. Williams, *op. cit.*, 1928, p. 13.

⁴ E. W. P. Chinnery, *op. cit.*, 449-451; F. E. Williams, *op. cit.*, pp. 10-16 e *passim*.

relativi effetti parossistici e convulsivi pone un intimo legame fra il culto del taro ed altre manifestazioni cultuali relativamente recenti in Melanesia, dalla « follia Vailala » delle tribù Orokolo nel distretto del Golfo di Papua (costa sud), scoppiata come movimento religioso antitradizionalista¹ nel 1919 (subito dopo la Grande Guerra), al culto del profeta di Saibai (1913) dello Stretto di Torres², a quello del « profeta di Milne Bay » (1893)³, e all'altro (1911) del serpente Baigona⁴, che appartiene agli Orokaiva, e che qui c'interessa particolarmente in quanto proprio esso costituisce il sostrato su cui crebbe successivamente il culto del taro. Il serpente Baigona, lo spirito di un morto reincarnatosi, conformemente alla dottrina degli Orokaiva, avrebbe insegnato a un indigeno di Tufi le regole di un nuovo culto magico consistente nel sanare i malati mediante certe erbe e certi bagni rituali: gli adepti del culto entravano in crisi, manifestando la medesima sindrome che si verifica nel culto del taro, e cioè accessi di convulsioni epilettoidi e stato di trance. Il culto Baigona ben presto si spense, ma in suo luogo sopravvenne il culto del taro. Orbene, è di sommo rilievo notare che sia l'uno che l'altro sono fin dal fondamento legati all'opera degli spiriti dei morti: uno spirito incarnato e un morto che ritorna sono i rispettivi ispiratori dei due culti, mentre entrambi presentano la caratteristica comune di essere stati oggetto di ispirazione e di propagazione ad opera di una determinata personalità. Questi caratteri sono stati certamente assunti, nel culto del taro, in eredità dal precedente culto Baigona.

Per quanto concerne il problema dei rapporti fra le cerimonie

¹ G. H. Murray, *The Vailala madness*, Papua Report, 1919-20, pp. 116-18; F. E. Williams, *The Vailala madness and the destruction of Native ceremonies in the Gulf Division*, Anthropol. Report N. 4, 1923, pp. 1-72; F. E. Williams, *The Vailala madness in retrospect*, in *Essays presented to C. G. Seligmann*, London 1934, pp. 369-379. I suoi profeti insegnavano l'abolizione dei costumi e delle cerimonie tradizionali, l'attesa di un vascello apportatore di ricchezze, guidato da « morti che tornano ».

² A. C. Haddon, in *Five new religious cults in Br. N. Guinea*, Hibbert Journal, 1917, pp. 460-463.

³ A. C. Haddon, *loc. cit.*, pp. 458-460.

⁴ A. C. Haddon, *loc. cit.*, pp. 456-458; F. E. Williams, *Orokaiva magic*, pp. 7-11.

anteriori e i nuovi culti profetici, è evidente come questi abbiano apportato nel rituale tradizionale l'influsso del loro nuovo spirito individualistico. Lo spirito profetico e invasato del fondatore e dei seguaci del culto del taro, presto largamente diffusosi¹, deve aver determinato un mutamento delle condizioni nelle quali la festa del taro — o una festa equivalente — originariamente doveva essere celebrata. Ora, tutto lascia pensare che il nucleo del « nuovo » rituale altro non fosse che una rielaborazione di riti festivi già in uso, cui si venne aggiungendo precisamente l'elemento profetico e il caratteristico accesso di isterismo collettivo. Infatti è esattamente dalla esecuzione delle feste *kasamba* che il nuovo culto si attende abbondanza di prodotto. « Più feste si danno, più taro si ottiene »²: questa è la convinzione dei seguaci. Che il culto del taro abbia assorbito le antiche cerimonie religiose, è cosa apparsa chiara al medesimo Williams, secondo il quale infatti « il culto del taro ha determinato la decadenza delle (antiche) cerimonie, perchè esso si è loro sovrapposto »³, nè v'è antagonismo nell'esperienza indigena fra le vecchie e le nuove forme celebrative⁴. Insomma, il culto del taro ha « soppiantato le vecchie, più elaborate cerimonie »⁵. Vero è dunque che il culto del taro ha introdotto alcuni nuovi elementi e cioè l'estasi, il profetismo, la « possessione collettiva », l'influsso dominante del profeta o degli « uomini del taro »; perciò avviene che l'avvio e l'esecuzione del rito *kasamba* dipende esclusivamente dal verificarsi di certe condizioni psichiche individuali: occorre che l'« uomo del taro » entri in una caratteristica sua crisi convulsiva ed estatica: soltanto allora si eseguirà la festa *kasamba*, con le danze, i canti, le distribuzioni di cibi e con le estasi collettive. In queste condizioni è l'individualismo dell'invasato che detta norma circa la fissazione della festa, che pertanto assume il carattere di « im-

¹ F. E. Williams, *Orokaiva magic*, p. 11. Del precedente culto Baigona, Buninia conservò tuttavia il carattere magico: Buninia stesso, e così i suoi seguaci, sono guaritori di malanni, e la loro efficacia è commisurata alla scrupolosa esecuzione delle feste *kasamba* (*loc. cit.*).

² F. E. Williams, *op. cit.*, p. 98.

³ F. E. Williams, *op. cit.*, p. 97.

⁴ F. E. Williams, *op. cit.*, pp. 97-8.

⁵ F. E. Williams, *op. cit.*, p. 98.

provvisazione » ispirata. Eppure per un altro verso le feste *kasamba* non possono non appoggiarsi, dato il loro carattere agrario, su un fondamento originariamente calendariale, con andamento costante a date fisse. Se le feste *kasamba*, tipicamente agrarie nell'oggetto — offerte vegetali, accumulo ed esibizione del raccolto, giubilo e canti per l'incremento del taro, danze e banchetti¹ —, parimenti agrarie nel loro intento — che è la fertilità —, se — dicevamo — le feste *kasamba* hanno oggi il carattere d'improvvisazione, in ciò si ha da riconoscere l'effetto di una rielaborazione operata su un culto agrario più antico, in conformità di una sopravvenuta esigenza individualistica e profetica. Consta al medesimo Williams che alcuni particolari tecnici nell'esecuzione dei riti, e il nome stesso *kasamba* sono modifiche rispettivamente di un più antico cerimoniale agrario, detto *pona*². Del resto la stessa struttura del rito, il sogno del fondatore Buninia, la credenza negli « spiriti del taro » denunciano che ci troviamo di fronte a una riplasmazione di elementi culturali e ideologici di ben più lontana origine: se nella coscienza del fondatore il « culto del taro » nacque diretto a placare gli spiriti del taro³, nella coscienza degli indigeni però il detto culto è rivolto a placare gli spiriti dei morti⁴, i quali sovrintendono al prodotto del taro. Il culto del taro è insomma un particolare svolgimento del culto dei morti; esso si fonda sopra un sostrato di credenza secondo cui i morti ritornano periodicamente e vanno placati mediante offerte⁵. Di tale sostrato esso lascia ben trasparire tuttora gli elementi essenziali. La « riforma religiosa » di Buninia consiste nella sostituzione dei tradizionali spiriti dei morti con gli spiriti del taro, e ciò come frutto dell'ispirazione o visione da lui ricevuta, mentre nella sua azione profetica e riformatrice troppo palesi sono i legami con certe nuove esigenze economico-sociali e in parte anche politiche, fon-

¹ F. E. Williams, *op. cit.*, pp. 39-41.

² F. E. Williams, *op. cit.*, p. 39.

³ F. E. Williams, *op. cit.*, p. 9.

⁴ F. E. Williams, *op. cit.*, p. 27; F. E. Williams, *Orokaiva Society*, Oxford, 1930, p. 266.

⁵ La religione Orokaiva — secondo Williams — si accentra intorno alla credenza negli spiriti dei morti, e lo scopo essenziale di tutto il rituale è quello appunto di placare tali spiriti (Williams, *Orokaiva Society*, 1930, pp. 279, 285-6, 287).

damento di quel messianesimo e di quel contenuto chiaramente « millenaristico » proprio del suo movimento religioso e comune ai tanti altri movimenti del genere.

Quanto profondamente il nuovo culto affondi le sue radici sulla precedente religione agraria dei morti, è chiaro anche dall'insistente motivo — che risuona nelle dichiarazioni dei fondatori (tra cui Yaviripa, il più diretto discepolo di Buninia) così come del pubblico —, che cioè i presunti spiriti del taro i quali visitano gli « uomini del taro », sarebbero esattamente « spiriti di morti »; inoltre perfino quelli scambiati da Buninia per « spiriti del taro », sarebbero stati in realtà spiriti di morti¹. Del resto la credenza essenziale dei morti che tornano, apportatori di fortuna e prosperità, liberatori dalla miseria, costituisce il fondamento di tutti i movimenti religiosi rinnovatori e profetici di cui s'è fatto parola. La « follia dei Vailala » aveva come suo nucleo di credenza il ritorno dei morti, configurantesi nell'arrivo di una nave di bianchi Europei, apportatrice di beni e fortuna². Il motivo del vascello europeo che sbarcherà merci e ricchezze da distribuire agli indigeni, e che aprirà un'era nuova di felicità e di benessere, abolendo la schiavitù morale e psichica di fronte ai Bianchi, è alla base di quel vasto e diffuso complesso di movimenti religiosi moderni in Melanesia costituente il « culto delle merci » o Cargo-Cult. Si tratta di culti profetici, imparentati assai strettamente con le più antiche forme già sommariamente accennate, dal culto Baigona alla « follia » dei Vailala. Il culto delle merci, così come lo stesso culto del taro e le altre forme religiose viste, sono il prodotto indigeno di lunghe e complesse esperienze di contatti con gli Europei; si tratta di una duplice e parallela reazione locale alla propaganda missionaria da un lato — con la sua predicazione dell'opera profetica e redentrice di Cristo, con le sue visioni apocalittiche e l'attesa di un'era novella o Regno, che è fine e conclusione delle miserie terrene —, d'altro lato alla crescente importazione della cultura materiale europea. È da notare al riguardo che dei prodotti europei agli indigeni sfugge necessariamente il carattere indu-

¹ F. E. Williams, *op. cit.*, 1928, p. 30; F. E. Williams, *Orokaiva society*, Oxford, 1930, pp. 282.

² F. E. Williams, in *Essays presented to C. G. Seligmann*, p. 372, 373 sg.

striale: non ne vedono infatti il processo produttivo. Scorgendoli pertanto sbarcare dalle navi, vedono in essi prodigiosi tesori miracolosamente cresciuti, e li attribuiscono a un mondo irrealcol quale i Bianchi sarebbero in rapporto. Perciò le merci provengono, secondo loro, dal regno dei morti e i morti stessi, bianchi fantasmi, sono configurati nei portatori Europei di tante dovizie¹.

Anche il culto del taro trova il suo luogo naturale e — ai fini di una giustificazione storica — va inquadrato in quella rigogliosa fioritura di culti profetici che negli ultimi decenni, e con crescente intensità in questi anni del dopo-guerra, hanno aperto un nuovo grande capitolo nella storia culturale della Melanesia². Che una

¹ Bianchi sono configurati i morti nella Melanesia: il bianco dell'argilla è il colore del quale si tingono le vedove in lutto, e «uomini di argilla» (claymen) sono denominati i bianchi per la loro somiglianza col colore del lutto (A. Dupeyrat, *Festive Papua*, London 1955, p. 14).

² La letteratura sul culto delle merci (Cargo Cult) si fa ogni giorno più estesa, in conseguenza della sempre maggiore diffusione, negli anni più recenti e attuali, dei movimenti in questione. I problemi connessi con la nascita e la diffusione di questi culti sono numerosi e di vario genere: oltre all'analisi delle strutture religiose pagane tradizionali entro i culti moderni — che qui a noi soprattutto interessa — v'è un complesso problema di politica culturale della Chiesa verso gli indigeni. V'è inoltre un problema di politica amministrativa, che è oggetto di particolare interesse per gli studiosi Britannici o Americani (vedi oltre, note). Per una vasta bibliografia sui molteplici aspetti del fenomeno, fino all'anno 1951 vale la raccolta di Ida Leeson, *Bibliography of Cargo Cults and other nativistic Movements in the South Pacific*, South Pacific Commission, Paper N. 30, Sydney 1952. I lavori d'assieme che meritano d'essere qui sottolineati sono: F. R. Lehmann, *Prophetentum in der Südsee*, Zeitschr. f. Ethnol., LXVI, 1935, pp. 261 sgg.; G. Eckert, *Prophetentum in Melanesien*, Zeitschr. f. Ethnol., LXIX, 1937, pp. 135-140; G. Eckert, *Prophetentum und Kulturwandel in Melanesien*, «Baessler Archiv», 1940, XXIII, 1, pp. 26-41; G. Hoeltker, *Die Mambu Bewegung in Neu Guinea. Ein Beitrag zum Prophetentum in Melanesien*, Annali Lateranensi, 5, 1941, 181-219; C. S. Belshaw, *The significance of modern cults in Melanesian development*, «The Australian Outlook», IV, 3, 1950, 116-125; T. Bodrogi, *Colonization and religious movements in Melanesia*, «Acta Ethnographica Acad. Scientiarum Hungar», Budapest, 1951, 1-4, pp. 259-290; A. Lommel, *Der 'Cargo-Cult' in Melanesien, ein Beitrag zur Problem der Europäisierung der Primitiveen*, Zeitschr. f. Ethnol., 78, 1953, 1, pp. 17-63; J. Guiart, «Cargo Cult» and political evolution in Melanesia, *Mankind*, IV, 6, 1951, 227-229. Documenti di più recenti manifestazioni di «Cargo-Cult» si rinvencono in: K. O. L. Burridge, *Cargo Cult activity in Tangu*, Oceania, 1954, 4, 241-254 (relativo al distretto di Madang, N. Guinea, Sett.); E. M. Berndt, *A Cargo movement in the eastern Central Highlands of N. Guinea*, Oceania, XXIII, 1952, 1, pp. 40-65; 1952, 2, pp. 137-158; 1953, 3,

fiesta stagionale del raccolto — un Capodanno — fosse il fondamento del culto del taro non è idea che si appoggia sul nulla: anche attualmente, essendo in vigore la nuova religione profetica, il raccolto è festeggiato tra gli Orokaiva in un'atmosfera di solennità religiosa¹ che trova la sua ragion d'essere nel suo stesso oggetto è nella fine del ciclo agrario, mentre in essa gli addentellati col culto profetico restano assolutamente accessori. Pare di poter ragionevolmente concludere che il culto del taro appoggi la forza della sua diffusione su una precedente festività agraria di Capodanno, configurantesi nel ritorno annuo dei morti. Ma Buninia, adattando alle esperienze pagane l'esperienza indiretta di un Regno cristiano predicata dalle Missioni², ha operato nel senso di

pp. 202-234; R. M. Berndt, *Reaction to contact in the eastern Highlands of N. Guinea*, Oceania, XXIV, 1954, 3, pp. 190-228; 4, pp. 255-274; C. S. Belshaw, *Recent history of Mekeo Society*, Oceania, 1951, 1, pp. 4 sgg.; F. C. Kamma, *Messianic movements in western New Guinea*, Internat. Review of Missions, London 1952, 41, 148-160; A. P. Elkin, *Social Anthropology in Melanesia*, 1953, pp. 90, 99 sgg., 101; P. Lawrence, *Cargo cult and religious beliefs among the Garia*, Intern. Archives of Ethnography, 1954, I, pp. 1-20 (distretto di Madang, N. Guinea sett.). Per quanto concerne la comparazione, culti profetici moderni non mancano tra le popolazioni indigene dell'Africa, dove essi hanno tuttavia trovato un terreno particolarmente favorevole in considerazione della diffusione dell'Islamismo da più antica data: cfr. K. Schlosser, *Propheten in Africa*, Braunschweig, 1949. Per l'America cfr. J. Mooney, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux outbreak of 1890*, 14 Ann. Rep. Bureau of Ethnology, Smithsonian Inst., 1892-3, Part 2, Washington, 1896. Vedi oltre, par. 7.

¹ F. E. Williams, *Orokaiva magic*, p. 37.

² Per quanto riguarda la politica culturale delle Missioni verso gli indigeni cfr. Rev. A. Dupeyrat, *Papouasie: histoire de la Mission (1885-1935)*, Paris, 1935; F. E. Williams, *Mission influence in the Keveri of S. E. Papua*, Oceania, 1944, 2, 80 sgg.; I. H. Hogbin, *Native Christianity in a N. Guinea village*, Oceania, 1947, 1, pp. 1 sgg.; A. P. Elkin, *Social Anthropology in Melanesia*, 1953, pp. 6-10: è interessante ciò che l'Elkin osserva circa la natura della propaganda missionaria. « L'opera dei Missionari rimane per la massima parte in superficie rispetto alla vita indigena. Tranne poche eccezioni, i più degli indigeni mantengono le credenze e le sanzioni fondamentali della loro religione originaria; le cerimonie d'un tempo vengono svolte o ricordate segretamente, per essere ripristinate appena l'occasione si presta, o per costituire il nucleo dei Culti delle Merci (Cargo-Cults) in tempi di crisi psicologiche. » (p. 7). Può essere utile osservare come le dichiarazioni di Elkin (1953) concordino pienamente con certe ammissioni di ecclesiastici, risalenti a più e più decenni or sono. Il Rev. Lorimer Fison, a proposito della conversione dei Figiani tra i quali egli operava in qualità di Missionario, nel 1884 faceva le seguenti testuali ammissioni: « Io parlo di accettazione nominale del Cristianesimo non già in senso dispregia-

trasferire il contenuto religioso di un Capodanno originariamente annuale su un piano più ampio, sottraendogli il vincolo stagionale: il culto del taro vale a inaugurare l'era dell'abbondanza, mediante riti nè rigidamente periodici nè stagionali: in ciò sta la rottura con la tradizione. La guida di un profeta-messia è necessaria a realizzare l'intento, poichè soltanto l'indeterminata variabilità della sua ispirazione può sostituire con efficacia la precisa ritmicità dei lavori e dei riposi campestri già preordinata al culto antico. L'esperienza che sottende il culto del taro è quella di un « grande anno »¹, di un'era che ha da avverarsi ogniqualevolta si esegua

tivo verso l'opera dei Missionari, ma semplicemente perchè questa è la verità. Il passaggio dal paganesimo al Cristianesimo di questa tribù (Wainimala, di Figi: sede del culto Nanga) non è altro che « accettazione nominale » in prima istanza. Soltanto alcuni oratori di piazza, in patria, possono parlare di questo passaggio come di una « conversione » di popolo in senso teologico. I Missionari in campo, non parlano certo in termini simili » (Fison, *The Nanga*, JRAI, XIV, 1884, p. 27). Le asserzioni del Fison dovevano restare valide per molto tempo ancora, se a Figi già nel 1895 sono documentati culti profetici (B. H. Thomson, *The Fijians*, 1908, pp. 140 sgg.), e successivamente, in tempi recenti, si svilupparono forme di un nuovo culto profetico e sincretistico. (A. C. Cato, *A new religious cult in Fiji*, Oceania, 1947, 2, pp. 146 sgg.). Il fallimento dell'opera missionaria nelle dichiarazioni degli stessi missionari e parimenti degli antropologi denuncia l'esistenza di problemi di politica culturale cui la Chiesa spesso non ha, coi semplici mezzi religiosi a sua disposizione, potuto efficacemente far fronte. A dimostrare come siano spesso posticci e senza radici gli effetti della propaganda missionaria — se non si accompagnano a trasformazioni strutturali della società — è fulgido esempio quello fornito nel 1941 — allo scoppio della guerra — dalle tribù della Markham Valley (N. Guinea). Quivi le Missioni, tutte luterane, furono chiuse all'inizio delle ostilità e i membri di esse furono internati in Australia come nazisti. Appena chiuse le Missioni, la vita religiosa pagana uscì nuovamente dal chiuso, poichè fino allora aveva conservato una vitalità elandestina. Ecco quanto un indigeno aveva a dire delle sue convinzioni religiose: « Se i Missionari ci chiedevano chi fa crescere gli orti, noi dicevamo — come dicono loro — che è Dio. Ma noi sapevamo che non è Dio: sono le nostre pratiche magiche che fanno crescere gli ignami nei campi. Se noi avessimo sospeso le nostre pratiche, il raccolto sarebbe stato nullo: perciò le eseguivamo nascostamente, ed eravamo sicuri di ottenere un buon raccolto » (K. E. Read, *Effects of the war in the Markham Valley*, N. Guinea, Oceania, XVIII, 2, 1947, p. 114).

Per un problema analogo di politica culturale ecclesiastica, ma verso le popolazioni rurali del mondo « moderno », vedi il mio saggio: *La politica culturale della Chiesa nelle campagne: la festa di San Giovanni*, Società, 1955, I, pp. 64-95.

¹ Il mito del « grande anno » nella storia delle religioni antiche è stato ampiamente illustrato: cfr. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, pp. 83-136.

una festa *kasamba*. In ciò sta la valorizzazione su piano messianico e cosmico dell'antica esperienza del Capodanno indigeno. Il sincretismo evidente in questo culto è comune alle molteplici manifestazioni di culto delle merci in Melanesia: solo che, mentre il prodotto agricolo indigeno rimane ancora al centro del profetismo Orokaiva, nelle altre e più moderne manifestazioni religiose del tipo suddetto esso è soppiantato dalle merci europee. I morti non porteranno più agli indigeni tuberi e frutti vegetali, ma in luogo d'essi e per azione delle più recenti esperienze culturali, porteranno asce e coltelli di acciaio, stoffe e vestiario, carne e tabacco in scatole, pacchi di riso, fucili e altro ancora¹. Con l'arrivo delle merci portate dal mitico bastimento dei morti (cioè dei Bianchi), inizierà l'era nuova, si avvererà il Regno cristiano sincretisticamente rivissuto dai nativi nella forma datagli dalle loro complesse esigenze di cibi merci e libertà. Altre volte i profeti del nuovo culto insegnano all'opposto la necessità di distruggere tutte le merci e la moneta degli europei, di ritornare alle usanze e ai lavori tradizionali, ripristinando i riti religiosi soffocati dall'azione dei Missionari: è anche questo un modo — opposto nelle tecniche più che nella sostanza — di fondare religiosamente un'era di agiatezza e benessere. Il contenuto irredentistico — da altri impropriamente detto « nazionalistico » — è una delle note dominanti di tutti i culti moderni, quale che ne sia la dottrina profetica particolare².

¹ P. Lawrence, *Cargo cult and religious beliefs among the Garia*, International Archives of Ethnography, 1954, I, p. 1.

² Per il contenuto antieuropeo dei nuovi movimenti religiosi, per il loro significato politico e irredentista, vedi A. P. Elkin, *Social Anthropology in Melanesia*, 1953, pp. 154-5. L'autore sottolinea come un'analisi approfondita del valore di questi movimenti si mostri tutt'altro che incoraggiante per gli amministratori, poiché essa è destinata a porre in luce la coscienza sempre più desta delle comunità indigene, verso l'esigenza di autogovernarsi, mentre oggi l'amministrazione è costretta ad adottare la politica del « lasciare in pace i cani che dormono », fin quando essa può valere. Vedi anche per questo aspetto del problema: J. Guiart, *Forerunners of Melanesian Nationalism*, Oceania XXII, 2, 1951, 81-90; C. S. Belshaw, *The significance of modern cults in Melanesian development*, « The Australian Outlook », IV, 3, 1950, 116-125; J. Poirier, *Les mouvements de libération milithyque aux Nouvelles Hébrides*, Journal de la Société des Oceanistes, V, 5, Dec. 1949; Annette Rosentiel, *Longterm planning: its importance in the effective administration of social change*, « Human Organization », 1954, 2, pp. 5-10; H. I. Hogbin, *Experiments in civilisation*, 1939, pp. 125-139; T. Bodrogi, *Colonization and religious*

Una esemplificazione di alcuni di tali movimenti religiosi basti al fine di una maggiore concretezza. A Buka nelle Salomone sorse nel 1931-32 un culto delle merci, i profeti del quale predicavano un imminente diluvio — che avrebbe distrutto gli uomini bianchi — seguito dall'arrivo di una nave carica di ogni sorta di beni. La gente di Buka doveva allestire un magazzino adeguato per ricevere le merci attese; ogni resistenza da parte della polizia coloniale doveva respingersi. La nave sarebbe giunta allorché gli indigeni avessero finito le scorte di viveri. Pertanto, in attesa del prodigioso evento, si abbandonarono i lavori agricoli. I capi del movimento furono arrestati, ma il movimento continuò¹.

Nel movimento si scorgono chiaramente congiunti il motivo mitico della fine dei Bianchi — rappresentanti di un'epoca di soggezione — e l'altro tema dell'inizio di un'era caratterizzata da un'incalcolabile abbondanza di beni. Nel 1934 il fermento si ripeté nella medesima località sotto l'influenza di un nuovo profeta, Sanop, che predicava simili eventi, e indusse a distruggere la scorta di maiali, oltrechè ad abbandonare i campi nell'attesa messianica. Sanop si presentava come ispirato dall'apparizione del profeta Pako, suo predecessore; secondo lui all'arrivo della nave i morti sarebbero tornati fra i vivi: pertanto gli indigeni attendevano ad offrire onori alle tombe degli antenati. Anche Sanop venne arrestato².

A Tanna, nelle Nuove Ebridi, nel 1940 il profeta Manehevi,

movements in Melanesia, « Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae », Budapest, II, 1951, 1-4, pp. 250-290: l'autore affronta in pieno il problema del colonialismo e del rinnovamento di coscienza politica degli indigeni, all'infuori di ogni pregiudizio o interesse amministrativo-politico, che alcune volte inquina di fatto la pura considerazione scientifica dei fenomeni in questione: come esempio di aberrazioni del genere si prenda il saggio di S. H. Roberts, *Population problems of the Pacific*, London, 1927, dove l'autore parte dal convincimento di una « corruzione insita nella razza Polinesiana », di una « crudeltà dei primitivi » di « tendenze originarie a ogni sorta di turpitudini » (pp. 28-32, 58-62), e ritiene di giustificare così — a suo modo — il fenomeno dello spopolamento indigeno, che tanta parte ha nella determinazione delle crisi psichiche preposte ai movimenti di liberazione religiosa.

¹ « Report to the Council of the League of Nations on the Administration of the Territory of N. Guinea », Canberra, 1933-4, 1934-5; G. Eckert, *Prophetentum in Melanesien*, Zeitschr. f. Ethnol., 60, 1937 (1938), pp. 138-9.

² G. Eckert, *Prophetentum in Melanesien*, Zeitschr. f. Ethn., 1937, p. 138.

che si diceva il rappresentante di uno spirito sovrannaturale dallo pseudonimo di John Frum, fece numerosi proseliti predicando l'avvento di un'imminente trasformazione dell'isola e delle condizioni degli abitanti: eterna giovinezza e abbondanza sarebbero venute tra loro, ma ciò si sarebbe avverato dopochè gli Europei fossero stati cacciati, e ogni moneta da loro importata, fino all'ultimo penny, fosse stata distrutta o restituita ai portatori. Gli indigeni avrebbero dovuto ripristinare le cerimonie, le danze, la poliginia, l'uso del kava, che i Missionari Presbiteriani avevano abolito. Si susseguirono vari profeti del medesimo culto, successivamente arrestati o rinchiusi in manicomio. Uno di questi fu bandito a Malekula, ma il prigioniero riuscì a far proseliti fra gli abitanti. Il culto John Frum ebbe varie riprese, dal 1941 al 1943, al 1947, e nel 1952 esso era tuttora di così gran diffusione per tutte le isole del gruppo, Ambrym, Paama, Epi e Pentecoste, che la polizia amministrativa, mutando politica, si decideva a rilasciare i capi prigionieri¹. Tra le conseguenze del movimento v'è la diserzione, da parte degli indigeni, della Chiesa Presbiteriana, il ritorno alla vita pagana, già forzatamente soffocata dalle Missioni, le quali però non provvidero a fornire le basi adeguate per un possibile rinnovamento culturale e strutturale della società. La profetia annunciava che John Frum, lo spirito sovrannaturale, sarebbe finalmente venuto fra gli uomini apportatore — lui in persona — di un'età dell'oro nella quale senza fatica ogni bene materiale si sarebbe trovato a disposizione degli indigeni, essendo i Bianchi definitivamente allontanati. A parte il significato di rivolta contro le speculazioni mercantilistiche fatte dai bianchi a spese degli indigeni, in ispecie nello sfruttamento e nella preparazione del copra² — rivolta che si riflette nel motivo mitico dell'abolizione della moneta europea —, a parte anche l'ostilità manifesta contro l'incomprensione della Chiesa Presbiteriana verso i problemi vitali

¹ Jean Guiart, *John Frum Movement in Tanna*, Oceania, XXII, 3, 1952, pp. 165-177; *Forerunners of Melanesian nationalism*, Oceania, 1952, 2, pp. 81-90; R. P. Patrick O' Reilly, *Prophétisme aux Nouvelles Hébrides: le Mouvement Jonfrum a Tanna (1940-1947)*, « Le Monde non Chrétien », N. S. 1949, 192-208; J. Poirier, *Les mouvements de Libération Mythique aux Nouvelles Hébrides*, Journal de la Société des Océanistes, V, N. 5, Dec. 1949.

² Guiart, *John Frum Movement in Tanna*, Oceania, XXII, 3, 1952, p. 174.

della vita indigena¹, il movimento esprime ancora una volta il mito di rinnovamento rigenerativo alla fine di un'epoca, l'avvento di beni impensati portati da uno « spirito » che si presenterà fra gli uomini: ci si riconosce il tema mitico della paligenesi annua calendariale, propria delle civiltà Melanesiana fuori ancora da ogni influsso cristiano.

Se nella profezia di John Frum un essere di natura personale ha preso il luogo dei morti che tornano a fine d'anno, il profeta Tokerau di Milne Bay (Massim, N. Guinea) aveva annunciato nel 1893 l'autentico « Capodanno » e la vera « festa dei morti » di un'era cosmica, rinnovatrice della civiltà *ab imo*. Il messaggio di Tokerau conteneva l'annuncio di un terrificante cataclisma — eruzioni vulcaniche, terremoti, inondazioni — che avrebbe prodotto la fine di chiunque non seguisse il credo profetico: ma subito dopo un cambiamento di vento avrebbe portato — da sud-est — di nuovo il bel tempo, e gli orti si sarebbero tosto riempiti di ignami e di taro, gli alberi si sarebbero caricati di frutti; sopra una nave sarebbero giunti gli spiriti dei morti in visita ai familiari; con il loro arrivo avrebbe avuto inizio l'era dell'abbondanza². La regola da seguire per i fedeli del culto era di rifiutare di usare qualsiasi oggetto di fattura europea. Il nuovo mito messianico riplasma entro una cornice apocalittica di preta influenza cristiana, la pagana festa agraria di fine d'anno. I suoi motivi più tipici, — l'avvento della stagione asciutta coi venti di sud-est, il raccolto degli orti, il ritorno degli spiriti, l'avvento dell'abbondanza — tutti si rinnovano in un mito sincretistico il quale lascia clamorosamente scoprire le sue origini sociali ed agrarie.

¹ I Missionari Presbiteriani, partendo dal convincimento di una inferiorità innata degli indigeni, ne trascuravano i reali bisogni culturali, insistendo e richiamandoli sistematicamente all'unico obbligo di « pregare, pregare, pregare; e cantare, cantare, cantare! » (Guiart, *op. cit.*, p. 172). La motivazione soggiacente del movimento consiste, dice bene il Guiart, in un desiderio di educazione; nulla gli indigeni potevano dalle Missioni apprendere che elevasse il livello della loro vita economica (*loc. cit.*). Il problema di una necessaria graduale educazione mediante apprendimento pratico dei processi mentali di causalità propri della civiltà moderna, è intravvisto da Annette Rosenstiel (*Long-term planning...*, « Human Organization » 1954, 2, pp. 5-10).

² E. W. F. Chinnery-A. C. Haddon, *Five new religious cults in Br. N. Guinea*, *Hibbert Journal*, 1917, pp. 458-460; *Annual Report of British N. Guinea* 1893-94; C. W. Abel, *Life in N. Guinea*, London, 194-114.

Il motivo dei morti che tornano nel gran giorno del rinnovamento del mondo, apportatori di ogni sorta di beni, riappare al centro del messaggio mandato dai profeti Wageba, Anu e Sagaukus di Sabai (Torres Strait) nel 1914, noti comunemente come i « generali ». Essi ordinarono ai loro seguaci di rallentare il lavoro degli orti e di recarsi insieme al cimitero per pregare i morti, possessori di ogni bene, che volessero ritornare e provvedere per loro: un giorno un grosso vascello sarebbe apparso sulla spiaggia dell'isola, carico di spiriti di morti, latori di denaro, vesti, farina, asce, coltelli: di tutti quei beni che — nella dottrina dei profeti — originariamente appartenevano in pari misura a indigeni ed Europei, ma che questi ultimi abusivamente avevano sottratto agli indigeni. Allora avrebbe avuto origine l'era della giustizia e della uguaglianza¹.

I morti erano attesi anche nel movimento della « follia » dei Vailala perchè essi, incarnati nei bianchi, giungendo su una nave o — secondo altra versione — su un aeroplano, avrebbero portato gran quantità di prodotti europei: la gente doveva astenersi dal lavoro preparando una gran festa e accumulando ampie offerte di frutti vegetali per gli spiriti; questi avrebbero consumato le offerte allestite su piattaforme speciali. Gli stessi profeti del culto avevano tratto ispirazione dagli spiriti dei morti, ed insegnavano l'abolizione di tutti i riti e oggetti sacri tradizionali². Ma a ben considerare elementi e struttura del mitico arrivo dei morti, con il congiunto tabù di lavoro, l'offerta su piattaforme, il pasto degli spiriti, la grande festa, noi vediamo quanto intimamente in realtà — contro l'apparente iconoclastia — i riformatori restassero abbarbicati alla tradizione culturale precedente coi suoi più salienti caratteri. Tutti gli elementi rituali suddetti appartengono in origine alla grande festa agraria di Capodanno³. Proprio il rito festivo di Capodanno trovava nella loro dottrina una nuova valorizzazione,

¹ E. W. Chinnery-A. C. Haddon, *Five new religious cults of British New Guinea*, Hibbert Journal, April 1917, pp. 460-463.

² F. E. Williams, *Vailala madness in retrospect*, in: *Essays presented to C. G. Seligmann*, London, 1934, pp. 370 sg.; L. P. Mair, *Australia in New Guinea*, London, 1948, p. 64.

³ V. Lanternari, *L'annua festa Milamala dei Trobriandesi: interpretazione psicologica e funzionale*, Riv. di Antropologia, 1955.

come modello ed insieme pratico avvio a quella desiata epoca rigeneratrice, vera ipostasi sincretistica del puro Capodanno pagano. Nè fra l'antica esperienza religiosa del ritorno dei morti « in massa » e le recenti aspettative messianiche v'è un nesso soltanto occasionale. Le analogie visibili fra le due forme di religione non toccano di esse elementi soltanto marginali o accessori. Il nucleo stesso delle due formazioni religiose — una antica e l'altra moderna — è rimasto integro e insomma è passato immutato dall'una all'altra. Il movimento dei Vailala ha profondamente influenzato l'ideologia delle tribù Orokolo, e anche se i promotori delle sue prime fasi sono estinti da tempo, un'idea ritorna con insistenza e a più riprese si affaccia fra le stesse tribù, in tempi anche recenti: è ancora e sempre l'idea di un arrivo dei morti in massa, sulla riva del mare. Nel 1936 la costa fu pavesata di vessilli festosi nella zona di Arihava, perchè corse voce che i morti sarebbero giunti. Sono — come osserva il Williams — i guizzi di una fiamma che sembra talvolta addirittura estinta, ma è solamente sopita, e si riattizza a intervalli, perfino nelle tribù che al movimento più antico furono sorde¹.

Il diluvio e il ritorno dei morti formano il contenuto del messaggio enunciato da Ronovuro, profeta di Spirito Santo (Nuove Ebridi) nel 1923: i morti dovevano sbarcare nell'isola da un bastimento carico di riso e altre merci: ma siccome gli Europei ostacolavano — secondo il profeta — l'arrivo dei morti e delle ricchezze, gli abitanti dietro la guida del capo religioso insorsero al grido di « Santo ai Santoani! », e una vittima venne prescelta fra gli Europei, nella persona del piantatore Clapcott rimasto ucciso nella sollevazione². Ma nella stessa Spirito Santo le radici del culto profetico erano profonde. Ivi già nel 1908 si era avuto un primo eccidio (di Graig); il movimento, ripreso con l'eccidio di Clapcott nel 1923, si riaccese di nuovo nel 1937, e ancora col cosiddetto « culto nudista », nel 1947: sempre il tema centrale è dato dall'attesa di una nave portatrice di beni³. Nella pur caotica,

¹ F. E. Williams, *Drama of Orokolo*, Oxford, 1940, pp. 123-4.

² Rev. E. Raff, *Appendix*, in: F. E. Williams, *Orokaiva magic*, p. 100.

³ J. Guyart, « Cargo Cults » and political evolution in Melanesia, *Mankind*, IV, 6, 1951, pp. 227-8.

illogica, financo tragica condotta degli indigeni, al di sopra di ogni considerazione astrattamente umana troppo facile e superficiale, qualche studioso ha saputo intravedere in queste e simili manifestazioni di urto fra civiltà contrapposte, il segno di un problema vasto e immanente, che non si risolve nella punizione o nella repressione di singoli atti, tanto meno in una semplicistica deplorazione, ma impone una giustificazione storico-culturale, sulla quale si basi l'azione di una politica culturale illuminata. R. R. Marett offre un cospicuo esempio di consapevolezza scientifica al riguardo, che merita di essere tenuto in considerazione. I culti religiosi di liberazione costituiscono secondo il Marett « un salutare sintomo di vitalità presso genti che sono per lo più disposte a soccombere totalmente al tedio della vita, sotto il peso di un eccessivo lavoro e della mancanza di sollievo che il nostro dominio su di loro necessariamente impone »¹. Andreas Lommel recentemente, in un saggio che è il più completo e il più ricco di riflessione e acume in tutta la letteratura dei culti profetici, ha indicato con molta giustezza il significato rinnovatore di questi culti, vedendo in essi un segno di fermento vitale che — noi aggiungeremo — è degno della massima considerazione da parte di una civiltà umanistica e democratica come vuol essere quella Occidentale. « Gli uomini volevano vivere come avevano vissuto i loro antenati. Oramai questa rappresentazione è... perduta. Il nuovo modello è costituito dai ' Bianchi '. Ormai gli indigeni intendono vivere come vivono i Bianchi pur senza di essi »². « Lo sguardo — è ancora il Lommel che scrive — non è più volto verso il passato, ma verso il presente » (*Der Blick ist nicht mehr in die Vergangenheit gewandt, sondern in die Gegenwart*)³... « Bisher nahmen die Eingeborenen mit einer gewissen traditionellen Passivität der Verhältnisse ihrer Umwelt als gegeben an.... Die Vitalität der Eingeborenen richtet sich... auf das Eindringen in eine andere grössere Umwelt »⁴. È un mondo minore che volgesi a impadro-

¹ R. R. Marett, introduz. a Williams, *Orokaiva magic*, 1928, p. XI.

² A. Lommel, *Der « Cargo-Cult » in Melanesien*, Zeitschr. f. Ethnol., 1955, p. 57.

³ A. Lommel, *op. cit.*, p. 57.

⁴ A. Lommel, *op. cit.*, pp. 57-58.

nirsi di un più grande mondo di idee. C'è solo una correzione da fare — mi sembra — al commento del Lommel: lo sguardo degli aborigeni comincia ad essere volto addirittura verso il futuro.

Dell'importanza e della complessità dei problemi politico-amministrativi connessi con i culti di liberazione in Melanesia, quanto abbiamo detto sia un indice: non spetta a noi in questa sede di porre nella debita luce questi problemi.

Si è visto come uno dei lineamenti più caratteristici dei nuovi culti profetici sia il tabù di lavoro, elevato ad una suprema significazione cosmica: soltanto se ci si astiene dal lavoro degli orti, verrà la grande era, coi suoi immensi benefici per tutti. Così, a suo luogo, vedemmo come, soltanto astenendosi dal lavoro nel mese — o periodo — di festa a Capodanno; l'anno che inizia sarà foriero di un prodotto abbondante¹. Un altro elemento di Capodanno proiettato in prospettiva cosmica nel mito dell'era dell'oro, è — insieme col tabù di lavoro — il raccolto degli orti: l'abbiamo veduto come elemento centrale nella dottrina del profeta di Milne Bay: lo ritroviamo presente in un culto profetico d'imprecisa località in Melanesia, riportato dall'*Anthropological Report* per l'anno 1933-1934². Dopo un periodo prolungato di tenebre e violenti terremoti, sarebbe pervenuto — come rivela la profezia in questione — un vascello carico di cibi in scatole; nel medesimo tempo un enorme raccolto sarebbe stato dato dagli orti, e una grande festa con un banchetto collettivo sarebbe stato tenuto dagli abitanti.

Il tema del mitico ritorno dei morti alla fine dell'età attuale e all'inizio di un'età di abbondanza, sta al centro della profezia annunciata dal profeta Marafi, il quale operò nel 1933 nella regione di Ega, Lebron, Indania (Markham Valley, Golfo di Huon, N. Guinea ex tedesca). Questo profeta dicendosi in rapporto con Satana, da cui egli avrebbe ricevuto il potere, sarebbe andato a visitare il regno dei morti, e da essi avrebbe saputo che sarebbero ritornati ben presto tra i vivi, l'indomani di un cataclisma cui sarebbero sfuggiti soltanto i seguaci del profeta stesso: i morti avrebbero portato agli

¹ V. Lanternari, *L'annua festa Milamala dei Trobriandesi: interpretazione psicologica e funzionale*, Rivista di Antropologia, Roma, 1955.

² G. Eckert, *Prophetentum in Melanesien*, Zeitschr. f. Ethnol. 1937, p. 139.

uomini riso, carne, armi ed altro. Nessun bisogno ci sarebbe più stato di coltivare la terra, da allora in avanti. Intanto per seguire il credo profetico bisognava abbandonare il lavoro organizzato dagli Europei nelle piantagioni o nelle miniere. Marafi venne arrestato¹. Il suo messaggio rivela la rifusione delle antiche esperienze e dei motivi mitici tradizionali — ritorno periodico dei morti, connesso avverarsi dell'avvento di cibi², viaggio del mago nel regno dei defunti — con i temi polemici della predicazione missionaria quale il tema di Satana e dell'ispirazione diabolica, nonchè il motivo della risurrezione dei morti unito con quello di un apocalittico cataclisma universale. Vale la pena di sottolineare come certi motivi della propaganda religiosa cristiana trovassero un terreno straordinariamente propizio alla loro diffusione in virtù di motivi religiosi tipicamente tradizionali e pagani, apparentemente somiglianti nella forma, ma di valore e funzione nettamente diversi: primo fra questi il tema summenzionato del ritorno dei morti, nucleo dell'esperienza religiosa pagana di una festa agraria dell'anno.

Anche tra i Mekeo (Cape Possession, N. Guinea, Golfo di Papua) un culto profetico si diffuse recentemente (1942) ad opera di una donna, Filo, che per ispirazione avuta da un sogno predicò con gran seguito di credenti, l'arrivo di un vascello mandato dai morti con merci e cibi di ogni qualità, che finora i bianchi avrebbero abusivamente sottratto agli indigeni; fenomeni di possessione collettiva accompagnarono l'attesa messianica della folla³.

Ma il tema della nave che riporta sulla terra i morti, tema che abbiamo ormai riconosciuto come il più significativo ai fini dell'analisi storico-culturale retrospettiva di questi culti Melanesiani, è comune ad altri culti particolari. I Marindanim della N.

¹ G. Eckert, *Prophetentum und Kulturwandel in Melanesien*, Baessler Archiv, 1940, I, 29.

² È evidente come le armi portate dai morti stiano a rappresentare l'elemento politico e rivoluzionario della profezia di Marafi, sincretisticamente aggiunto al tema originariamente agrario e religioso del raccolto, mentre il riso, le carni e le altre merci rappresentano l'apporto della ormai decisiva esperienza di contatto coi bianchi, in una società che in origine conosceva soltanto l'esperienza di un prodotto annuo degli orti.

³ Cyril S. Belshaw, *Recent history of Mekeo Society Society*, Oceania, XXI, 1, 1951, pp. 5-8.

Guinea Olandese meridionale vedendo apparire le navi della flotta reale olandese, credevano si trattasse di navi venute dal paese dei morti per fare raccolta di noci di cocco¹. Il ritorno dei morti portatori di alimenti e ricchezze era atteso nel 1933 da Upikno, profeta di Gitua (Finschhaven, N. Guinea) e dai suoi seguaci: con i morti sarebbe venuta per i mortali una vita di durata inestinguibile². Il profeta di Elap-Solop (distretto di Finschhaven), nel 1935, diceva di essere in comunicazione con i morti e prometteva ai seguaci ricchezza e benessere³. Negli anni 1937-38 un profeta, Mambu, annunciava agli indigeni del distretto di Bogia (N. Guinea) l'arrivo dei morti e il mutamento radicale delle condizioni di vita. I Bianchi avevano sfruttato fino allora l'opera degli indigeni. Ora sarebbe venuta la rivalsa. I morti, dimoranti entro il vulcano Manam, sarebbero gli alleati degli indigeni nell'opera di redenzione. I morti avevano fabbricato, stando nelle lontane terre dei Bianchi e assumendo il loro aspetto, le merci; le avevano via via incassate e spedite per nave in Nuova Guinea, per gli indigeni. I Bianchi all'arrivo staccavano il vero e giusto indirizzo, sostituendolo con l'indirizzo loro proprio. L'abuso perpetrato dai Bianchi ora sarebbe sventato: i morti avevano radunato ingenti quantità di merci dentro la loro dimora vulcanica. Al loro prossimo giungere, avrebbero portato ogni cosa ai nativi. L'insegnamento si volge oltrechè contro i Bianchi, contro i piantatori, il governo e le Missioni⁴. I temi politico-sociali sono pure qui così intimamente intrecciati con i temi mitico-religiosi, da formare un'unità. Il fatto è che il mito e la religione null'altro esprimono se non i bisogni vitali della società.

Quanto il culto tradizionale dei morti ha permeato oramai il culto nuovo delle merci europee, si lascia scorgere anche in certi casi del tutto recenti registrati da Raymond Firth a Tikopia, nelle Salomone, ove si ha una civiltà nettamente Polinesiana. Che il

¹ H. Nevermann, citato in: G. Eckert, *Prophetentum in Melanesien*, Z.f.E., 1937, p. 139.

² G. Eckert, *Prophetentum und Kulturwandel in Melanesien*, Baessler Archiv, 1940, 1, p. 31.

³ G. Eckert, *op. cit.*, 1940, p. 30.

⁴ G. Höltker, *Die Mambu-Bewegung in Neuguinea, ein Beitrag zum Prophetentum in Melanesien*, Annali Lateranensi, V, 1941, pp. 186-191.

notevole grado d'integrazione culturale vigente a Tikopia non sia elemento inibitivo rispetto al fiorire di movimenti e atteggiamenti del genere dei Cargo-Cult è dimostrato da ciò che segue. Nel 1952 i Tikopiani espressero al Firth un diffuso sentimento di attesa che li teneva in fermento. Essi « sapevano » che uno dei loro, un certo Pa-fenumera, morto da vari anni, avrebbe presto dovuto inviare un carico di merci; questo sarebbe venuto dal mare. Pa-fenumera aveva avuto in vita rapporti coi Bianchi: da questi ultimi egli avrebbe ottenuto le merci da spedire ai connazionali: Le « merci di Pa-fenumera » erano attese con ansia. Si tratta di un incipiente autentico culto delle merci¹, con la sua nota distintiva, data dal legame con l'escatologia tradizionale.

Altra occasione fu quella offerta da una notizia radiofonica, captata da qualche indigeno alla radio della Missione. Essa annunciava un'imminente tempesta nel mare delle Salomone. Un'apocalittica attesa della fine del mondo fu la reazione, e gli indigeni si apprestarono a raccogliere grosse quantità di prodotti dai campi al fine di allestire una gran festa prima della fine del mondo². Nuovamente vediamo apparire il tema della gran festa, proiettato in un evento catastrofico o rigeneratore del mondo: è il tema della festa di fine d'anno, colorato però di una nuova valenza datagli dal sincretismo apocalittico.

Del resto anche in altri culti profetici i morti stanno in speciale rapporto col profeta. A Kadavu Levu (gruppo delle Figi) il profeta Kelevi Nawai, proclamandosi « vascello di Cristo », fondava nel 1942 un movimento sincretistico basato sostanzialmente sul culto della sua persona. Predicava per i suoi seguaci l'immortalità; svolgeva pratiche magiche di guaritore; vantava di saper far rivivere i morti (se non riusciva, ciò era dovuto all'opera di uno spirito maligno); conviveva con ragazze prescelte, le « Rose della vita »; aveva composto una sorta di canone o « libro sacro », che gli fu sequestrato dalla polizia. Kelevi Nawai riuscì di fatto a distogliere dalla Chiesa Metodista, convertendo a sè, la quasi

¹ R. Firth, *The theory of Cargo Cults: a note on Tikopia*, Man, Sept. 1955, 142.

R. Firth, *op. cit. ibidem.*

totalità degli indigeni¹. Se centro del suo credo era il richiamo a Dio, a Gesù Cristo, al Regno, tuttavia nota particolare di esso era nel fatto che egli vantavasi di *poter evocare i morti*². Si vede pertanto come, pur in manifestazioni profetiche assai vicine — per quanto scismatiche o settarie — al credo cristiano, il tema della resurrezione o del ritorno dei morti permanga esplicito, o sia tutt'al più — in certi casi — definitivamente sostituito dal tema dell'avvento di Cristo apportatore di un'età di benessere. Di questi culti³ si individuano ugualmente bene i caratteri e il fondamento strettamente pagani. Una delle caratteristiche maggiormente diffuse è data dalle manifestazioni di isterismo collettivo: esso rinviene anche nel suddetto culto di Figi⁴.

3) Diffusione dei culti profetici.

I movimenti religiosi di liberazione in Melanesia seguono una via di diffusione che ne indica palesemente la provenienza non solo, ma soprattutto la natura della esperienza indigena che ne ha determinato la nascita. Fin da quando si verificarono i primi arrivi di navi europee portanti grossi carichi di merci, gli abitanti delle zone costiere della N. Guinea e di tutte le isole minori furono sottoposti a un'esperienza nuova e traumatica. La guerra, l'ultima specialmente, ha intensificato e reso più viva che mai siffatta esperienza. Gruppi di bianchi in numero sempre crescente erano visti discendere da ignoti vascelli, scaricando casse di impensabili oggetti. Il Cargo-Cult nasce come reazione all'esperienza di arrivi di navi europee. La sua nascita è legata in sè stessa alla presenza di posti d'approdo, e in definitiva alla natura marittima dei territori. Ma nelle zone interne dei Central Highlands della N. Guinea i mo-

¹ A. C. Cato, *A new religious cult in Fiji*, Oceania, XVIII, 2, 1947, pp. 146-155. Il culto era vivissimo ancora nel 1947.

² A. C. Cato, *op. cit.*, pp. 155-6.

³ A. Lommel raccoglie una lunga serie di culti in cui il tema del ritorno dei morti è — a quanto pare — assente, o non documentato (*Der 'Cargo Cult' in Melanestien*, Z. f. E., pp. 21-25, 30, 31-46 (*passim*)).

⁴ A. C. Cato, *op. cit.*, p. 131.

vimenti culturali di liberazione sorsero solo più tardi, poichè solo dal 1930 cominciarono quivi, con il ritardato contatto europeo, gli « arrivi miracolosi » di merci¹. Non per nulla la fisionomia dei movimenti profetici delle zone montane è legata all'elemento « aeroplano »: qui non navi, ma aeroplani sono annunciati dai profeti come apportatori dell'attesa abbondanza². C'interessa particolarmente puntualizzare l'esperienza vissuta dagli indigeni, al momento del primo arrivo di un apparecchio aereo — con le merci e coi bianchi — quale è stata ricostruita dal Berndt sui resoconti diretti di indigeni. Nel 1930 gli indigeni degli Altipiani Centrali (zona orientale) udirono per la prima volta il rombo di un aeroplano; terrorizzati, si prostrarono al suolo fin quando non fu passato, per paura di essere uccisi qualora alzassero il volto. Appena levatisi, un sacrificio fu indetto agli spiriti dei morti con l'offerta di grasso di maiale versato al suolo, perchè pervenisse ai morti³. Inoltre tutti si copersero il corpo e il capo di foglie protettive contro i mortiferi influssi provenienti dall'oggetto veduto. La straordinarietà e drammaticità dell'esperienza così provata, presto seguita da altre analoghe, dava la convinzione agli indigeni che un'era nuova aveva avuto inizio per loro, specie quando furono visti scendere i bianchi con le merci moderne dagli apparecchi. Orbene, la condotta cerimoniale degli abitanti, le foglie di « croton » scelte per protezione, l'offerta eseguita, ripetono esattamente il comportamento tradizionale delle grandi feste annue del raccolto e dei morti⁴. Come si esprime il Berndt, « i bianchi furono incorporati nello schema di credenze preesistente, come « benevoli spiriti » che potrebbero anche, conformemente al modo proprio degli spiriti, diventare malevoli, se le debite precauzioni

¹ M. Leahay-M. Crain, *The Land that time forgot, adventures and discoveries in New Guinea*, London, 1937.

² R. M. Berndt, *A Cargo movement in the Eastern Central Highlands of N. Guinea*, Oceania, XXIII, 1, 1952, pp. 40-50; L. P. Mair, *Australia in N. Guinea*, London, 1949, pp. 29, 35, 37, 65; per il « cargo-cult » nei Central Highlands v. anche: J. Nilles, *The Kuman of the Chitbu Region, Central Highlands N. Guinea*, Oceania, XXI, 1, 1950, pp. 64-5.

³ R. M. Berndt, *Oceania* XXIII, 1, 1952, p. 50.

⁴ Per quanto riguarda l'uso delle foglie di « croton » a scopo di protezione magica nei riti annui del raccolto, vedi A. Riesenfeld, *Fruchtbarkeitsriten in Melanesien*, Intern. Archiv. f. Ethnol., 37, 1939, 1-2, pp. 1-30.

mancessero nei loro riguardi »¹. Tuttavia sfuggiva anche al Berndt, all'infuori del legame generico con le più antiche e tradizionali credenze, il nesso inequivocabilmente preciso con la esperienza del ritorno dei morti pertinente al Capodanno pagano. I Bianchi che scendono dall'aeroplano e che portano merci per l'innanzi ignorate, sono i morti che tornano, per le tribù degli Altipiani Centrali, così come lo sono per le tribù costiere i Bianchi che scendono dalla nave. Per gli indigeni l'era cosmica inizia, in quanto l'evento di cui essi hanno avuto esperienza è un evento di eccezionalità e drammaticità che non trova confronti nella vita tradizionale se non nell'emozionalità legata all'originaria cerimonia annuale di fine lavoro portata al diapason e trasferita nella cornice di irripetibilità che obiettivamente gli spetta. Sotto una luce del genere acquista significato da un lato l'intensità emozionale propria dei culti profetici, accompagnati nella gran parte da fenomeni di possessione collettiva, da un altro lato la particolare configurazione dei miti messianici e millenaristi che ne sono una caratteristica dominante. Il rapporto culturale che si è venuto a impiantare tra Bianchi e indigeni dal momento della prima discesa di un Bianco dalla nave o dall'aeroplano, è rimasto improntato nell'ideologia scaturitane, all'impressione violenta e all'emozione sconcertante di un contatto repentino e miracoloso, proiettato definitivamente nel mito del « millennio » o « grande anno », atteso come imminente: il « grande anno » sarà l'età nella quale i beni portati dai Bianchi diverranno possesso esclusivo degli indigeni o, secondo i casi, saranno giustamente ripartiti tra loro e i Bianchi. Gli indigeni degli Altipiani centrali preparano una gran festa per accogliere gli spiriti dei morti che verranno, allestiscono una grande casa-magazzino nella quale saranno ammucchiate le « merci » che i morti porteranno², piattaforme vengono erette, su di esse sono dispiegate le offerte vegetali e di maiali, destinate agli « spiriti »; molti sognano l'arrivo dei morti e li invitano a entrare nelle case³, mentre la comunità entra in quella particolare condizione psichica che provoca in ciascuno una

¹ R. M. Berndt, *op. cit.*, Oceania, I, 1952, p. 52.

² R. M. Berndt, Oceania, XXIII, 1952, I, pp. 53-54, 59-65.

³ R. M. Berndt, *op. cit.*, p. 59.

crisi convulsiva del tutto analoga a quella che si verifica nei seguaci del culto del taro Orokaiva o nella « follia » dei Vailala e altri movimenti consimili¹. Alcuni individui costruiscono financo un sentiero dal cimitero al « magazzino » delle future merci, come strada degli « spiriti »². Il movimento in questione trovava il suo acme dopo il 1947 nella regione tra Mt. Hagen e il Markham River (N. Guinea già tedesca), propagandosi gradualmente alle regioni adiacenti in forme del tutto analoghe³, attraverso fasi alternanti di attesa e disinganno, di tensione e abbandono. Ma qualunque sua manifestazione accentravasi nell'idea dei morti che stanno per giungere con le loro mercanzie miracolose⁴. Nel 1953, all'epoca dell'ultimo rilievo dal Berndt eseguito sul luogo, il movimento era tuttora in pieno vigore, trasmesso dall'uno all'altro profeta⁵. In molteplici casi gli abitanti nell'incalzante attesa dell'arrivo dei morti, sono corsi ad allestire speciali aeroporti, decorandoli a festa mentre più volte il lavoro degli orti veniva obbligatoriamente sospeso⁶ rinnovando ancora, ma nel clima di una cosmica trasfigurazione, l'antico tabù di lavoro del Capodanno, vigilia della stagionale abbondanza.

Analoghi movimenti religiosi si sono verificati a Figi⁷, nella N. Caledonia⁸, a Malaita nelle Salomone⁹, e ancora fra i Papuani

¹ R. M. Berndt, *op. cit.*, p. 57.

² R. M. Berndt, *op. cit.*, p. 62.

³ R. M. Berndt, *Oceania*, XXIII, 1952, 2, pp. 137-158; 1953, 3, pp. 202-234.

⁴ R. M. Berndt, *Reaction to contact in the eastern Highlands of N. Guinea*, *Oceania* XXIV, 1954, 3, p. 191.

⁵ R. M. Berndt, *Reaction to contact...*, *Oceania*, XXIV, 1954, 3, pp. 190-228; XXIV, 1954, 4, pp. 255-274.

⁶ L. P. Mair, *Australia in New Guinea*, London 1949, p. 65.

⁷ R. Asmis, *Die Farbigenpolitik der Briten auf den Fidji Inseln*, *Kol. Rundschau*, 1938, XXIX, p. 84; A. C. Cato, *A new religious cult in Fiji*, *Oceania*, 1947, 2, 146-156.

⁸ M. Leenhardt, *Notes d'Ethnologie Calédonienne*, Paris, 1930, p. 44; A. Lommel, *Der 'Cargo Cult' in Melanesien*, *Zeitschr. f. Ethnol.*, 1953, p. 36.

⁹ A. B. Lewis, *The Melanesians*, Chicago, 1945, pp. 37 sg. A Santa Ysabel e isole attigue un movimento religioso rivoluzionario sorse nel 1930, dietro l'azione di un missionario il quale incoraggiava gli indigeni a richiedere un « seggio » e delle « norme » favorevoli nel Consiglio: l'invito interpretato a suo modo, diede origine a un « culto del seggio e della norma » che provocò sommosse antieuropee, al seguito di un autentico seggio e di un « regolo » di legno, fatti oggetto di culto (cfr. C. S. Belshaw, *The significance of modern*

Tangu (Madang, N. Guinea brit. Sett.), ove il medesimo già visto profeta Mambu (vedi p. 51) viene tuttora ritenuto fondatore del culto che da lui prende nome, inteso a instaurare l'età dell'abbondanza mediante pratiche orgiastiche e sessuali¹. Nel medesimo distretto i Garia dal 1914 hanno sviluppato un culto sincretistico pagano-cristiano basato sulla credenza che i Bianchi fossero i morti venuti a portare dei doni. Il culto è rappresentato da una successione di profeti, fino agli anni del tutto recenti. Offerte rituali, danze e feste tradizionali accompagnano l'attesa dei morti apportatori della prosperità definitiva². Anche fra i Biak della N. Guinea Olandese (baia di Geelvink) si ha un culto messianico congenere³. I movimenti profetici hanno raggiunto la Nuova Zelanda⁴ in

cults in Melanesian development, Australian Outlook, 1950, 2, p. 119). Il detto culto, represso, rivisse nuovamente nel 1945, e l'amministrazione dovette venire incontro alle esigenze degli indigeni. Sempre nelle Salomone sorse un altro culto verso il 1945-6, come il precedente marcatamente improntato di valore politico: il culto Masinga, avente centro a Malaita: si attendevano doni che sarebbero stati portati dalle truppe alleate; edifici venivano eretti per deporveli, e un'azione di resistenza all'amministrazione nonchè alle missioni venne intrapresa. Le richieste degli indigeni riguardavano paghe migliori per il lavoro fatto agli Europei, istruzione, indipendenza, partenza dei bianchi: il movimento era tuttora in vigore nel 1950 (Belshaw, *op. cit.*, pp. 120-1).

L'attesa di immortalità e di immensi doni da parte degli Americani costituisce il nucleo di un culto messianico sviluppatosi dal 1944 ad Espiritu Santo nelle N. Ebridi, il « culto nudista », che trae origine dall'eccidio di Clapcott di cui si è parlato (J. G. Miller: *The naked cult in Central West Santo*, Journal of Polynesian Society, 57, 1948, 4, 330-341).

¹ K. O. L. Burridge, *Cargo Cult activity in Tangu*, Oceania XXIV, 1954, 4, pp. 241-254. Il culto del profeta Mambu è esteso fra le tribù della costa e dell'interno fra Madang e Bogia-Haven, principalmente fra i Banara, gli Uligan, i Tangu ecc.. Cfr. G. Höltker, *Die Mambu-Bewegung in Neuguinea, ein Beitrag zum Prophetentum in Melanesien*, Annali Lateranensi, V, 1941, pp. 181-219.

² Peter Lawrence, *Cargo Cult and religious beliefs among the Garia*, International Archives of Ethnography, XLVII, 1954, 1, pp. 1-20.

³ J. V. De Bruyn, *De Mansren cultus der Biakkers*, Tijdschr. voor Ind. Taal, Land-en Volkenkund, LXXXIII, 1949, 4, pp. 313-331; id., « South Pacific », V, 1, pp. 1-10; H. Pos, *The revolt of 'Mansren'*, American Anthropologist, 52, 1950, 4 (parte I), pp. 561-564.

⁴ L. L. G. Sutherland, *The Maori People to-day*, 1940, pp. 351 sgg.; F. M. Keesing, *The changing Maori*, Memoirs of the Board of Maori Ethnological Research, 4, 1928; F. R. Lehmann, *Prophetismus in der Südsee*, Christentum und Wissenschaft, 1934, p. 68. Del resto proprio la Polinesia, e precisamente Tahiti (Isole d. Società), ha offerto il terreno per le più antiche manifestazioni di profetismo pagano-cristiano in Oceania, con il culto « Mamaia » (W. E.

Polinesia, la Micronesia¹, Borneo e Celebes in Indonesia². Essi del resto hanno larga consistenza anche fra le popolazioni primitive dell'Africa³ e dell'America⁴, nonché dell'Asia⁵.

I culti messianici coincidono in Melanesia e generalmente in Oceania, con civiltà aventi una struttura economico-sociale basata sull'agricoltura. Nessun culto messianico è dato di riscontrare presso civiltà rimaste allo stadio della caccia e raccolta⁶. L' A u -

Mühlmann, *Arioi und Mamala*, Wiesbaden 1955), sorto dalla disgregazione delle antiche società culturali degli Arioi, operata dalle chiese missionarie.

¹ Per il culto fondato dal profeta Marane nelle isole Gilbert, v.: G. Eckert, *Prophetentum und Kulturwandel in Melanesien*, Baessler Archiv, 1949, pp. 31-2.

² Per il movimento Njulie del Borneo sud-orientale, e per il movimento Daeng Pabara di Celebes meridionale, cfr. J. V. De Bruyn, *De Mansren cultus der Blakkers*, loc. cit.; De Bruyn, « South Pacific », V, 1, p. 3.

³ Katesa Schlosser, *Propheten in Afrika*, Braunschweig, 1949.

⁴ R. Linton, *The science of man in the world crisis*, N. York 1945; M. Mead, *The changing culture of an Indian Tribe*, N. York 1931; A. Lesser, *Cultural significance of the Ghost Dance*, Amer. Anthr. 35, 1933, 1, pp. 108-115. Per manifestazioni profetiche in America connesse con l'arrivo degli Spagnoli (in Columbia), v.: G. Eckert, *Prophetentum und Freiheitsbewegungen im Caucazal*, Zeitschr. f. Ethnol., 76, 1951, 115-125 (si riferisce a tre movimenti religiosi di liberazione scaturiti nel 1546, 1576, 1603 a Quimbaya e Antioquia: in essi l'apparizione dei morti costituisce un tema rilevante). Altro movimento profetico conseguente al contatto spagnolo in Columbia è quello fondato dal meticcio Luis Andrea a Cartagena nel 1613. In esso v'è una fusione del culto sciamanistico del dio pagano Buciraco con il culto di Cristo e S. Giovanni (G. Eckert, *Zum Kult des Buciraco in Cartagena*, Zeitschr. f. Ethnol. 79, 1, 1954, 118-20). Mi è rimasto inaccessibile il volume di W. Wallis, *Messiahs, their rôle in Civilisation*, N. York, 1943.

⁵ Il movimento Burkhanista dei pastori-cacciatori dei Monti Altai (da Burkhan, nome mongolo del Buddha), fondato da Chot Chelpan nel 1904 contro il dominio russo, fonde elementi lamaisti e cristiani (L. Krader, *A nativist movement in western Siberia*, Amer. Anthropol. 58, 1956, 2, 282-292). Per il Giappone, v.: R. Olson, *A new messianic cult in Japan*, Kroeber Anthropol. Soc. Pap. (Berkeley), 8-9, 1953, 78-81.

⁶ Solamente gli indigeni di Manus (isole dell'Ammiragliato), che vivono esclusivamente di pesca, fanno eccezione: presso di loro un Cargo Cult si è sviluppato (*Paliu Movement*, Report of the United Nations Visiting Mission to Trust Territories in the Pacific on N. Guinea, Aug. 15, 1950; Berndt, Oceania, XXIII, 2, 1952, p. 153). La religione dei Manus ha come suo nucleo la credenza negli spiriti dei Morti, da uno dei quali (Sir Ghost) volta per volta dipende l'intera vita di ciascun uomo, particolarmente il successo o meno della pesca (R. F. Fortune, *Manus religione*, Philadelphia 1935, p. 2 e *passim*; id., Oceania, II, 1, 1931, pp. 74-108). Essi non hanno riti religiosi calendariali o comunque periodici salvo il rito eseguito per la pesca ogniqualvolta la marea porti gli sciami di pesci sulla scogliera per la deposizione delle uova (Fortune, *Manus*

stralia, ad esempio, è un terreno sterile al riguardo. Nè si è fino ad oggi sufficientemente vagliato un fatto del genere: tanto meno si è tentato di darne una giustificazione fondata sull'analisi storico-religiosa. In realtà la coincidenza dei culti profetici con le civiltà coltivatrici e la mancanza di essi presso civiltà della caccia pare tutt'altro che casuale. Anzi essa s'illumina di un suo significato storico qualora ci si riporti alle esperienze da noi individuate alla base dei vari culti messianici: in particolar modo all'esperienza fondamentale di un ritorno collettivo dei morti già culturalizzato nel rito annuo della religione dei coltivatori, e che non trova corrispondenza presso i popoli cacciatori-raccoglitori. Neppure è casuale, a questo riguardo, l'assenza — nelle civiltà australiane — del rituale ritorno collettivo dei morti e — del resto — anche della congiunta offerta primiziale ai defunti. Evidentemente si tratta di un intero capitolo di storia religiosa che per ragioni ben determinate manca fra i cacciatori australiani e si sviluppa fra i coltivatori Melanesiani; di questo capitolo il ritorno annuo dei morti con relativa offerta primiziale, e l'avvento dell'era dell'oro portata dai morti, sono due parti intimamente concatenate. Ma il processo storico che le congiunge è unico e continuo: il capitolo — almeno come prodotto culturale spontaneo — o manca per intero — così è fra gli Australiani — o per intero s'è svolto, come di fatto si è svolto e si svolge tuttora in Melanesia, sotto gli occhi di noi contemporanei.

religion, 1935, p. 343). Non è un caso che proprio il profetismo dei Manus sia dovuto ad un processo indiretto di diffusione. Infatti il fondatore del culto, Paliau, proveniva da un'altra isola, Balma, e aveva fatto la guerra come sergente nella N. Britannia ove aveva ottenuto dai Giapponesi un notevole potere sugli anziani del villaggio (Rabaul); egli andò a Manus a guerra finita (A. Lommel, *Der 'Cargo Cult' in Melanesten*, Zeitschr. f. Ethnol., 1953, pp. 39-40). Proprio a Rabaul vivo doveva essere il ricordo del profeta « Mambu », che vi aveva trascorso gli anni della sua formazione, prima di divulgare il suo insegnamento — dal 1937 — nel distretto di Bogia in N. Guinea (P. G. Hültker, *Die Mambu-Bewegung in Neuguinea*, Annali Lateranensi, V, 1941, p. 184). A Rabaul si era già avuto un movimento profetico sino dal 1929 (A. Lommel, *op. cit.*, 1953, p. 34). Che culti profetici manchino fra civiltà di puri cacciatori e raccoglitori è confermato da K. Schlosser per l'Africa: l'autrice osserva come soltanto i Boscimani e Pigmei (oltre pochi altri esempi di civiltà, fra cui gli Herero, i Negri del Volta e i Bantu della costa orientale) ignorano l'esperienza di culti profetici, presente invece fra gli allevatori e fra i coltivatori (*Propheten in Afrika*, 1949, p. 400).

4) *Il contatto culturale Euro-Australiano, in rapporto all'assenza di un profetismo locale.*

Se guardiamo al mondo Australiano, anche in esso troviamo un urto culturale in atto fra civiltà indigena ed europea. Ma la morfologia e gli effetti di tale urto sono sostanzialmente differenti da quanto si è visto nel mondo Melanesiano. Nè poteva essere diversamente dal momento che la civiltà Australiana ha caratteristiche storiche nettamente differenziate. Pochi cenni bastino qui per tratteggiare la fisionomia del contatto culturale euro-australiano, particolarmente nella sfera religiosa. Che un problema serio sia scaturito dall'esperienza indigena delle Missioni può bastare a mostrarlo ciò che Caroline Kelly ha osservato a proposito di certe comunità del Queensland e specialmente del New South Wales (comunità fra le quali i rapporti con le Missioni e con la civiltà occidentale sono notevoli). Il lamento funebre che dai tempi remoti gli indigeni eseguivano sul morto è uno dei punti nei quali più fortemente si è abbarbicata la tradizione religiosa locale, e sui quali con maggior decisione si sono appuntati gli strali dei Missionari, che lo hanno formalmente e rigorosamente vietato. Senonchè ecco quanto accade in realtà: nei funerali, a cui sempre partecipano i missionari, tutto procede secondo la norma ufficiale. Ma appena al tramonto i missionari si ritirano, gli indigeni danno inizio al lamento, che viene proseguito fino al mattino seguente. Clandestinamente essi dipingono il corpo, e seguono in tutto la « antica regola », che il divieto missionario non è riuscito di fatto a sradicare¹. Può ben dirsi insomma — commenta la Kelly — che « if by the term 'convert' we indicate one who has turned from his old way of life, repudiating and relinquishing it entirely in favour of another mode of life, then the Aborigines are note converts »².

La tradizione pagana reagisce con veemenza di fronte a qualunque portato — tecnico come ideologico — della cultura cri-

¹ C. Kelly, *Some aspects of culture contact in Eastern Australia*, Oceania, XV, 2, 1944, p. 149.

² C. Kelly, *op. cit.*, p. 148.

stiana ed europea. L'Arnhem Land è fra le regioni che — col centro e l'ovest del continente australiano — conserva ancora i gruppi primitivi più « puri », o meno adattati ai modi europei¹. Quivi nel villaggio di Oenpelli le prime impressioni ricevute verso il 1925 all'arrivo dei Bianchi si perpetuano tuttora, e sono entrate nel corredo culturale collettivo. Il sentimento che domina di fronte ai bianchi è la paura: paura di venire toccati da loro; paura dei loro poliziotti; del cibo che essi offrono e che viene sistematicamente respinto; paura infine delle armi europee: alla base di tale atteggiamento sta un implicito senso di inferiorità culturale, che si esprime in forme mitizzate. Laggiù nel mondo dei Bianchi, secondo gli indigeni, vi è un « uomo importante », del quale i visitatori — perfino gli etnologi che sono venuti a interrogarli per i loro scopi di studio — sono degli emissari. « Lui li ha mandati — dicono gli indigeni — e li aspetta per sapere che laggiù (in Australia) tutto va bene »². La rivalsa dei Nativi sul proprio senso d'inferiorità si realizza in forma pratica nell'imparare a leggere e scrivere — come gli Europei —, ma non la lingua europea, sibbene la lingua indigena³. Anche in tal caso la reazione consiste pertanto in un tentativo di riaffermare difendere e consolidare la civiltà tradizionale, facendo tesoro però — nel caso presente — del superiore modello europeo. È caratteristica una specie di trinceramento su posizioni retrospettive, concedendo agli Europei quel po' di luogo nella propria cultura che basti a fortificare questa. Nasce — e in ciò sta un aspetto positivo del contatto — una consapevolezza culturale assolutamente nuova, che altri — meno bene secondo noi — hanno definito « nuova coscienza di razza » (« race consciousness »)⁴. Questa forma di sincretismo intelligente ma passivo corrisponde assai bene a quella politica di « intelligente parassitismo » che gli indigeni hanno adottato nei confronti del lavoro richiesto dai Bianchi: la politica di offrire lavoro

¹ A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, Sydney-London, 1954 (3 ed.), p. 330.

² C. H. e R. M. Berndt, *Oenpelli Monologue: culture contact*, Oceania, XXII, 1, 1951, pp. 26, 27-9.

³ C. H. e R. M. Berndt, *op. cit.*, pp. 32 sg.

⁴ A. Lommel, *Modern culture influences on the Aborigines*, Oceania, XXI, 1, 1950, p. 21.

in cambio di merci quali tabacco, zucchero, tè, farina e ferro¹. Si tratta, così nel campo pratico come culturale, di un atteggiamento di preservazione, quasi di difesa biologica. All'origine di questo fenomeno non è difficile riconoscere le drastiche esperienze di spopolamento subite dai Nativi in seguito all'arrivo e all'occupazione di terre da parte dei Bianchi, sia dei piantatori che dei colonizzatori coi loro armenti di bestiame e con le loro fattorie².

Il fenomeno dello spopolamento e del pauperismo hanno inciso in modo determinante sulle forme della civiltà religiosa. Essi hanno fornito un tema nuovo, o almeno un nuovo sviluppo, alla mitologia. Il tema nuovo è quello della fine del mondo. Se esso esisteva per l'innanzi³, certo non aveva il rilievo che ha assunto oggi in certe sue manifestazioni. Andreas Lommel ha studiato nel Kimberley (Australia nord-occidentale) il nuovo culto Kuràngara, già diffuso fra le tribù Ungarinyin e Worora⁴, ma appena di recente introdotto fra gli Unambal. Fra gli Unambal pertanto egli ha potuto cogliere al vivo il momento di innesto dei nuovi elementi sul fondo delle antiche forme culturali: ha assistito al processo sincretistico in atto. Il mito tradizionale parlava di un eroe culturale Nguniaì — un antenato defunto —, inventore degli strumenti tecnici e delle leggi, fondatore della circoncisione. Egli era l'autore degli oggetti sacri del culto: tavolette di legno dotate di poteri speciali, mediante le quali si strofinava il corpo degli iniziandi — il culto era segreto alle donne — per conferire loro il potere che avrebbe ucciso gli altri se ciascuno iniziato non si fosse deterso alla fine di ogni cerimonia⁵. Un culto iniziatico dell'eroe civilizzatore si trasformò in culto sincretistico verso il 1938 — epoca dell'indagine del Lommiel —. Protagonista mitico del nuovo culto è Tjanba, figlio di Nguniaì: con ciò è reso evidente nel mito

¹ A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, 1954 (3 ed.), p. 324.

² A. P. Elkin, *op. cit.*, pp. 321-2.

³ La morte del gruppo umano e la fine del mondo fornivano il contenuto a certi miti fin da tempi più antichi. Cfr. K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe*, London, 1905, pp. 75-6; R. Brough Smith, *The Aborigines of Victoria*, London, 1878, I, pp. 466 sgg.; R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, I vol., Torino, 1948, p. 460.

⁴ H. Petri, *Kuràngara*, *Zeitschrift für Ethnologie*, 75, 1950, pp. 43-51.

⁵ A. Lommiel, *Modern culture influences on the Aborigines*, *Oceania* XXI, 1, 1950, p. 22.

il processo di filiazione dal culto antico. Tjanba è lo spirito antenato, che costruisce le tavolette sacre Kurrangara. Tjanba, e per opera sua le tavolette, possiedono il potere di diffondere malattie quali la lebbra e la sifilide. Tjanba distribuisce gli oggetti « Kurrangara » viaggiando con aeroplani, automobili, navi. Ha il fucile e attrezzi di ferro. Chiede per sè the, zucchero, pane: the, zucchero, carne in scatola si consumano nelle feste del culto¹. Tjanba è con tutta evidenza l'eroe sincretistico: civilizzatore come suo padre Nguniai — rappresenta il residuo del mito antico —; corredato dei prodotti europei — rappresenta il modello di europeo entrato nel culto —. La sifilide è il malanno introdotto dagli Europei: Tjanba procura la sifilide. La civiltà indigena ha ricevuto colpi mortali dagli Europei: il mito di Tjanba annuncia la fine del mondo. Allorquando gli oggetti sacri Kurrangara, portati dal sud verso le regioni del nord, giungeranno alla antica sede di Nguniai, allora nessuno più produrrà le sacre tavolette — che sono fattura del mitico padre nel mito antico, e ora del figlio —: conseguentemente il mondo finirà². Così la personificazione mitica della nuova civiltà importata da fuori, si è caricata del significato catastrofico datogli dalle dure esperienze patite dagli indigeni nella storia dei loro contatti con gli Europei.

Nonostante che Ronald Berndt abbia criticato seriamente certe induzioni del Lommel circa il tracollo psichico degli Australiani e la supposta incapacità a generare che secondo Lommel sarebbe prodotta dalla rottura dell'equilibrio psichico³, non è stato intaccato tuttavia il valore sostanziale che il Lommel dà al mito e al culto in questione. Il futuro, più che il passato, interessa ora gli indigeni, e questo è il prodotto dell'urto culturale: senonchè — per usare le parole del Lommel — « the future is felt to be extremely dark, and a deep melancholy and apathy are salient characteristics of the present attitude »⁴. Il pensiero della fine del mondo opprime profondamente gli indigeni Unambal. Essi attendono l'ar-

¹ A. Lommel, *op. cit.*, p. 23.

² A. Lommel, *op. cit.*, p. 23.

³ A. Lommel, *op. cit.*, pp. 14-20; R. M. Berndt, *Influence of European culture on Australian Aborigines*, Oceania, XXI, 3, 1951, pp. 229-235.

⁴ A. Lommel, *op. cit.*, p. 24.

rivo di un ultimo nuovo culto dal nord — il culto *maui* — e sanno che questo porterà ancora malattie veneree, insomma la fine di tutti i viventi¹. Lo stesso fatalismo e pessimismo degli Unambalo ritroviamo fra gli attigui Ungarinyin e Worora. Fra costoro come fra i primi — studiati tutti da Helmut Petri nella spedizione Frobenius del 1938 a cui partecipò il Lommel — il mito della fine del mondo ha ormai dato l'impronta alla vita reale².

È interessante notare che i Missionari si sono deliberatamente estraniati dal culto Kurrangara purchè le cerimonie vengano eseguite lontano da loro³. C'è in questo atteggiamento il muto riconoscimento di una strutturale incapacità della Chiesa di porre rimedio al paganesimo imperante, senza che prima non sia stato modificato il fondamento economico-politico-sociale della vita indigena. L'Elkin ha ben delineato quale sia l'ordine nel quale procede l'assimilazione della civiltà occidentale da parte di quella australiana. Anzitutto l'assimilazione va applicata nella sfera economica, poi in quella politica, indi in quella sociale. Soltanto infine la sfera religiosa potrà venire intaccata⁴. Il che riconferma ancora una volta che la religione costituisce il riflesso di una situazione storica ben determinata nei suoi fattori economici, politici e sociali. Nè può mutare la prima se non mutino le strutture fondamentali della società.

Il sincretismo religioso euro-australiano risulta condizionato alle preesistenti forme religiose — con la tipica mitologia dell'eroe culturale nomade che fonda la civiltà —. Esso risente in modo determinante delle condizioni depauperanti e di asservimento in cui la storia del contatto ha ridotto gli indigeni. Manca fra questi qualsiasi forma di rivalsa attiva — sul genere dei culti profetici Melanesiani —: anzi predomina un atteggiamento recalcitrante di difesa, che ha per scopo supremo la sopravvivenza etnica dei gruppi, i quali nello spopolamento graduale di decenni vedono l'attuarsi della fine del mondo.

¹ A. Lommel, *op. cit.*, l. c.

² H. Petri, *Das Weltende im Glauben Australischer Eingeborenen*, Paideuma, IV, 1950, pp. 349-362.

³ A. Lommel, *op. cit.*, p. 21.

⁴ A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, Sydney-London, 1954 (3 ed.),

Tutto ciò trova la sua ultima giustificazione storica nel regime seminomade di caccia delle comunità native australiane. Lo sfruttamento agricolo e pascolivo imposto alle terre da parte dei sopravvenuti Europei ha sradicato gli abitanti dal loro regime esistenziale, sia sottraendo il territorio di caccia¹, sia disgregando il gruppo di caccia col richiamarne i componenti ai lavori stagionali delle piantagioni — anche fuori del continente — e per i più vari servizi. Non è un caso se la caccia dei primitivi — rinserrati entro confini impossibili — si è diretta — per naturale suo sfogo — sopra le greggi e gli armenti tenuti dai proprietari europei, provocando reazioni ostili d'ogni ordine e grado². Distrutto senza compenso il primitivo regime di vita seminomade, pochi gruppi sparuti restano a cacciare i canguri. La civiltà primitiva, perdendo la base economica, territoriale, sociale sulla quale poggiava, si disgrega asservendosi o assimilandosi, ma insieme tenta l'estrema difesa delle sue istituzioni culturali. Da ciò il carattere passivo e conservatore delle manifestazioni culturali suddette. In ciò la differenza con i coltivatori Melanesiani, il cui centro economico, territoriale, sociale — stante il regime sedentario ed agricolo nel quale vivevano — non si è dissolto ma ha resistito al contatto europeo. Su questo stabile centro hanno trovato la base quelle forme di riscatto culturale che sono i culti profetici.

5) *Profetismo come prodotto storico-culturale: il « tema del messianesimo » e il « tema delle merci ».*

Se è vero pertanto che i culti Melanesiani e gli altri analoghi culti moderni di liberazione da un lato rappresentano un'esigenza di « aggiustamento » (*adjustment*) — come da alcuno è stato detto³

¹ Dai primi decenni del sec. XIX gli allevatori di pecore invasero il continente dal N. S. Wales verso il Centro e poi l'Occidente. « Assetati di spazio, gli allevatori avanzarono verso le macchie senza curarsi dei regolamenti governativi (che tutelavano le popolazioni indigene), e furono essi stessi denominati « *squatters* » come i primi coloni che erano stati inviati in Australia in deportazione » (Ch. Luetkens, *L'Australie, pays de la laine*, Les Cahiers Ciba, 22, 1949).

² A. P. Elkin, *op. cit.*, pp. 322-3.

³ R. M. Berndt, *Reaction to contact in the eastern Highlands of N. Guinea*, Oceania, XXIV, 4, 1954, p. 274.

— della civiltà indigena nei confronti di quella 'moderna', se per altri essi rappresentano dei movimenti di « contro-acculturazione »¹, o di reazione religiosa ai gruppi dominanti, entro una situazione culturale caratterizzata dalla miseria², se infine costituiscono un tentativo di stabilizzazione culturale e politica in senso autonomo³, o se più istanze insieme, di quelle predette, sono contenute simultaneamente in essi⁴, nessuna di tali istanze, nè esse tutte insieme esauriscono il significato storico-religioso dei culti predetti. Dei quali si comprende il valore storico-culturale preciso solo quando vengano considerati per ciò che realmente *essi sono*, e cioè un *prodotto culturale storicamente determinato delle società sedentarie di coltivatori, nella loro reazione con la cultura dei bianchi: sia questa da intendere come propaganda religiosa, sia come introduzione di beni materiali*. È così che i culti profetici si pongono nella storia culturale della Melanesia come uno svolgimento particolare della grande festa originaria del Capodanno o dei morti, propria della più antica civiltà coltivatrice di questa vasta regione. La predicazione missionaria, fatta reagire nel crogiolo delle tradizionali esperienze religiose, ha prodotto le figure dei profeti, imitatori pagani — e secondo una pagana religiosità — del Fondatore-Predicatore evangelico. Il tema del « messiane-

¹ M. J. Herskovits, *Man and his works*, New York, 1949, p. 531 (tr. fr. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, 1952, p. 234).

² R. Linton, *Nativistic Movements*, *American Anthropologist*, 45, 1943, 2, p. 238.

³ F. M. Keesing, *The South Seas in the Modern World*, 1942, p. 78.

⁴ « (I movimenti religiosi di liberazione) costituiscono essenzialmente una reazione degli indigeni — all'infuori di ogni stimolo diretto degli Europei — alle nuove forze introdotte dal contatto con l'Occidente. Da un lato essi esprimono l'insoddisfazione dei Nativi per le condizioni esistenti. D'altro lato essi costituiscono un tentativo inteso a stabilire un aggiustamento; tale aggiustamento si vuole attuare mediante mezzi dati dalla cultura indigena... Il fine evidente dell'attività (culturale) è il benessere della comunità » (R. Firth, *Elements of social organization*, London, 1951, 111). Il Firth nella acuta sua analisi rileva come, poichè gli indigeni non trovano un mezzo diretto per realizzare il loro desiderio, ripiegano su certe loro credenze tradizionali: essi, attraverso l'intervento degli antenati e degli spiriti dei morti, ovvero mediante riti magici, potranno indurre le navi e anche gli aeroplani a portare le provviste da loro desiderate (*op. cit.*, 112-3).

simo » con la connessa figura del « messia » risale direttamente al momento del primo contatto europeo; ne rappresenta l'immediata reazione, che si riallaccia, sviluppandole, alle esperienze dello sciamanesimo tradizionale. I richiami apocalittici dei missionari, innestati sul troncone della antica religiosità magica, hanno dato un contenuto più nuovo alle antiche crisi sciamanistiche determinando gli accessi convulsivi e dissociativi dei capi e dei seguaci di nuovi culti mistici pagani: determinando altresì il rinnovarsi del ritorno collettivo dei morti. Ma nei culti profetici i morti, pur rinnovando la loro periodica visita segnata dall'antica esperienza di fine lavoro dell'anno, saranno soprattutto portatori di beni, inoltre la visita loro sarà ultima e definitiva: poi verrà il secolo d'oro. Nel culto delle merci il tema profetico propriamente detto, o del « messianesimo », ha radici storicamente recenti, essendosi sviluppato dall'incontro con i primi gruppi di Bianchi e particolarmente dalle predicazioni missionarie risalenti al secolo scorso.

Ma nei culti profetici Melanesiani il tema religioso più recente è un altro: il « tema delle merci ». Entro il complesso culturale profetico, il tema delle merci rappresenta un prodotto, o meglio una proliferazione religiosa determinata — sul terreno offerto da una società coltivatrice — da un cumulo di esperienze urtanti e sovrappoventi, in uno stato di miseria culturale e psicologica, che si desta alla coscienza dinanzi alla visione delle nuove ricchezze e dei portati tecnici provenienti da oltremare. Nel culto profetico delle merci risuona insomma la memoria delle predicazioni cristiane nella suggestione data dall'arrivo recente dei prodotti industriali: il tutto, passato al vaglio di un ingenuo magismo arcaico, fattosi più o meno marcatamente irredentista.

6) « Tema del ritorno dei morti » e della « grande festa ».

Il tema sacrale del ritorno dei morti al villaggio si rende operante nella festa annua dei morti — o Capodanno — dei coltivatori Melanesiani¹. Esso è legato nella genesi storica all'esperienza

¹ Per la morfologia della festa dei morti o Capodanno in Melanesia rimando al citato mio saggio sulla festa Milamala dei Trobriandesi. Uno studio esteso per la regione Melanesiana è in preparazione.

di lavoro del suolo. Come il villaggio durante l'annata esce al lavoro verso i suoi campi e lavora la terra per saziare la fame, i morti altrettanto, durante la « festa » o semplicemente di notte — insomma nel riposo degli uomini — si riversano sui vivi e nel villaggio, affamati. Collettivo è il lavoro: collettivo — a intere legioni — è l'assalto dei morti. È una forma di contrappasso o vendetta della terra — e delle sue potenze, i morti che l'abitano — contro il « sacrilegio » dell'umano lavoro.

Ci sembra opportuno raccogliere qualche documento atto a mostrare al vivo l'ideologia del « sacrilegio » in rapporto al lavoro agricolo e nella sua connessione con il regno dei morti. « Noi abbiamo scavato a eccessiva profondità dentro il regno degli spiriti, per piantare gli ignami! »: ecco con quali espressioni un indigeno di Tikopia (Salomone) deplora il magro raccolto di ignami¹. Attribuendo la causa del danno a un impianto eccessivamente profondo, il Tikopiano fa un'osservazione di carattere tutt'altro che tecnico: in essa traspare una tradizione religiosa assai lontana nel tempo; secondo essa, quando il lavoro d'impianto sia stato condotto in modo da aggredire oltre misura il « regno degli spiriti », i morti — signori del sottosuolo — si vendicano diminuendo il raccolto.

Scavare la terra per coltivare è un sacrilegio rischioso: i Kiwai (N. Guinea) nella grande festa *gaera*, durante la quale piantano cerimonialmente un albero simbolico — l'albero del raccolto — scavando una fossa in mezzo al villaggio, esprimono chiaramente la loro paura nel compiere l'azione di scavo. Essi temono di « lasciare l'anima nella fossa », e mediante un rito adeguato intendono « estrarre l'anima dalla fossa », cioè liberarsi dalle conseguenze rischiose date dallo scavo eseguito².

La « colpa » di avere mossa la terra del resto si fa risentire non solo annualmente a fine raccolto: essa ritorna anche alla fine del lavoro giornaliero, nella notte, quando gli uomini si sono ritirati al villaggio. Allora le potenze della terra — i morti — fanno sentire la loro minaccia. I Dobuani dicono che di notte gli spiriti « vengono fuori della terra e gironzolano per gli orti »: di notte essi

¹ R. Firth, *The work of the Gods in Tikopia*, I vol., London, 1940, p. 95.

² C. Landtmann, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, London, 1927, p. 388.

fanno crescere i tuberi. Nottetempo è pericoloso camminare per gli orti; gli orti non vanno scavati fin quando il sole non sia alto nel cielo¹.

Tra gli Orokaiva gli spiriti dei morti la notte scorazzano per gli orti di taro, battono ivi i tamburi e cantano spaventando i viventi che osino avventurarvisi²: evidentemente di notte il campo lavorato rovescia contro i coltivatori le sue potenze vendicative. Allorchè un uomo muore, fra gli stessi Orokaiva, lo spirito suo si unisce a uno stuolo di spiriti, e invadono insieme l'orto del morto, devastando le piante di taro. Essi così « sfogano la loro collera »³. È dunque la vendetta dei morti contro il lavoro — sacrilego — compiuto dall'uomo in vita.

Anche fra i Timorini, tribù montane della N. Guinea Olandese centro-settentrionale, (valle del Swart River, affluente del Mamberamo River) gli spiriti dei morti, *kugi* — dei quali si ha gran timore perchè portano ogni specie di malanno — scorazzano di notte fra le piantagioni già da loro in vita occupate: essi minacciano di tornare a visitare il villaggio e le capanne dei vivi. Nelle piantagioni vengono allestite apposite « capanne in miniatura », coperte di tetto erboso, per offrire rifugio e dimora agli spiriti *kugi*, i quali altrimenti farebbero ogni sorta di mali. Nelle piantagioni appartenute a un morto si erigono talora anche certe piattiforme sopraelevate mediante sostegni, con offerte vegetali e di carni suine destinate ai *kugi*⁴: altro espediente rituale — questo — volto a placare gli spiriti negli orti, sede da essi evidentemente preferita su tutte per danneggiare i viventi.

Fra i Marind-anim della N. Guinea Olandese meridionale, analoghe « case in miniatura » dette sahr-aha vengono collocate nelle piantagioni appartenute ai morti, per trattenere gli spiriti che tornano⁵.

¹ R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, London, 1932, pp. 108, 118.

² F. E. Williams, *Orokaiva magic*, London, 1928, p. 29.

³ F. E. Williams, *op. cit.*, p. 26.

⁴ P. Wirz, *Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Central Neuguinea Expedition*, 1921-22, « Nova Guinea », XVI, 1, Leiden, 1924, pp. 51-54.

⁵ P. Wirz, *Die Marind-anim von Hollaendische Süd-Neuguinea*, II, Hamburg, 1925, cit. in: Wirz, *Anthropologische und Ethnol. Ergebn.*, loc. cit., p. 54.

Se il riposo dal lavoro — a quanto si vede — agevola lo scatenarsi dei morti, reciprocamente il lavoro li trattiene e ne reprime gli effetti funesti. Tra i Kiwai si pensa che i morti sono rimasti a digiuno per l'intero periodo dei lavori agresti: è per questo che essi, una volta che sia ultimato il lavoro degli uomini, si scaricano addosso ai viventi nella sacra festa *horionu*¹. Del resto in tutte le analoghe manifestazioni Melanesiane di Capodanno, nelle quali i morti si riversano nel villaggio, ad essi vengono offerte cibarie onde saziare la fame dal lungo, annuale digiuno.

Contro i pericoli provenienti dall'uscita periodica o notturna dei morti dal loro regno tellurico sono vari e numerosi — come s'è visto — i rimedi: ma vi sono altre cautele volte ad evitare in radice il contatto stesso della terra coi morti. I Sulka della N. Britannia, che per alcuni aspetti culturali e per l'idioma che parlano sembrano appartenere allo strato pre-melanesiano o papuano², seppelliscono i morti dentro la casa, seduti, con il capo emergente dal suolo: ma affinché sia evitato il contatto della terra col morto, ricoprono preliminarmente la fossa di uno strato di foglie. L'isolamento del cadavere è completato con l'erezione, al di sopra del capo, di una struttura a guisa di torre coperta da foglie di banano³. Si tratta di un uso rituale che getta luce su un intero capitolo di storia culturale melanesiana. Fu il Rivers a porre per primo in rapporto con la cultura megalitica melanesiana l'idea di evitare il contatto fra terra e cadavere. Il Rivers riteneva che quest'idea appartenesse in origine ai portatori melanesiani della civiltà megalitica⁴. Distinguendo due ondate di cultura megalitica, alla prima di esse, che avrebbe portato in Oceania strutture dolmeniche sul tipo di autentiche « case » per morti (Tonga, Samoa), insieme con l'inumazione dei cadaveri in posizione distesa, il Rivers attribuiva l'ideologia summenzionata. Alla seconda ondata megalitica, portatrice di strutture piramidali, egli attribuiva un culto del sole, le

¹ G. Landtmann, *The Kiwai Papuans of British N. Guinea*, London, 1927, pp. 332-3.

² W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, London, 1914, vol. II, p. 538.

³ W. H. R. Rivers, *op. cit.*, II, p. 539.

⁴ W. H. R. Rivers, *op. cit.*, p. 540.

società segrete, la cremazione dei morti¹. Anche F. Speiser è incline a considerare due ondate di cultura megalitica, l'una caratterizzata da dolmen, l'altra da monoliti o menhir². Non è d'accordo su ciò il Riesenfeld, che esclude la possibilità di distinguere due tipi di civiltà megalitica. Egli, pur ammettendo la possibilità che vari gruppi migratori si siano succeduti nel tempo in Oceania, sostiene che si tratti comunque di una civiltà unitaria, la quale inumava i cadaveri lasciando il capo all'esterno onde detrarne il teschio per la conservazione culturale, e che produceva insieme monumenti dolmenici e menhir, questi ultimi rappresentativi di antenati defunti³.

A noi sembra che l'idea di evitare il contatto fra morto e terra potesse appartenere allo strato premelanesiano, e comunque al primo strato di civiltà agricola della Melanesia. Infatti i Sulka — popolo di tipo papuano — manifestano un'ideologia dei morti di tal genere, pur fuori da ogni elemento di cultura megalitica, o almeno fuori dall'uso di dolmen tombali. È possibile ritenere — prescindendo da ogni altro problema storico connesso con i megaliti melanesiani — che la costruzione di piattaforme litiche con o senza strutture dolmeniche sovrastanti o di monoliti, in origine abbia risposto a una doppia esigenza: cioè dare una dimora al defunto, ma ad un tempo isolarlo — sia pure mediante un'indicazione simbolica (menhir) — dalla terra, e ciò allo scopo di liberare l'elemento tellurico — portatore dei prodotti vegetali — da una contaminazione funesta.

La « casa » in miniatura destinata agli spiriti e costruita fra gli orti, quale si è vista nelle civiltà dei Timorini e dei Marindanimi, e d'altra parte la « casa » dei morti eretta sulla tomba dai Sulka

¹ W. H. R. Rivers, *op. cit.*, II, pp. 549, 580; *Sun cult and megaliths in Melanesia*, *American Anthropologist*, 17, 1915, 3, pp. 443-5.

² F. Speiser, *Melanesien und Indonesien*, *Zeitschr. f. Ethnol.*, 6, 1939, p. 176. Due ondate di cultura megalitica distingue anche B. A. G. Vroklage, separate da intervallo di molti secoli. Alla prima ondata (Neolitica) apparterebbe la sepoltura in terra con erezione di dolmen o menhir (indiscriminatamente): alla seconda (del bronzo e del ferro: non pervenuta in Melanesia) l'uso e l'ideologia del « battello dei morti » con le varie sepolture marine (*Das Schiff in den Megalithkulturen Südostasiens und der Südsee*, *Anthropos*, 31, 1936, pp. 754-5).

³ A. Riesenfeld, *The Megalithic culture of Melanesia*, Leiden, 1950, pp. 665-7.

e — in materiale di pietra — da tutta la civiltà megalitica melanesiana, denunciano un fatto importante: che fra i primi portatori dell'agricoltura in Melanesia sorge l'uso di una dimora dei morti stabile, simile a quella dei vivi (dolmen), o almeno (mehir) ben circoscritta. Ciò sta in stretto rapporto con la stabilizzazione territoriale delle genti, determinata a sua volta dall'invenzione della tecnica agricola, e a sua volta destinata a influenzare notevolmente l'intera ideologia funebre, col sopravvenire di una escatologia variamente complessa.

Per quanto concerne i rapporti precisi che si stabiliscono fra morti e terra nelle civiltà agricole che abbiamo preso in considerazione, resta acquisito quanto andiamo qui concludendo. *La sosta del lavoro, annua, quotidiana od occasionale — per esempio dovuta a morte — provoca l'insorgere di potenze ctonie minacciose. Ciò consegue alla perdita del contatto operativo fra il soggetto umano e la terra. Nelle cesure interposte quotidianamente o annualmente al lavoro continuo, la paura si fa padrona del soggetto pensante. Sono i momenti nei quali egli trovasi a riassumere fra sé stesso il già fatto, a configurarsi il da farsi. È allora — nè prima nè dopo di allora — che l'aver lavorato la terra fornisce materia di paura sacrilega. Il lavoro, post operam e ante operam, si viene configurando come empietà. L'ideologia del « sacrilegio » perdura fin quando, col ripristino delle condizioni operative diurne o annuali, il rapporto con la terra riassume il suo assetto normale. Il lavoro in atto libera l'uomo dall'assalto della paura. Nuovamente la vita storica impone la sua forte legge. Ma allorchè, con un'annata di lavori, gli elementi di rischiosità hanno fatto cumulo nella coscienza collettiva, il rientro nella vita profana e normale non può venire attuato se non dialetticamente, attraverso la sanzione sacrale e redentrice della « grande festa ». È così che il tema del ritorno dei morti si lega originariamente col tema della grande festa fin nel complesso religioso tradizionale, prima ancora che nei culti profetici del tutto recenti.*

7) Cenni storico-comparativo dei profetismi d'Africa e d'America.

Il culto delle merci dunque nella particolare configurazione che gli è peculiare, come attesa di un ritorno dei morti, appartiene in proprio alle civiltà coltivatrici, e ciò in relazione a una fondamentale esperienza esistenziale determinata dal lavoro della terra. Fra i popoli cacciatori-raccoglitori, la cui esperienza di vita legata alla caccia e al bosco — o al mare — nega un'ideologia del ritorno « collettivo » dei morti, il sostrato storico-culturale era sterile per uno sviluppo spontaneo di culti messianici, che di tale ideologia geneticamente si nutrono. Pertanto essi costituiscono una esperienza religiosa fundamentalmente estranea alle civiltà della caccia e raccolta.

Anche in Africa, dove il messianesimo irredentista interessa — come s'è detto (v. pag. 59, nota) — civiltà agricole (e di allevatori) ma non di cacciatori e raccoglitori, molti fra i messaggi dei profeti indigeni hanno per sfondo il culto dei morti. Vari sono i profeti che annunciano come imminente il ritorno dei morti. Fra questi sono i profeti Nxele (1815-1819) dei Cafri¹, nonché Mehlakaza e Nonkaus² della medesima civiltà sud-africana (1856-57). Nella regione dell'Alto Nilo altro profeta annunciatore del ritorno collettivo dei morti è Attar-a-wal, del 1921³. I morti ritorneranno e porteranno l'età dell'oro: questo è il contenuto dell'annuncio profetico di Simon Kimbangu, fondatore del movimento Gunzista o Kimbangista tra i Ba-kongo del Congo Francese nel 1921⁴: col ritorno dei morti è associato l'annuncio della liberazione dai bianchi, il rinnovamento delle condizioni di vita⁵. Dopo l'arresto e la deportazione di Kimbangu, imitatore di Cristo, il movimento si rinnovò col successore Simon Mpadi dal 1939 al 1949 e oltre, e fu detto Kakista (dal nome dell'uniforme kaki prescritta agli adepti): il culto dei morti resta il centro del nuovo messianesimo kakista, caratterizzato altresì da manifestazioni di

¹ Katesa Schlosser, *Propheten in Afrika*, Braunschweig, 1949, p. 26.

² K. Schlosser, *op. cit.*, p. 38.

³ K. Schlosser, *op. cit.*, p. 53.

⁴ G. Balandier, *Sociologie de l'Afrique Noire*, Paris, 1955, p. 429.

⁵ G. Balandier, *op. cit.*, pp. 422, 451.

possessione collettiva analoghe a quelle Melanesiane dei Vailala¹. Tuttavia il profetismo africano si distingue nettamente da quello Melanesiano per le figure degli esseri supremi² che in esso giocano un ruolo importante: figure di provenienza pagana ben presto però assimilate sincretisticamente al Dio monoteista della predicazione missionaria. Che del resto i Ba-kongo avessero un sostrato religioso dato dall'idea di un ritorno periodico collettivo dei morti risulta dalla loro « festa annua dei morti » che dalle Chiese cristiane è stata incorporata nella festa omologa cristiana³.

Il culto dei morti in senso nettamente collettivo e non clanico, è al centro del culto sincretistico Bwiti, diffuso tra i Fang del Gabon Francese dal 1920 e rinsaldatosi via via fino al 1945 e oltre⁴: ma in esso, financo nel suo nome, la divinità suprema ha un ruolo d'importanza primaria. Bwiti è il nome di essa: la divinità suprema si rivela agli iniziati, i quali entrano in una crisi allucinatoria procurata mediante bevande eccitanti⁵. È un culto ricco di elementi pagani tradizionali, ma rinnovato secondo nuove esigenze di liberazione religiosa⁶. Manca nel profetismo africano, a differenza di quello Melanesiano, un esplicito riferimento alle merci europee: manca il « Cargo Cult » con ogni sua implicazione ideologica e mitica di navi o aeroplani apportatori dell'atteso rinnovamento. Le caratteristiche geografiche sostanzialmente differenti da quelle della insulare Melanesia, la diversa configurazione del contatto europeo e le differenti esperienze concrete da esso emananti hanno certo giocato un ruolo importante nella particolare struttura assunta dai culti di liberazione africani, che tuttavia serbano molti elementi comuni con i profetismi Oceaniani.

Nell'America Settentrionale un importante movimento profetico è quello propagatosi dal 1890 in poi tra gli Indiani Arapaho, Cejenne, Kiowa, Sioux, ma specialmente fra i Pawni di lingua Caddo, agricoltori e cacciatori di bufali delle praterie, la cui società ha netti caratteri matriarcali e proviene dall'area del

¹ G. Balandier, *op. cit.*, p. 461.

² G. Balandier, *op. cit.*, pp. 417-486.

³ G. Balandier, *op. cit.*, p. 475.

⁴ G. Balandier, *op. cit.*, p. 230.

⁵ G. Balandier, *op. cit.*, pp. 222, 229.

⁶ G. Balandier, *op. cit.*, pp. 219-232.

Sud-est, con cui la sua civiltà ha importanti analogie. Fu fondata in quell'epoca la religione della Ghost Dance o Danza degli Spiriti, che si diffuse successivamente, in molteplici forme derivate, fra gli Indiani delle praterie. L'ideologia soggiacente di questo culto è data, come nei culti melanesiani, dall'attesa dei morti che tornano e che portano un'età novella. I bianchi se ne andranno, portati via da un vento prodigioso e liberatore; le case, e soprattutto il bestiame e le proprietà dei bianchi, rimarranno per gli indigeni¹. È un movimento rivoluzionario — che portò di fatto alla rivolta dei Sioux nel 1890 — il quale sotto l'egida della religione intende ripristinare la vecchia civiltà india, decaduta e in gran parte scomparsa per il lungo precedente processo di colonizzazione. Il ripristino delle antiche cerimonie, danze, giochi, società religiose, determinerà, a un certo momento, l'avvento di un'età nuova, insomma dell'età dell'oro che per gli Indiani — nelle particolari condizioni causate dal dominio dei bianchi — è rappresentata proprio dal ritorno del tempo antico². Alla base dell'irredentismo indio sta soprattutto, oltre all'alienazione delle terre ad opera dei piantatori bianchi, la distruzione di quelle mandrie di bufali che nella civiltà originaria costituivano una fonte di sicurezza economica³: infatti il messaggio profetico annuncia il ritorno dei bufali, unitamente con la venuta dei morti. Dal punto di vista della tradizione religiosa locale, la danza degli spiriti intende ripristinare soprattutto le antiche danze di primavera, alla cui esecuzione aveva portato un colpo mortale — dal 1879 — la distruzione dei bufali, necessari in gran numero per le celebrazioni festive⁴. La Danza viene eseguita a intervalli regolari e in sostituzione delle feste agrarie periodiche originarie, in particolare della primaverile « danza del sole »⁵. Del resto furono i morti, venuti nelle visioni dei profeti, ad annunciare la nuova religione⁶. Ma con la sfera funebre la Danza ha più

¹ J. Mooney, *The Ghost Dance Religion and the Sioux outbreak of 1890*, 14 Report of the Bureau of American Ethnology, 1896, II parte; R. Linton, *Nativistic Movements*, Amer. Anthropol., 45, 1943, 1, pp. 231-2.

² A. Lesser, *Cultural significance of the Ghost Dance*, Amer. Anthropol., 35, 1933, 1, p. 108.

³ A. Lesser, *op. cit.*, p. 109.

⁴ Lesser, *op. cit.*, p. 110.

⁵ J. Mooney, *op. cit.*, p. 777.

⁶ J. Mooney, *op. cit.*, pp. 771, 827.

di un legame: i partecipanti, nel corso della particolare « possessione » collettiva di cui sono preda nella danza, vedono in stato di trance il « villaggio dei morti »¹. Il fondatore stesso della religione della Ghost Dance, l'indiano Arapaho noto come Jack Wilson (il suo nome indigeno è Wovoka), vantava una diretta esperienza con il mondo dell'aldilà². Quanta vitalità il movimento in questione avesse fin dalla nascita lo mostra non solo lo sviluppo rivoluzionario da esso subito, ma la sua grande diffusione in tempi più recenti: la danza dell'orso dei Pawni altro non è che una derivazione della Danza degli Spiriti³; per un altro verso il culto messianico venne assorbito nel culto del Peyote⁴.

Nel messianismo nord-americano l'accento — come si scorge — cade sulla nostalgia — non solamente sentimentale — d'una civiltà economica e religiosa decaduta. Il suo contenuto rivoluzionario è in rapporto con le cause che determinarono lo sfasciamento delle strutture e delle forme culturali del tempo antico: perciò l'età dell'oro attesa dai seguaci dei culti profetici si configura secondo un modello che rispecchia un passato da ricostituire, più che non propriamente un mondo da rinnovare. Ciò è in rapporto con lo speciale carattere di drastica e radicale manomissione assunto dal contatto occidentale nei confronti della civiltà indigena. Il che è in contrasto con il carattere proprio dei contatti fra bianchi e Melanesiani, caratterizzati non da una vera spoglia-

¹ E. C. Parsons, *Notes on the Caddo*, Mem. Amer. Anthropol. Ass., 57, 1941, pp. 38-9.

² J. Mooney, *op. cit.*, pp. 903-5, 772.

³ A. Lesser, *op. cit.*, p. 113.

⁴ J. S. Swanton, *Source material on the history of the Caddo Indians*, Bureau of Amer. Ethnol. Bull. 132, 1942, pp. 120-1; B. Barber, *A socio-cultural interpretation of the Peyote Cult*, Amer. Anthropol. 43, 4 (1), 1941, 673-5; W. La Barre, *The Peyote-Cult*, Yale Univ. Publ. in Anthropol., 19, 1938, 1-188; V. Petrucci, *The diabolic root, a study of Peyotism, the new Indian religion, among the Delawares*, Philadelphia, 1934. Un importante saggio comparativo sul Peyotismo (Indiani delle Praterie), sul « Grande Messaggio » del profeta Handsome Lake (Irochesi) e sul Shakerismo (Indiani del Nord-Ovest) — i tre maggiori movimenti profetici moderni dell'America Sett. — trovasi in: F. W. Voget, *The American Indian in transition: reformation and accommodation*, Amer. Anthropol. 58, 1956, 2, 249-263. Sono posti in evidenza i nessi con i culti e le feste pagane tradizionali (p. 252), nonché il significato politico pan-indianista dei movimenti (p. 259). Sul valore di reviviscenza proprio dei profetismi, v.: A. F. C. Wallace, *Revitalization movements*, Amer. Anthropol., 58, 1956, 2, 264-281.

zione di terre, nè tanto meno da distruzione di mandrie animali, sì piuttosto da un'antitesi alla cui base stanno il dislivello culturale e l'asservimento economico. Il profetismo americano ciononostante è fondato, al pari di quello melanesiano (e africano), su un comune complesso ideologico, proprio di genti primitive viventi di agricoltura: l'idea dei morti che collettivamente ritornano in determinati periodi dell'anno¹. Su tale idea s'è sviluppato, pure fra i Pawni, il mito del rinnovamento del mondo.

8) « Tema della nave dei morti ».

Il tema dell'arrivo dei morti dal mare — caratteristico e distintivo dei culti profetici Melanesiani — rivela un altro aspetto del processo d'innesto spontaneo tra moderne esperienze e una visione del mondo che appartiene alle esperienze storiche più arcaiche e tradizionali. È sul tronco della tradizione funeraria pagana, con la sua escatologia e con il suo rituale determinati a loro volta da precise antiche esperienze storico-esistenziali, che il tema della « nave dei morti » s'innesta. Non è stato finora notato con sufficiente chiarezza da altri² che il tema moderno della nave dei morti apportatrice delle merci miracolate, semplicemente riprende e sviluppa il tema arcaicissimo del « bat-

¹ Anche K. Schlosser è d'accordo nel riconoscere nel ritorno dei morti uno degli elementi più universalmente ricorrenti dei movimenti profetici, unitamente con il ritorno dei buoi in Africa e dei bufali in America (*Der Prophetismus in niederen Kulturen*, Zeitschr. f. Ethnol., 75, 1950, 68).

² L'unico autore che intravede, anzi pone in notevole rilievo il rapporto che esiste fra il culto tradizionale dei morti e l'arrivo delle merci europee è Andreas Lommel. « Dal culto dei morti — egli asserisce — dipende tutta la vita religiosa tradizionale dei Melanesiani. Per essi non è concepibile che le merci, il 'Cargo', provengano dall'Europa, che ignorano: per essi la merce viene pertanto dal mondo dei morti » (*Der Cargo-Cult in Melanesien*, Zeitschrift für Ethnologie, 78, 1953, p. 55). Secondo il Lommel la connessione fra culto dei morti e culto delle merci dipende insomma dal fatto che gli indigeni non conoscono l'Europa, paese originario delle merci: essi neppure sanno che esiste (« Europa..., das ihnen kein Begriff war und auch nicht sein konnte », *ibidem*). Ai fini di una comprensione integrale dell'atteggiamento mitologizzante degli indigeni di fronte alle merci a noi sembra altrettanto importante un'altra « inesperienza » che caratterizza la cultura indigena: l'inesperienza del processo lavorativo delle merci. Tale assenza di esperienza ci sembra determinante ai fini del processo mitopoietico applicato alle merci.

tello dei morti », appartenente al corredo di credenze più diffuse del mondo oceaniano¹. L'idea di una destinazione trasmarina dei morti a un'isola prossima — loro dimora definitiva — è caratteristica dell'escatologia non solamente melanesiana, ma Polinesiana e in parte Micronesiana e Indonesiana. Si ritiene che su un « battello dei morti » s'imbarchi lo spirito di ciascun uomo appena esso si separa dal corpo, per venire portato all'isola destinata come sua sede. Il complesso mitico del « battello dei morti » ricorre tra gli indigeni delle Salomone, particolarmente a Florida, Mala, San Cristoval². Fra i Kai della N. Guinea ex-tedesca (Golfo di Huon) una specie di custode dei morti viene — si crede — a prendere, su una canoa, lo spirito del morto e portarlo alla sua sede³. Ma connessi con l'ideologia del battello e della sede trasmarina dei morti sono molteplici usi rituali. Tra questi comunissimo è l'uso della sepoltura in mare, che si attua secondo una varia morfologia. La più immediatamente legata con l'idea di un'isola che il morto deve raggiungere è la pratica dell'abbandono del morto in una canoa, alla deriva. Essa è in uso fra gli indigeni di Niue, a nord-est di Tonga. È manifesta l'intenzione di far raggiungere al morto la « terra degli antenati »⁴. Analogo uso, con uguale significato — almeno in origine — viene documentato per le Salomone, particolarmente S. Cristoval, ove c'è pure la credenza che i morti si reincarnino in spiriti marini, o talvolta in animali marini⁵. L'abbandono alla deriva dei morti si ripete a Samoa, alle Figi, alle isole Chatham⁶. Anche nella Micronesia l'usanza è presente. Alle isole Caroline i morti vengono lasciati a bordo di una canoa in balia del mare⁷; alle Marshall insieme col cadavere si lascia anche il

¹ Georg Eckert (*Prophetentum in Melanesian*, Z. f. E., 1938, p. 140) ha scorto un'affinità fra il tema della nave dei morti e quello antico tradizionale (v. oltre).

² W. Ivens, *The diversity of culture in Melanesia*, JRAI, 64, 1934, pp. 48-49.

³ Ch. Keisser, in Neuhauss, *Deutsch Neuguinea*, Berlin 1911, vol. III, p. 3.

⁴ S. Percy Smith, *Niue Island and its people*, Journ. Polyn. Soc., XI, 1902, 207; Rev. G. Turner, *Samoa*, London 1884, p. 306; B. Thomson, *Savage island*, London, 1902, p. 51.

⁵ C. E. Fox-F. H. Drew, *Beliefs and tales of S. Cristoval, Solomon Islands*, JRAI, 45, 1915, p. 161.

⁶ Rosalind Moss, *The life after death in Oceania and Malay Archipelago*, London, 1925, pp. 10-11, 15.

⁷ C. E. Meinicke, *Die Inseln der stillen Oceans*, Leipzig, 1875, vol. II, p. 377.

cibo¹. In Indonesia i Milano di Sarawak pongono canotti finti di sago presso le tombe con l'intenzione di far trasmigrare con tal mezzo lo spirito del morto nell'oltretomba²; i Dayaki Iban (Sea-Dyaks) mandano ritualmente un battello in miniatura ai defunti nel giorno della commemorazione. Essi in realtà gittano dietro alla casa il battellino, mentre però pongono sulla tomba offerta di cibo e oggetti: pensano in tal modo di far giungere i detti oggetti ai defunti³. La canoa entra come oggetto peculiare in molti riti funebri. A Samoa una canoa sostiene la piattaforma su cui viene esposto il cadavere per la mummificazione⁴; tra i Maori della N. Zelanda la canoa serve come appoggio del cadavere durante l'essiccamento, ovvero come ossario⁵. A Samoa stessa i capi morti vengono deposti in una canoa entro una casa; indi sono portati alla sepoltura entro la stessa canoa. A Figi una canoa viene deposta sulla tomba⁶. La bara dalla foggia di canoa è in uso, tra l'altro, a Lau (Figi), ove si pensa che entro tale mezzo il morto, che è un capo, raggiunga la dimora ancestrale⁷; mentre, sempre nelle Figi, a Vanua Levu si indica come « battello dei morti » un'isola avente forma di canoa⁸. Anche alle Hawaii, alle Marchesi, a Tahiti, nella N. Zelanda l'abbandono del morto alla deriva è usato comunemente⁹, o per i capi o per i morti comuni. Presiede alla pratica l'idea di far giungere i morti alla loro dimora. Infatti l'attribuzione di una dimora trasmarina ai defunti coincide con l'uso dell'abbandono del cadavere nel mare, particolarmente tra i Maori, fra i Figiani, i Samoani¹⁰, e inoltre a Mangaia (Isole Hervey), nelle Chatham, a Rotuma,

¹ F. Hensheim, *Südsee Erinnerungen*, Berlin 1883, p. 85; O. Finsch, *Ethnologische Erfahrungen und Belegstücke aus der Südsee*, 1893, vol. III, p. 139.

² H. Ling Roth, *The natives of Sarawak and British North Borneo*, London 1896, I, p. 145.

³ H. Ling Roth, *op. cit.*, I, p. 208.

⁴ G. Turner, *Samoa*, 1884, p. 149; *Nineteen years in Polynesia*, London 1861, p. 232.

⁵ R. Taylor, « *Te-ika-a-mau* », London-Wanganui 1870, p. 219; E. Tregear, *The Maoris of N. Zealand*, JRAI, 19, 1890, p. 105.

⁶ J. B. Stair, *Old Samoa*, London 1897, p. 180; C. E. Meinicke, *Die Inseln des stillen Oceans*, Leipzig, 1875, II, 118.

⁷ St. T. R. Johnston, *The Lau islands (Fiji) and their fairy tales and folklore*, 1918, p. 23.

⁸ T. Williams, *Tift and the Fijians*, London 3 ed. 1870, p. 175.

⁹ R. Moss, *op. cit.*, 1925, p. 15.

¹⁰ R. Moss, *op. cit.*, p. 31.

a Rapanui (a est delle Paumotu), nonchè in Melanesia nelle isole di Torres Straits e fra i Massim settentrionali compresi — come si disse a suo luogo¹ — i Trobriadensi: è sempre un'isola la sede dei morti anche se il corpo viene seppellito sotterra². La bara a foggia di canoa è in uso a Tahiti: ivi il morto viene portato alla tomba o *marae* entro una canoa³. Anche nella N. Caledonia, almeno per i capi, viene usata la bara-canoa⁴: così pure è un segno di distinzione sociale la sepoltura in una bara-canoa a Marè, la più orientale delle isole Loyalty⁵. La documentazione relativa alla bara-canoa potrebbe ulteriormente estendersi per la Melanesia con esempi tratti dalla N. Britannia, dalle N. Ebridi, dalle Salomone⁶. Un'ampia documentazione è raccolta da Erich Doerr per la N. Guinea sud-orientale, la regione del Purari delta, di Hoodpoint, e così per San Cristoval, Saa (Salomone), isole Banks, Espiritu Santo e Ambrym (N. Ebridi), Figi, Vanua Levu, e finalmente per la Polinesia (Samoa, Tahiti, Marchesi ecc...)⁷. Anche in Indonesia è frequente l'uso della bara-canoa⁸.

Un tipo di sepoltura marina, ugualmente connessa *ab origine* con l'idea di una dimora trasmarina dei morti, consiste nell'affondamento del cadavere. Esso è in uso nella N. Britannia⁹. Talora, come nella N. Irlanda, il morto è appesantito mediante pietre ai piedi o alle gambe. È interessante l'uso vigente in Ulawa (Salomone) e fra gli Arosi di S. Cristoval (Salomone): dopo aver portato il morto su una canoa in alto mare e averlo gettato a fondo con pesi, la canoa di ritorno esegue una serie di giri attorno al luogo, col fine di confondere il morto sulla via del ritorno¹⁰.

¹ B. Malinowski, *Baloma, the spirits of the dead in the Trobriand Islands*, JRAI, 46, 1916, pp. 380-1; V. Lanternari, *L'annua festa Milamala dei Trobriandesi: interpretazione psicologica e funzionale*, Riv. di Antropologia, 1955.

² R. Moss, *op. cit.*, pp. 11-13.

³ C. E. Meinicke, *Die Inseln des stillen Oceans*, 1875, II, p. 183.

⁴ Glaumont, *Usages, moeurs et coutumes des Néocaledoniens*, Rev. d'Ethnographie, 7, 1889, pp. 128-130; P. e F. Sarasin, *La Nouvelle Calédonie et les Iles Loyalty*, 1917, p. 96-7.

⁵ P. e F. Sarasin, *op. cit.*, pp. 243-5, 247.

⁶ R. Moss, *op. cit.*, 1925, p. 24.

⁷ E. Doerr, *Bestattungsformen in Ozeanien*, Anthropos, 30, 1955, p. 748.

⁸ A. C. Kruijt, *Het animisme in den Indischen Archipel*, 1906, pp. 357-370.

⁹ R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart 1907, pp. 79-80.

W. H. R. Rivers, *The history of Melanesian society*, Cambridge 1914, II, p. 529.

¹⁰ E. Doerr, *op. cit.*, 1955, pp. 745, 746.

A volte la canoa e il morto vengono affondati insieme, col peso di pietre; altre volte vengono gettate in mare soltanto le ossa, dopo eseguita l'esumazione¹. Di queste usanze e di altre consimili il significato originali, spesse volte tuttora vivo, altre volte perdutosi nell'attuale coscienza degli indigeni, è quello di rispedire i defunti alla patria d'origine². Un'isola prossima e ben determinata è dimora estrema dei morti, o meglio degli spiriti dei morti (infatti il cadavere non viene mai portato propriamente in un'isola, ma esso viene gettato nel mare o inumato, comunque è lasciato nella terra nella quale è vissuto, ovvero nel mare antistante). L'assegnazione dei morti a un'isola prossima rispecchia il ricordo storico delle migrazioni. L'isola prescelta come dimora degli spiriti rappresenta l'ultima tappa di un'antica migrazione degli abitanti, prima di giungere all'attuale sede. Il tema del viaggio marino dei morti è stato ampiamente valutato dal Riesenfeld ai fini della ricostruzione da lui tentata degli itinerari seguiti dalle migrazioni Melanesiane, particolarmente in relazione alla ondata di cultura megalitica³. La sede degli spiriti indicherebbe la provenienza di una civiltà immigrata. Del resto l'utilizzazione di questo tema mitico-rituale ai fini della ricostruzione storica delle migrazioni è patrimonio della letteratura etnologica, dal Kruijt al Rivers, alla Moss⁴, al Vroklage⁵, al Körner⁶, a Sir Peter Buck⁷.

All'infuori di ogni problematica congettura circa le varie fasi ed epoche di migrazione⁸, a noi preme di sottolineare due fatti

¹ E. Doerr, *op. cit.*, p. 747.

² E. Doerr, *op. cit.*, p. 744; R. Moss, *op. cit.*, p. 31.

³ A. Riesenfeld, *The Megalithic culture of Melanesia*, Leiden 1950, pp. 583, *passim*.

⁴ A. C. Kruijt, *op. cit.*, 1906, p. 357; W. H. R. Rivers, *op. cit.*, 1914, vol. II, *passim*; R. M. Moss, *op. cit.*, London 1925, pp. 30, 72, *passim*.

⁵ B. A. Vroklage, *Das Schiff in der Megalithkulturen Südostasien und der Südsee*, *Anthropos*, 31, 1936, pp. 714, 722, 756, (l'autore passa in rassegna le molteplici funzioni e gli aspetti culturali dell'elemento "battello": nei luoghi citati menziona il tema del "battello dei morti". La tav. C, fig. 17, rappresenta una bara in forma di canoa, dei Batak).

⁶ Theo Körner, *Totenkult und Lebensglaube bei den Völkern Ost-Indonesiens*, Lipsia, 1936.

⁷ Te Rangī Horoa (Sir Peter Buck), *The coming of the Maori*, Wellington, 1952, p. 61.

⁸ Secondo Vroklage (*op. cit.*, pp. 753-4) due ondate di cultura megalitica occuparono l'Oceania a intervallo di almeno 1200 anni, dall'Asia Sudorientale.

eminenti: il primo è che la credenza nell'isola dei morti appartiene in Oceania a uno strato culturale relativamente recente: essa è sovrapposta a un sostrato di credenze escatologiche tutt'affatto diverso, dato da un oltretomba posto sotterra¹. Il secondo fatto è che la credenza nell'isola dei morti rispecchia l'esperienza storica concreta di autentiche navigazioni in cerca di patria, da terre lontane. Fissatasi nel modello del mito, tale esperienza ha dato origine al tema di un ritorno *post-mortem* al paese di provenienza². Il mito riflette una lontana e ormai perduta nostalgia della terra abbandonata o meglio l'originaria angoscia dell'incerto peregrinare. Ad esso possono anche essersi uniti motivi pertinenti all'idea di segregazione del morto: entro una siffatta ideologia si spiega il rito di eludere lo spirito del morto, mediante giri fatti dalla canoa nel viaggio di ritorno, dopo compiuto l'affondamento del cadavere (p. 80). Si tratta di un'ideologia — questa — appartenente già al sostrato di credenza poc'anzi accennato, e peculiare di una civiltà avente un'escatologia sotterranea: bisogna pensare, in proposito, alla prima e più antica civiltà agraria dell'Oceania. Probabilmente tale escatologia, insieme col suo sostrato culturale agrario, risale ad epoche precedenti alla migrazione e all'occupazione delle isole oceaniche.

Entro la cornice mitica del viaggio marino dei morti, imprestata dalla tradizione culturale pagana, s'è inserito il nuovo contenuto mitico sincretistico, dettato dal recente arrivo di Europei e di merci. Gli Europei, venuti dal mare, hanno assunto su di sé l'ideologia di quei morti che verso il mare erano tradizionalmente rispediti, nel culto del luogo. Quando pertanto Georg Eckert osserva³ che il « battello dei morti » della tradizione mitica e cul-

¹ R. Moss, *op. cit.*, pp. 42-54. L'escatologia sotterranea è più vivamente rappresentata dalle civiltà delle isole Salomone, dai Sulka della N. Britannia, dalle genti Papuane della N. Guinea: ossia dalle civiltà che più puramente rappresentano il "Dual People" del Rivers, precedente alla migrazione della gente del *kava*.

² Dunque nel caso della sepoltura marina più che mai si rende vero e operante il significato che Pierre Deffontaines riconosce in molti casi al funerale: "Beaucoup de transports de morts sont de simples rapatriements" (*Géographie et religions*, Paris, 1948, p. 288).

³ G. Eckert, *Prophetentum in Melanesien*, Z. f. E., 1937 (1938), p. 140.

tuale oceaniana non era impiegato in un ritorno degli spiriti alla loro patria fra i vivi, ma solo nel viaggio di andata verso il regno loro riservato, l'autore non fa che porre, senza risolverlo, un problema di « contatto culturale ». Il fatto si è che la nuova esperienza indigena relativa all'arrivo delle navi dei bianchi, ha reagito sul fondo di credenze religiose e di un'escatologia precedente, svolgendone un motivo nuovo in parte, ma ben radicato nel sostrato pagano.

Il tema mitico del battello dei morti, legato per nascita alle trascorse esperienze migratorie e trasmarine dei suoi portatori, è perciò peculiare del profetismo Melanesiano, o comunque oceaniano, e lo distingue dai profetismi dell'Africa e dell'America, presso i quali difatti esso non trova riscontro. Comune ai profetismi dei tre continenti è però il tema di un ritorno collettivo dei morti perchè comune alle civiltà portatrici, in ciascuno dei casi, è una struttura economica agraria.

g) *Sintesi.*

Per quanto riguarda l'altro aspetto dei culti moderni Melanesiani, il rapporto cioè fra civiltà indigene e occidentali, nei culti messianici vi è la chiara denuncia di un'opposizione culturale il cui significato religioso va riportato a due esperienze diverse, a due divergenti atteggiamenti verso un medesimo oggetto, le merci. Ciò che per gli Europei rappresenta l'estremo prodotto di un processo strumentale, nel quale essi stessi agiscono da soggetto cosciente e attivo, trova negli indigeni una considerazione nettamente diversa, alla stregua del « dato » grezzo e inassimilato, che giunge dall'esterno ma non trova nella coscienza collettiva il suo posto culturalmente mediato. L'ultima radice di tale divergenza, e della caoticità delle reazioni indigene verso le merci europee, sta in una ragione storica elementare eppure non ancor sufficientemente vagliata. Il fatto si è che agli indigeni manca l'esperienza di partecipazione al processo lavorativo delle merci che è specifica invece degli Europei e che gli stessi primitivi in tutt'altro settore ampiamente possiedono, trovandosi essi all'apice

del processo lavorativo nell'agricoltura¹. L'arrivo delle merci fra gli indigeni rappresenta il punto d'incontro e d'urto di due storie culturali che, nate su terreni tutt'affatto eterogenei, si sono svolte in modi assolutamente diversi e autonomi. Il prodotto estremo di una storia culturale giunta all'era delle macchine si trova, con le merci, di fronte a civiltà pervenute soltanto ad una perfezionata agricoltura, assolutamente ignare però dei procedimenti meccanici e tanto meno industriali².

Tale mancata esperienza di partecipazione al processo lavorativo agisce in modo determinante nel fondare un'ideologia delle merci secondo la quale queste appartengono a un regno soprannaturale. È in tale particolare esperienza — o mancata esperienza —

¹ Vedi il mio saggio *Sulle origini dell'agricoltura*, Annali del Museo Pitagorico, Palermo, V-VI, 1956. In tale giustificazione storica dei culti moderni Melanesiani v'è implicito anche l'avvio alla risoluzione dei complessi problemi culturali in essi esprimendosi, nonché dei problemi politico-amministrativi connessi. Se le caotiche crisi religiose e politiche hanno la loro origine storico-psicologica nel dislivello esistente tra la cultura indigena ed i portati di una civiltà imposta dall'esterno, si può concludere che solo un metodico e concreto inserimento degli indigeni nel processo lavorativo dei prodotti europei — ma come liberi autori e utilizzatori di questi — apra la strada all'annullamento del dislivello originario e possa gradualmente abolire le cause multiformi dell'urto. Fino a qual punto tale principio fondamentale sia fatto proprio oggidì dagli Europei, è da vedersi. Ralph Piddington a questo proposito ha ben sottolineato i limiti dell'azione degli Occidentali per il progresso del mondo primitivo. « Pochi amministratori e missionari agiscono — egli dice — nel senso d'incoraggiare gli indigeni a progredire sulla loro strada: essi piuttosto insistono affinché il progresso avvenga secondo una "linea" europea... Il Nuovo Imperialismo (che è un Imperialismo di idee e di valori) pretende che l'autonomia politica e il progresso economico degli indigeni non si discosti dai limiti segnati dagli interessi ("ideals") europei: solo entro tali limiti i Nativi sono aiutati » (Journal of Polynesian Society, 64, 1955, 1, p. 173). Il che ha tutta l'aria di una chiara denuncia di politicantismo nell'affrontare quei problemi culturali, la soluzione dei quali spetta d'obbligo agli Occidentali, che ne hanno provocato l'insorgere.

² Bene ha scorto A. Lommel questo particolare aspetto dell'urto culturale fra civiltà indigena e occidentale. Gli indigeni sono "Menschen, die immer nur die fertigen technischen Produkte, das "Cargo", sehen, niemals aber den Arbeitsvorgang, der zur Entstehung der technischen Produkt führt" (*Der "Cargo-Cult" in Melanesien*, Zeitschr. f. Ethnol. 1953, p. 58). Perciò le meraviglie della tecnica europea si presentano agli indigeni come frutto di una conoscenza "segreta", per impossessarsi della quale spesso l'insegnamento cristiano viene ritenuto un mezzo idoneo (A. Lommel, *loc. cit.*). Nell'incontro della civiltà indigena con la civiltà tecnica europea la reazione locale segue un procedimento mitico (A. Lommel, *op. cit.*, p. 20).

esistenziale che trova la sua ragione storica il mito dei morti che tornano, fatto tutt'una cosa con la realtà degli Europei che sbarcano. Gli Europei hanno assunto miticamente su di sè la potenza sovranaturale dei morti.

Una complessa stratificazione — quasi una spettroscopia culturale — discendersi nel profetismo Melanesiano. Il più antico livello culturale in esso ravvisabile è quello del *sostrato agrario pre-migratorio*: esso sottende il tema dei morti che tornano. A un più recente livello appartiene il *tema del « battello dei morti »*, circoscritto e caratteristico dei profetismi insulari oceaniani: esso è da ricollegarsi con una grande esperienza migratoria interinsulare.

Ancor più recente e ascrivibile a tempi noti, — al secolo scorso — è l'*elemento profetico* in sè: esso proviene dall'esperienza missionaria sul ceppo del magismo arcaico. Si tratta di un'esigenza profetica imitatrice di Cristo, in funzione tuttavia di un irredentismo locale o di un millenarismo utilitaristico¹. Il profetismo del « Taro Cult » presso gli Orokaiva contiene già questo livello, mentre ad esso rimane estraneo l'ultimo e più recente influsso culturale dato dalle *merci europee*. Il « Taro cult » non è stato sfiorato da questa esperienza, che appartiene agli ultimi decenni di storia culturale Melanesiana. Tale esperienza e tale livello appartengono al « culto delle merci », con le sue implicanze antieuropee.

I culti profetici Melanesiani hanno un enorme valore nell'indicare la dinamicità² insita nelle civiltà « primitive », che in essi

¹ Particolare attenzione ai rapporti fra le « eresie » (cioè le sette profetiche) e il lavoro delle Missioni è data nell'opera di Aarne A. Koskinen, *Missionary influence as a political factor in the Pacific Islands*, Helsinki, 1953. « I movimenti profetici oceaniani costituiscono — dice il Koskinen — la reazione locale seguita immediatamente alle massicce conversioni (del secolo scorso). Tali movimenti indicano soprattutto in quale modo il Cristianesimo veniva frainteso dagli indigeni » (*op. cit.*, p. 102). L'autore insiste sul significato antimissionario proprio di tali movimenti, i quali tuttavia tendono a rivendicare a sè, come facenti parte del patrimonio religioso pagano tradizionale, vari elementi della predicazione biblica (*op. cit.*, pp. 102-104).

² Nei culti profetici l'esigenza sociale liberatrice, implicita fin dall'inizio, emerge sempre più pressante via via nel loro corso. Altri hanno efficacemente notato che da una fase prevalentemente mitico-religiosa, tali culti negli ultimi tempi hanno accentuato il loro significato politico-sociale (A. Lommel, *Der « Cargo-Cult » in Melanesien*, Z. f. E., 1953, p. 57).

manifestano l'irrequietezza di genti che vanno verso il progresso, sia pur attraverso strade contorte ed esperienze drammatiche, talvolta perfino tragiche. Di questi culti noi siamo in grado di rifare l'intera storia, dalle loro più profonde radici al loro sviluppo, alla repressione talora, alla ripresa, intensificazione e diffusione, più spesso. Cade definitivamente, di fronte a questo capitolo di storia religiosa, l'erroneo presupposto di immobilismo o fissità culturale ritenuto troppo spesso elemento essenziale delle civiltà « primitive ».

Quell'apertura al progresso, quell'autoconsapevole disposizione alla conquista di mezzi sempre più idonei ad affermare la propria individualità culturale sulla natura, caratteri che già altrove additavamo¹ come impliciti del lavoro e delle tecniche profane maggiormente impegnate, in tali culti moderni si rendono espliciti in forma altamente drammatica e rappresentativa. Queste genti si accingono a respingere in parte un'eredità tradizionale ed esse — come ha osservato Raymond Firth in uno studio recente in materia — « si sforzano di realizzare al più presto possibile un genere di vita che meglio risponda alle loro esigenze, con la coscienza che l'abbandono formale dei precedenti modi di vita costituisce un mezzo verso il fine da raggiungere »². Infine *i culti moderni denunciano ancora una volta in forma inequivocabile — con la loro attesa dell'età dell'oro — la funzione profana della religione dei « primitivi »*: il contenuto mitico-rituale dei vari movimenti religiosi è storicamente determinato dalle esigenze esistenziali di ciascuna particolare società umana.

VITTORIO LANTERNARI

¹ V. Lanternari, *Sulle origini dell'agricoltura*, Annali del Museo Pitré, IV-VI, Palermo, 1956.

² R. Firth, *Social changes in the Western Pacific*, Journal of the Royal Society of Arts, CI, 4909, Oct. 1953, p. 815.

L'INIZIAZIONE AL MESTIERE DI FABBRO IN AFRICA¹

Per il suo carattere misterioso e per i segreti che ne circondano la lavorazione, la siderurgia è stata sempre considerata dai popoli dell'Africa come cosa di pochi che « posseggono le medicine necessarie »; così dicono infatti gli Ila della Rhodesia Settentrionale: « Misamo yasanduzha lubwe bube butale » = le medicine trasformano il minerale in ferro² e una credenza analoga si ritrova presso numerose altre popolazioni³.

L'origine della siderurgia si perde spesso nella notte dei tempi mitici, nei quali l'Essere Supremo Creatore o un suo messo, umano o animale, eroe civilizzatore o genio della foresta, ne insegnò agli uomini i segreti tecnici.

¹ Nel presente lavoro sono accennati di sfuggita taluni argomenti (tecniche magiche nella lavorazione del ferro, simbolismo cosmico e sessuale della fucina, il fabbro come iniziatore, leggende relative alla scoperta del ferro ecc.) che formeranno oggetto di altri studi.

² E. W. Smith and A. M. Dale, *The Ila-speaking peoples of Northern Rhodesia*, London, 1920, v. I, p. 203.

³ Ciò accade presso i Baya (G. Tessmann, *Die Baya*, Stuttgart, 1934, Bd. I, p. 171); i Bafia (G. Tessmann, *Die Bafia und die Kultur der Mittelkamerun — Banlu*, Stuttgart 1934, p. 144); i Pangwe (G. Tessmann, *Die Pangwe*, Berlin, 1913, Bd. I, p. 236; Bd. II, p. 224-5); gli Ababua (J. Halkin, *Les Ababua*, Brussels, 1911, p. 236); i Mongo (T. Masui, *D'Auvers à Banzyville*, Bruxelles, 1894, p. 81); i Warongo del Tanganyika (C. C. De Rosemond, *Iron smelting in the Kahama District*, "Tanganyika Notes and Records", Dar es-Salaam, 1943, p. 79); i Wa Fipa (M. J. Robert, *Croyances et coutumes magico-religieuses des Wafipa payens*, Kipalapala-Tabora. P. O. 1949, p. 240); i Safwa (E. Kootz-Kretschmer, *Die Safwa*, Berlin, 1926, Bd. I p. 181-2); i Babemba della Rhodesia N. E. (L. A. Wallace, *Nyasa-Tanganyika Plateau*, "The Geographical Journal", XIII, London, 1899, p. 601); i WaNgoni (F. Fülleborn, *Das deutsche Nyassa-und Ruwama-Gebiet: Land und Leute*, Berlin, 1906, p. 169-70); i Sotho (E. Casalis, *Les Bassoutos*, Paris, 1860, p. 73).

L'originario carattere « soprannaturale » della siderurgia si è conservato fino ad oggi ed investe non solo la persona dei fabbri ed il metallo che essi lavorano, ma i loro stessi strumenti, gli altiforni, le fucine, il cibo di cui si nutrono, i loro rapporti sociali¹.

Così suona un proverbio degli Ashanti: « Nessuno insegna al figlio di un fabbro a lavorare il ferro »; interpretando questo proverbio liberamente, come in fondo ha fatto H. Schurtz², esso dimostra che il mestiere si trasmette assai più misticamente che tecnicamente.

Alcune leggende ci hanno conservato il ricordo di questa mistica e divina iniziazione: tra i BaKuba o BuShongo del Congo Belga, la scoperta del ferro ebbe luogo in un'epoca molto remota, secondo la cronaca indigena delle tribù occidentali, ed è considerata come il risultato di una rivelazione primitiva fatta a Woto (510 d.C. circa, secondo la cronologia, ritenuta scarsamente attendibile, di Torday e Joyce), eroe civilizzatore e quarto dei re Kuba, dall'Essere Supremo Bumba le Chembe³.

Narra la leggenda: « Un giorno Woto trovò una grande pietra che Bumba le Chembe aveva defecato. « Cos'è? » egli chiese e la gente rispose: « È l'escremento di Dio »⁴.

Allora Woto ordinò che la pietra fosse trasportata al villaggio

¹ Sui rapporti fabbri-popolazione esiste un buono studio di P. Clément, *Le forgeron en Afrique Noire*, "Revue de Géographie Humaine et d'Ethnologie", Paris, 1948.

² H. Schurtz, *Das afrikanische Gewerbe*, Leipzig, 1900, p. 82-3.

³ E. Torday and T. A. Joyce, *Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuplades apparentées. Les Bu-shongo*, Bruxelles, 1910, p. 27, 193.

⁴ La credenza che il primo ferro lavorato fosse "escremento di Dio" o di un corpo celeste era diffusa nell'antico Egitto ove il metallo era chiamato Bani-pit = metallo di cui è formato il cielo (G. Maspero, *Les forgerons d'Horus*, "L'Anthropologie", IV, Paris, 1891, p. 406). Tra gli Atakpame del Togo le meteoriti sono chiamate "escremento del sole", a Benin "feci del tuono" (G. A. Wainwright, *The coming of iron to some African people*, "Man", London, 1942-3, p. 60). Tra i Dogon, le cosiddette "pietre del tuono" erano chiamate "escrementi del ferro" ed erano ritenute le schegge del ferro lavorato dai fabbri celesti (G. Dieterlen, S. De Ganay, *Le génie des eaux chez les Dogons-Miscellanea Africana* Lebaudy, v. V, Paris, 1942, p. 6). Altri termini per ferro che ne tradiscono l'origine meteorica sono riportati da T. A. Rickard, *The use of*

e che le si tributassero onori. La notte seguente Woto vide Bumba apparirgli in sogno e dirgli: « Tu hai agito saggiamente onorando tutto ciò che da me proviene, anche i miei escrementi. Come ricompensa ti insegnerò come servirtene ». E così Bumba mostrò a Woto il metodo per estrarre il ferro dal minerale¹.

Gli Ngongo, vicini nord-orientali dei BuShongo e da questi largamente influenzati nella cultura, appresero la lavorazione del ferro da alcuni spiriti che apparvero loro in sogno². La tematica del sogno ritorna anche qui, benchè dal resto della leggenda risulti che il primo ferro usato fu dilavato dalle acque fluviali e non ebbe origine celeste, anche se la scoperta ha lo stesso carattere di « chiamata mistica », come presso i BaKuba.

Per quel tanto che ci è dato conoscere dalla letteratura generale, l'iniziazione al mestiere di fabbro presenta elementi tali che da un lato la riconnettono alle pratiche iniziatiche dei maghi e degli sciamani (tematica del sogno rivelatore, « chiamata mistica », propiziazione di spiriti ausiliari, carattere magico delle cerimonie, passaggio di « forza magica » da iniziatore a iniziato, magia del rumore³ che in questo caso, anziché col tamburo, è ottenuta col battere sull'incudine, ecc.) e dall'altro (isolamento reale o simbolico, « seconda nascita », scelta di un nuovo nome, pasto rituale, scarificazioni distintive, ornamenti di casta, ecc.) anche a quei *rites de passage* che presso le tribù « primitive » segnano l'ingresso dei novizi in una nuova fase dell'esistenza che cancella i ricordi dell'esistenza precedente e che equivale a una seconda nascita.

Il rituale che accompagna l'iniziazione al mestiere di fabbro presso gli AKikuyu del Kenya può avvalorare l'ipotesi dell'affinità

meteoric iron, " Journal of the Royal Anthropological Institute " LXXI, London, 1941, p. 55; da H. Johnston, *A comparative study of the Bantu and Semi-Bantu languages*, v. I, Oxford, 1919, p. 322; 418; 454; 465; 500; 556; 593; da M. D. W. Jeffreys, *A Bamenda meteorite*, " Man", London, 1935, n. 179; e da M. Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy*, Cahiers de Zalmoxis, Paris, 1938.

¹ Torday and Joyce, *op. cit.*, p. 235.

² Torday and Joyce, *op. cit.*, p. 248.

³ M. Eliade, *Les chamans et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, p. 163, ritiene che una delle tecniche, grazie alle quali gli sciamani raggiungono lo stato di trance, consista appunto nel suonare il tamburo sciamanico; la « magia musicale » faciliterà l'estasi, la « magia del rumore » terrà lontani gli spiriti malvagi.

iniziazione artigiana-iniziazione tribale e prospettare l'eventualità di una comune origine delle due cerimonie¹.

Chiunque voglia entrare nella corporazione dei fabbri deve essere iniziato con una certa cerimonia: egli dovrà portare un capro (ndorume) che viene ucciso proprio davanti all'ingresso della fucina (kiganda) ove solo dopo questo sacrificio, il novizio può entrare. Mentre il fabbro (muturi), reggendoli con le sue tenaglie (muhato), fa arrostitire sul suo fuoco, ravvivato dal mantice (miura), cuore e intestini (tatha) dell'animale sacrificato, l'aspirante deve camminare intorno all'incudine (ihiga ya uturi). Appena pronto, il pasto sacrificale viene consumato dal novizio, mentre il fabbro, seduto sull'incudine, gli segna la fronte con terra bianca (ira).

Il capro viene diviso in due nel senso della lunghezza, la parte destra viene mangiata dai fabbri, la sinistra da quelli del villaggio che assistono alla cerimonia. Indi il fabbro e gli astanti si recano alla capanna del novizio, che può essere anche in un altro villaggio, e quivi fanno abbondanti libazioni di birra; la mattina seguente il fabbro iniziatore esegue un bracciale di ferro che pone al polso destro del novizio e con quest'ultima cerimonia l'iniziazione è compiuta².

È da notare che il capro viene abbattuto sulla soglia della fucina e che tale sacrificio è indispensabile perchè il novizio possa essere ammesso nell'interno di essa: presso taluni popoli africani la fucina è la casa di riunione per gli uomini ove, osservando il fabbro al lavoro e prestandogli volentieri aiuto, gli uomini conengono per discutere le novità del paese e i casi familiari³.

¹ Secondo la mitologia Kikuyu, la scoperta della siderurgia è dovuta a una razza di nani cannibali che abitavano sottoterra, intorno al Monte Kenya (M. W. H. Beech, *Pre-Bantu occupants of East Africa*, "Man", XV, London, 1915 p. 41). Secondo Cagnolo (C. Cagnolo, *The Akikuyu, Nyeri (Kenya)*, 1935, p. 227-8), la scoperta del ferro fu opera di uno dei tre figli gemelli dell'antenato primordiale e fu dovuta al caso.

² C. W. Hobley, *Bantu Beliefs and Magic*, London, 1922, p. 168-9.

³ Così è presso gli Shilluk (W. Hofmayr, *Die Shilluk*, Mödling bei Wien, 1925, p. 359); i Latuka (F. Stuhlmann, *Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika*, Berlin, 1894, p. 794); i BaKongola, fin dall'epoca mitica (A. Moeller, *Les grandes lignes des migrations des Bantous de la province orientale du Congo Belge*, "Institut Royal Colonial Belge, Mémoires", Bruxelles, 1936, p. 456); i Wanyamwezi (W. Blohm, *Die Nyamwezi: Land und Wirtschaft*, Bd. I, Hamburg, 1937, p. 162); i WaYomba (Usambara) (O. Baumann, *Usambara und seine Nach-*

Inoltre presso certi gruppi (Bobo, BaHoloholo e nella zona del Lago Leopoldo II-Lukenie) ogni nuovo villaggio viene fondato dal fabbro che trarrà gli omina necessari e compirà le cerimonie precedenti la nuova occupazione, per assicurare la prosperità futura degli abitanti; in tal caso il primo edificio ad essere costruito sarà la fucina che quindi sarà il centro del villaggio, cioè « un lieu sacré par excellence »¹.

Inoltre una leggenda dei BaKongola narra come nella fucina, nei mitici tempi delle origini, il fabbro (ushudi) operò la prima circoncisione². Anche tra i Fulbe la prima circoncisione (che avvenne all'epoca della loro grande migrazione da est) fu eseguita da un fabbro primordiale, caudato e di aspetto scimmiesco, nella sua caverna-fucina, posta nella boscaglia³.

L'erezione di una fucina e fin la confezione degli strumenti necessari alla lavorazione del ferro sono ovunque, in Africa, circondate da un rituale magico che sembra avere principalmente lo scopo di neutralizzare la carica magica del ferro e di tenere lontani gli spiriti avversi.

La capanna-fucina⁴, l'incudine, il martello, il mantice, anche a prescindere da ogni loro consacrazione rituale, sono impregnati di forza magica che deriva loro dal carattere magico (a seconda

bargebiote, Berlin, 1891, p. 40); tra i Tiv (R. East, *Akiga's story. The Tiv tribe as seen by one of its members*, London-New York-Toronto, 1939, p. 62); gli Edo (W. Cline, *Mining and metallurgy in Negro Africa*, Menasha (Wis.) 1937, p. 129); la Liberia (D. Westermann, *Die Kpelle-Ein Negerstamm in Liberia*, Leipzig, 1921, p. 36; B. Holas, *Pince-amulette des Guerzé (Haute Guinée Française)*, "Notes de l'Institut Français d'Afrique Noire", Dakar, 1950, p. 124; P. Germann, *Die Völkerstämme in Norden von Liberia*, Bd. I, Leipzig, 1933, p. 96); i Pangwe (Tessmann, *op. cit.*, Bd I, p. 235); nella zona Lago Leopoldo II - Lukenie (J. Maes, *La métallurgie chez les populations du Lac Léopold II - Lukenie*, Ethnologica, Bd IV, Leipzig, 1930, p. 75); i BuShongo (Torday and Joyce, *op. cit.*, p. 195); gli AUmbo (F. Delisle, *La fabrication du fer dans le Haut Ogowe*, "Revue d'Ethnographie", III:1884, Paris, 1885, p. 467); i BaLesà (M. Bayens, *Les Lesà*, "Revue Congolaise", IV, Bruxelles, 1912-13, p. 204).

¹ M. Eliade, *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 49.

² Moeller, *op. cit.*, p. 456.

³ P. E. N. Doumbia, *Etude du clan des forgerons*, "Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'A.O.F.", Paris, 1936, p. 363.

⁴ Tra i Bobo (J. Cremer, *Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises; Les Bobo*, v. IV, *La mentalité mystique*, Paris, 1927, p. 6) la fucina è considerata una potenza occulta protettrice dei fabbri ai quali assicura il matrimonio, la fecondità delle spose e abbondanti raccolti.

dai gruppi etnici, divino o demoniaco) della lavorazione del ferro. Infatti questo metallo, sia esso di origine meteorica o estratto dalle miniere o trovato in giacimenti di superficie, o dilavato dalle acque fluviali, è sempre considerato come proveniente « da un altro luogo »¹; e quindi, come tale, apprezzato, temuto e circondato da apposite cautele².

Di conseguenza tutta l'attività del fabbro riveste un carattere sacrale e simbolico ed in proposito è abbastanza significativo il fatto che nel Buganda un unico termine, *mukemba*, indichi il pagamento dovuto a un fabbro e quello per una divinazione³.

Dalle fonti non è possibile rilevare se anche presso i Kikuyu la fucina corrisponda alla casa comunale per gli uomini, ma in ogni caso ha in comune con questa il carattere di luogo consacrato, di « centro »; infatti se qualcuno che non appartiene alla corporazione dei fabbri si ciba in un fucina egli diviene tabù (*thahu*, in lingua Kikuyu; equivale, sembra, a contaminato) e deve essere purificato da un fabbro⁴. Presso gli Atheraka, piccolo gruppo etnico stanziato presso il paese Kikuyu, la fucina ricorda per la sua forma la casa di riunione degli uomini; la somiglianza dei nomi degli strumenti di lavoro dei fabbri Theraka e Kikuyu⁵ potrebbe provare un unico centro d'origine della siderurgia presso questi due popoli.

Appena entrato nella fucina, il novizio Kikuyu deve girare intorno all'incudine: questa circumambulatio può simboleggiare un viaggio. L'idea di viaggio è frequente nelle cerimonie iniziatriche in genere, sia in quelle sciamaniche, sia in quelle dei giovani puberi. Questo viaggio simbolico può essere compiuto in due

¹ Eliade, *Metallurgy, op. cit.*, p. 17.

² S. Seligmann, *Die magischen Heil- und Schutzmittel*, Stuttgart, 1927, p. 162.

³ M. Trowell, *Some royal craftsmen of Buganda*, « Uganda Journal », VIII-2, Kampala, 1941, p. 51.

⁴ Hobley, *Bantu beliefs, op. cit.*, p. 110.

⁵ Kikuyu: Mantice = miura (Hobley) o mû-ra (Routledge); Theraka = miwa; martello = kiriba (Hobley) o ke-If-ha (Routledge); Theraka = kiriba; tenaglie = muhato (Hobley) o mi-hato (Routledge); Theraka = mgwadi. Hobley, *Bantu Beliefs, op. cit.*, p. 168; W. S. and K. Routledge, *With a prehistoric people: the Akikuyu of British East-Africa*, London, 1910, p. 89-91; M. A. Champion, *The Atharaka*, « Journal of the Royal Anthropological Institute », XLII, London, 1912, p. 78.

direzioni opposte, sia discendendo agli inferi, sia salendo al cielo; la discesa agli inferi fa parte del rituale iniziatico dei giovani puberi, mentre la salita al cielo è tratto precipuo della tecnica iniziatica degli sciamani, dei maghi e degli eroi civilizzatori e richiede l'ausilio di appositi « mezzi »: una cavalcatura sacra, una catena, un ponte che colleghi la terra al cielo, un « albero cosmico », di un legame cioè che, abolendo il concetto profano di spazio, ristabilisca la mitica unione originaria cielo-terra. Se riconosciamo alla fucina un valore di « centro », essa può simbolicamente rappresentare il punto d'incontro delle regioni cosmiche e l'ingresso in essa ha il significato di un viaggio ultraterreno e al tempo stesso equivale ad un'iniziazione¹.

Nella mitologia relativa al fabbro questi, come eroe civilizzatore, stabilisce² o tronca³ i legami tra la terra e il cielo.

Anche l'incudine, intorno alla quale si svolge la circumambulatio dell'iniziando fabbro Kikuyu, ha un suo significato simbolico a carattere cosmico-sessuale; presso altri popoli questo carattere traspare dalle leggende⁴ e dai riti⁵ che ne accompagnano la ricerca e la messa in opera nella fucina. Inoltre l'incudine ha sovente anch'essa il valore di « centro » e di « spazio sacro » in

¹ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 327.

² Tra i Dogon, il fabbro primordiale stabilì le comunicazioni tra il cielo e la terra, scendendo su questa con l'aiuto di una catena di ferro o, secondo un'altra variante del mito, dell'arcobaleno (M. Griaule, *Musques Dogons*, Paris, 1938, p. 48; S. De Ganay, *Les devises des Dogons*, Paris, 1941, p. 9).

³ Tra i Bambara, invece, il fabbro primordiale interrompe le comunicazioni terra-cielo e fu l'ultimo a usare la catena per salire al cielo, introducendo così la morte fra gli uomini (L. Frobenius, *Atlantis*, Bd. VII, *Dämonen des Sudans*, Jena, 1924, p. 18).

⁴ Tra i Dogon, secondo la leggenda, il fabbro discese sulla terra portando seco la sua incudine che, per la sua forma, ricordava il « granaio terrestre », cioè il cosmo; inoltre la sua forma quadrangolare (piramide tronca) la assimilava al martello, ma a differenza del martello essa è femmina e rappresenta la femminilità del fabbro che, come tutti gli esseri primordiali dei Dogon, era ermafrodito (M. Griaule, *Dieu d'eau*, Paris, 1948, p. 51-2).

⁵ Tra i BaKitora dell'Unyoro, quando una nuova incudine di pietra viene collocata nella fucina, il trasporto è accompagnato da canti nuziali, « come se si portasse a casa una sposa » (J. Roscoe, *The Bahitara or Banyoro*, Cambridge, 1923, p. 222). Un rituale simile è seguito dai WaPipa che considerano l'incudine come « la madre delle zappe » (Robert, *op. cit.*, p. 245).

quanto su di essa si prestano i giuramenti¹, secondo le formule di un primitivo giudizio di Dio².

Compiuto il giro intorno all'incudine, il novizio Kikuyu si ciba del cuore e delle interiora del capro sacrificato: questo pasto rituale ha un carattere purificatorio³ e solo dopo di esso il fabbro iniziatore, seduto sull'incudine, segna la fronte del novizio con terra bianca (ira), la stessa con la quale viene dipinto il volto dei ragazzi Kikuyu all'atto della loro iniziazione tribale⁴. Nella cerimonia iniziatica dei fabbri Kikuyu manca un diretto passaggio di « forza magica » (sputo, sangue) da iniziatore a iniziando, ma a una rinnovazione si giunge ugualmente per mezzo del pasto rituale e di quei tratti (fucina come « centro cosmico », circumambulatio dell'incudine, marchio con terra bianca, bracciale come segno distintivo del gruppo) che la riconnettono ai *rites de passage*. La « seconda nascita » e la raggiunta maturità sono simbolicamente rappresentate dai fabbri Cishinga della Rhodesia: presso questo popolo quando un uomo è giudicato capace di fare il fabbro i suoi parenti gli costruiscono una fucina. Il neo-fabbro sta seduto sulla nuda terra e la fucina viene elevata intorno a lui, finché il giovane, con le braccia sollevate al disopra della testa, riesce appena a toccare con le mani un palo posto trasversalmente sulla sommità dell'edificio. Il giovane si sospende a questo palo e i parenti, dal di fuori, sollevano delicatamente palo e giovane, avendo cura che nessuna parte dell'ancor fresca argilla della costruzione abbia a subire danni, perché ciò sarebbe considerato come un presagio infuosto. Uscito dalla fucina, il novizio danza e canta: « Adesso sto crescendo e sono più alto dell'erba dei tetti (bamba) ». La fucina può simboleggiare l'alvo materno e un volta uscitone (« seconda

¹ Così tra i Khassonke (C. Monteil, *Les Khassonké. Monographie d'une peuplade du Soudan Français*, Paris, 1915, p. 309); i Bambara (C. Monteil, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Paris, 1924, p. 226); nel Futa (O. Durand, *Les industries locales au Fouta*, « Bulletin du Comité d'Etude Historiques et Scientifiques de l'A.O.F. », Paris, 1933, p. 48); i Jur (T. C. Crawhall, *Iron-working in the Sudan*, « Man », XXXIII, London, 1933, p. 41) tra i quali tale giuramento ha valore solo se fatto sull'incudine di un fabbro morto.

² M. Eliade, *Traité*, op. cit., p. 204.

³ Presso i Kikuyu le interiora del capro sono usate in parecchie cerimonie a carattere purificatorio (Hobley, *Bantu Beliefs*, op. cit., p. 170-1) e nelle iniziazioni (J. Middleton, *Les Kikoyou et les Kamba du Kenya*, Paris, 1954, p. 100).

⁴ Middleton, op. cit., p. 103.

nascita») il fabbro esprime con le parole del canto la sua crescita (maturità). Presso i Chishinga, infatti, la fornace, nel periodo della fonditura, è considerata come una moglie gravida e uno speciale rituale viene seguito per assicurare al ferro una « nascita » felice¹.

Tra gli AKamba, ove la tecnica iniziatica è meno complessa che presso i Kikuyu², (offerta al fabbro iniziatore di un po' di birra e di una capra, sputo rituale del maestro sulle mani del novizio, offerta all'incudine di birra e sangue della capra) il fabbro sputa sulle mani del novizio un po' della birra ritualmente preparata all'uopo, pronunziando queste parole: « Possano le tue mani diventare abili nel lavoro che io so fare »³.

Presso i Kuanyama-Ambo, stanziati a nord dell'Etoscia, il passaggio di forza magica ha luogo per mezzo della cerimonia della fraternità del sangue. Maestro e novizio si tagliano il polso destro e mescolano il loro sangue; secondo un'altra versione, il candidato-fabbro beve acqua bollente, per acquistare la forza necessaria nel suo mestiere. In entrambi i casi, però, oltre a queste cerimonie e alla indispensabile capacità tecnica, il novizio deve dimostrare di conoscere molti canti magici⁴. Si tratta, ad ogni modo, di un rituale estremamente semplificato, ove i tratti iniziatici a carattere magico sono i soli evidenti: fraternità del sangue, acquisizione di forza magica concentrata nell'acqua bollente, conoscenza di canti magici.

In realtà, dalla « chiamata » per mezzo di un sogno rivelatore, fino alla conoscenza degli adeguati mezzi magici, l'iniziazione al mestiere di fabbro in Africa sembra connettersi maggiormente alle tecniche dell'apprendista sciamano o mago che non a quelle di iniziazione tribale o di ingresso in una società segreta

¹ W. V. Brelsford, *Rituals and medicines of Chishinga ironworkers*, « Man », II, London, 1949, n. 27.

² Presso questo popolo i fabbri sembrano provenire da due clan: atwi, il cui fondatore è stato un fabbro e mba-oe-panga, anch'esso fondato da un fabbro e che ha per totem la sabbia ferruginosa (kilea) che, secondo la leggenda, l'antenato fondatore raccoglieva nel letto di un fiume (G. Lindblom, *The Akamba in the British East Africa*, Uppsala, 1920, p. 114; 116-7).

³ Hobley, *Bantu Beliefs*, op. cit., p. 174.

⁴ E. M. Loeb, *Transition rites of the Kuanyama-Ambo (A preliminary study)*, « African Studies » VII-1, Johannesburg, 1948, p. 78.

e ciò non suscita meraviglia, in quanto in Africa sovente l'attività di fabbro e di medico-stregone vengono a riunirsi nella stessa persona¹ e quindi, all'atto di iniziare il mestiere, il fabbro deve dimostrare anche le proprie capacità magiche.

Dice infatti Eliade: « Les secrets de la métallurgie nous rappellent les secrets de métier qui se transmettent, par initiation, chez les chamans: de part et d'autre, on est en face d'une technique magique de caractère ésotérique. C'est pour cela que la profession de forgeron est généralement héréditaire, comme celle de chaman... »

... La magie métallurgique par le « pouvoir sur le feu » qu'elle impliquait, s'est assimilé nombre de prestiges chamaniques »².

Questa riunione di conoscenze tecniche e magiche ha una sua ragione intima di essere: infatti la lavorazione del ferro, agli occhi di quasi tutti i popoli africani, comporta dei rischi non soltanto di carattere materiale, ma soprattutto di carattere magico, connessi con le credenze relative al ferro come metallo proveniente da un'altra sfera e carico perciò di un fluido contro il quale occorre garantirsi.

Le cerimonie precedentemente descritte e le poche altre che restano da esaminare dimostrano tutte, a prescindere dagli specifici punti di contatto con altre tecniche iniziatiche, che il ferro ha una propria personalità misteriosa ed ostile a cui i profani non possono accostarsi impunemente e contro la quale gli stessi fabbri (e in questo senso almeno, essere fabbro equivale ad essere iniziato) devono garantirsi seguendo una determinata tecnica, grazie alla quale il novizio acquista (o comunque neutralizza) una parte della forza magica insita nel metallo; e solo dopo questo passaggio potrà lavorare il ferro, evitando i rischi connessi ad ogni primo contatto con una forza diversa.

¹ Tra i BaSotho (Casalis, *op. cit.*, p. 173) il fabbro è considerato come il medico del ferro, ugaka a tsépé. Poteri magici gli sono riconosciuti ovunque. In Abissinia (M. Griaule, *Le livre de recettes d'un dalbara abyssin*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie XII, Paris, 1930, p. 139) e tra i Mensa, (K. G. Rodén, *Le tribù del Mensa*, Stokholm, 1913, p. 258) il fabbro è ritenuto apportatore di malocchio e capace di trasformarsi in budà (licantropo). Sull'argomento vedi V. L. Grottanelli, *Antropofagia reale ed imaginaria nel mondo camitico*, Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Nuova serie, v. III, 1949.

² Eliade, *Le chamanisme*, *op. cit.*, p. 412.

Le cautele che circondano la ricerca e la fonditura del minerale, i tabù alimentari e sessuali cui devono sottostare minatori e fonditori, il rigoroso allontanamento della donna dalla zona di lavoro, i canti magici, la nudità del fabbro durante l'accensione degli altiforni, il fatto che quasi sempre il lavoro si svolge di notte, dimostrano il timore di inimicarsi una potenza utile, ma avversa. Il ferro è costantemente sentito come una presenza reale che esercita una propria azione magica e perciò il fabbro deve accostarsi ad esso per gradi, acquistando una personalità nuova, una maturità magica.

Per questo il rituale preparatorio non è uniforme e presenta punti di contatto sia con i *rites de passage*, sia con le iniziazioni dei maghi e degli sciamani. In effetti, come la crisi puberale viene superata per mezzo di atti e riti tendenti a dimostrare, non solo simbolicamente, la raggiunta maturità dell'individuo che può ora essere ammesso nella società degli uomini e conoscere i segreti tribali, così il candidato mago che sta per entrare in contatto con il segreto mondo degli spiriti, deve aggiungere alle sue conoscenze tecniche una serie di « poteri magici » che, più che di dominare gli spiriti, gli consentono di non smarrire se stesso nell'esercizio di un mestiere che richiede un notevole stato di tensione¹.

Per questo i WaNyaneka dell'Angola credono che il mestiere di fabbro (va-kulu n-gu) non possa essere esercitato senza aver ricevuto uno spirito (onon-dele), appartenente al padre (o a un amico) defunto. Questo spirito torna a possedere il proprio discendente per farlo beneficiare della sua passata abilità tecnica. La trasmissione di questo spirito avviene, secondo gli autori², seguendo le regole dell'iniziazione dei maghi, con canti e danze appropriati.

L'aspirante fabbro MaKaonde, alla vigilia di iniziare il lavoro, eleva un altare in legno di forma fallica (cipanda) e dopo aver posto un'offerta di farina ai piedi di esso, innalza questa preghiera: « O spirito di mio padre che qui lavorasti il minerale di ferro, ascoltami ed esaudisci la mia preghiera. Domani anche io voglio

¹ E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino, 1948, cap. II, *passim*.

² A. Lang-C. Tastevin, *La tribu des Nyaneka-Mission Rohan-Chabot (Angola et Rhodesia 1912-14)*, t. V, *Ethnographie*, Corbeil, 1937, p. 97.

lavorare il ferro. Io ti prego, aiutami e guida il mio lavoro, affinché esso sia prospero ». Se lo spirito del padre è avverso si ritiene che il minerale si trasformerà in acqua¹.

Una credenza analoga si ritrova anche tra i Baya².

Presso gli OviMbundu dell'Angola, ove i fabbri vengono iniziati nel mestiere con una cerimonia di cui ora diremo, la presenza e l'aiuto di uno spirito sono ritenuti necessari per poter raggiungere l'abilità tecnica: questo spirito-coadiutore appartiene a qualcuno che l'aspirante fabbro ha ucciso e risiede stabilmente in due figure lignee poste accanto all'incudine e considerate indispensabili al lavoro del fabbro. Presso questo popolo, dopo due anni di apprendistato, l'aspirante-fabbro chiede al maestro di esaminarlo e allora, se il giovane ha dimostrato di possedere la capacità tecnica necessaria, si fanno i preparativi per una solenne cerimonia iniziatica. Il novizio deve comperare quattro polli, due maschi e due femmine, una capra e un cucciolo e portarli al fabbro istruttore che in precedenza ha preparato ex novo tutti gli strumenti necessari all'allievo, ad eccezione del martello (onjundo) al quale si danno gli ultimi ritocchi appunto nel corso della cerimonia, mentre l'iniziando siede in silenzio su una piccola incudine, posta tra il fuoco della fucina e la grande incudine del maestro. Quando il martello è pronto e mentre è ancora al calor rosso esso viene infilato nella pancia del cucciolo; successivamente si sacrificano i quattro polli e la capra e un po' del loro sangue viene sparso sui nuovi arnesi. La carne viene consumata dal fabbro istruttore e dagli altri fabbri del paese, mentre il novizio continua a restare immobile sull'incudine. A un certo punto il maestro gli dice « Ora puoi parlare e dirci quale nome desideri » e il ragazzo risponde: « Io sono X » e allora tutti i presenti battono le mani³.

La « forza magica » del ferro è concentrata nel martello, dal quale un fabbro Mbundu non si separerebbe per nessuna ragione e per nessun prezzo e la cui carica deve essere neutralizzata pri-

¹ F. H. Melland, *In Witch Bound Africa*, London, 1923, p. 136-7.

² Tessmann, *Die Baja*, *op. cit.*, p. 181.

³ W. D. Hamby, *Occupation, Ritual, Belief and Custom among the Ovimbundu*, « *American Anthropologist*, N. S. XXXVI », Menasha, 1934, p. 164-5.

ma che il novizio se ne serva: all'uopo si sacrifica un cucciolo ancora vivente. Forse quest'uso è il vestigio dell'antico assassinio rituale, oggi non più possibile, in cui alla vittima umana è stata sostituita una vittima animale, destinata appunto a garantire il novizio dal rischio del primo contatto col martello.

Per i fabbri Bakondjo (Wanande) il momento più difficile dell'apprendistato è la preparazione del martello (niondo)¹ che richiede il lavoro collettivo di quattro o cinque fabbri-maestri e un giorno e una notte di lavoro, durante i quali non si può nè bere né mangiare e si svolgono riti religiosi e il sacrificio di una capra e di un pollo.

Tutta quanta l'operazione è circondata dal più grande mistero e il fabbro (botudji) che conosce i segreti relativi alla confezione del martello li rivela solo al suo successore². In questo caso, più che di una vera cerimonia iniziatica si può parlare di un rituale purificatorio (digiuno, sacrifici animali), basato certamente su una credenza relativa alla « forza magica » del martello.

Tra gli Ewe il mestiere è ereditario e a nessuno che non appartenga alla corporazione dei fabbri è permesso di apprenderlo: se lo facesse, si ritiene che egli morrebbe. La forza magica è insita nel martello (zu) che è considerato come una divinità (trö) e quindi come tale capace di punire con la malattia o con la morte chi eseguisse un cattivo lavoro. Prima che il figlio venga iniziato nel mestiere, il fabbro interroga il martello sacro (trö-zu) e solo se questo acconsente il giovane si dedicherà all'attività paterna. La scelta del mestiere di fabbro implica necessariamente la rinuncia ad esercitare qualsiasi altro mestiere. Al martello e agli strumenti della fucina i fabbri offrono ogni anno un pasto sacrificale, invitando i loro amici a prendervi parte, perché si ritiene che, se ciò non fosse fatto, questi arnesi, considerati come parenti tra loro

¹ Incidentalmente si noti che i due termini indicanti il martello degli Mbundu (onjundo) e dei Bakondjo (niondo) sono assai simili. Tra gli Shona (Anonyme, *Native iron workers*, « Nada », Salisbury, 1926, p. 53) il martello è chiamato nyundo, tra i Wagogo (H. Claus, *Die Wagogo*, « Bässler Archiv », Beiheft II, Leipzig und Berlin 1911, pp. 33) njondo.

² Borgheroff, *Les industries des Wanande*, « Revue Congolaise » III, Bruxelles 1912-13, p. 280.

(Hammer und seine Verwandten) si rifiuterebbero di compiere un buon lavoro¹.

Anche tra i WaChagga del Kilimangiaro, ove la metallurgia più progredita è di origine AKamba, ma i nomi degli strumenti di lavoro sono simili a quelli Kikuyu², la parte più importante dell'iniziazione al mestiere di fabbro (mfuru) è rappresentata dalla confezione del martello nel quale si ritiene sia concentrata una così forte carica di « forza magica » da rendere necessario un suo « raffreddamento » in acqua sorgiva in cui siano state mescolate interiora di capra, birra e foglie di un determinato albero, tutte cose alle quali i WaChagga attribuiscono una grande forza vitale. Il novizio deve pagare al suo istruttore una giovenca, una capra e birra ritualmente preparata. La capra viene subito abbattuta perchè le interiora serviranno per « raffreddare » il martello e la carne per un banchetto di gruppo. Prima di questo pasto il fabbro-maestro deve eseguire il martello alla presenza degli invitati. Un po' dell'acqua in cui è immerso il martello viene spruzzata sugli astanti, specie sul possessore del nuovo martello, cui l'istruttore così si rivolge: « Io ti spruzzo mettendoti in pace con te stesso affinché la tua forza non venga meno e il martello non ti rechi alcun male »³.

Per i Baganda, l'iniziazione consiste essenzialmente in una prova di abilità: il mestiere è ereditario e si trasmette di padre in figlio. Quando un figlio ha raggiunto una certa capacità nell'arte paterna, il padre gli dà un pezzo di ferro con il quale il giovane deve confezionare un qualsiasi strumento da offrire a sua madre, la quale lo prende per metterlo da parte e in quel mentre il marito salta su di lei « per confermare il figlio nel proprio lavoro »⁴.

Anche tra i WaFipa è richiesta una prova di capacità (istru-

¹ C. Spiess, *Die Schmiede Kunst in Ewheland (Togo)*, « Globus » LXXV, Braunschweig, 1899, p. 63-4.

² Martello = kiria; tenaglie = mharo, mantice = mfuwa B. Gutmann, *Der Schmied und seine Kunst in animistischen Denken*, « Zeitschrift für Ethnologie » XXIV, Berlin 1912, p. 81.

³ Gutmann, *op. cit.*, p. 83.

⁴ J. Roscoe, *The Baganda*, London, 1911, p. 382.

zione e iniziazione hanno carattere collegiale), l'offerta della birra necessaria e il sacrificio di una vacca¹.

Tratti iniziatici appaiono anche nel rituale di ammissione dei fabbri Warongo, del distretto Kahama: nessuno può fondere il ferro² se non possiede adeguati mezzi magici (*dawa*) che gli vengono fatti conoscere dal padre a un dato momento dell'apprendistato. È probabile che all'atto dell'iniziazione artigiana al neo-fabbro vengano eseguite le speciali sottili scarificazioni sul corpo e sulle mani che distinguono gli appartenenti a questa corporazione dagli altri indigeni³.

Purtroppo i pochi dati esposti non consentono di trarre alcuna conclusione definitiva, anche perché, trattandosi di cerimonie a carattere esoterico e a ripetizione aciclica, è possibile che i vari autori non siano stati ammessi ad assistervi o che nessuna cerimonia abbia avuto luogo durante il loro soggiorno o anche che le cerimonie stesse siano oggi decadute a una comune prova tecnica. Molta luce potrebbe venire da una attenta analisi linguistica, sia sul problema delle origini della siderurgia in Africa, sia — e soprattutto — sulle ragioni, molto spesso oscure, di determinati rituali, di determinati atteggiamenti, di determinate leggende.

Una cosa è chiara, però: che alla base dell'atteggiamento del fabbro nei confronti del suo mestiere e alla base dell'atteggiamento della popolazione circostante nei confronti del fabbro c'è la credenza, viva del resto anche presso taluni popoli europei⁴, che il ferro, elemento ambivalente, di progresso, ma anche di pericolo, è ancora legato a un mondo inaccessibile ai profani.

A questo proposito non è privo di significato il fatto che tra i WaChagga un unico termine, *itana*, indichi l'attività creatrice dell'Essere Supremo e la lavorazione del ferro⁵.

ERNESTA CERULLI

¹ R. C. H. Greig, *Iron-smelting in Fipa*, «Tanganyika Notes and Records», Dar es-Salaam 1937, p. 77.

² Presso questo gruppo fabbri e fonditori sono distinti; fabbro può essere chiunque e solo la tecnica della fonditura è circondata da particolari cautele magiche ed è condizionata al possesso dei *dawa* necessari.

³ De Rosemond, *op. cit.*, p. 79.

⁴ Seligmann, *op. cit.*, p. 162; 164-5.

⁵ B. Gutmann, *Dichten und Denken der Dschagganeger*, Leipzig, 1909, p. 180.

DUALISMO MAZDAICO E "ZURVANISMO",

In un articolo pubblicato nel precedente numero di questa rivista sono stati trattati i fondamenti del dualismo mazdaico quali risultano dalle *Gāthā*, con la loro simmetrica contrapposizione dei due « spiriti », tra i quali si impone a ogni uomo la scelta, e dall'insieme di dottrine, prescrizioni e miti che sono integrati nell'Avesta recente. Da queste fonti abbiamo visto emergere due idee, essenziali in ogni fase del mazdeismo: la nozione di Ahura Mazda creatore e la nozione del mondo della creazione, comprendente tutti i valori e gli interessi della vita, minacciato nella sua esistenza e nella sua crescita da esseri mortificatori ad esso esterni.

Si tratta ora di seguire lo sviluppo di una simile ideologia attraverso testimonianze che, benchè non sempre cronologicamente posteriori ai testi trattati nel primo articolo, si riferiscono tuttavia normalmente a uno stadio posteriore nella storia del mazdeismo. Si tratterà soprattutto di studiare la formazione di quella formula simmetrica opponente Ormazd e Ahriman, e, parallelamente, la luce e le tenebre, che è caratteristica della teologia dei trattati pahlavici, e verisimilmente già dell'Avesta recente. Una parte della ricerca sarà riservata alla critica di alcune teorie le quali, rivolgendo una particolare attenzione all'idea del « tempo » nel mazdeismo, hanno ritenuto di poter individuare su questa base una corrente, anzi talora un vero e proprio sistema religioso distinto dal mazdeismo e suo concorrente, lo « zurvanismo ». Questi testi concernono direttamente la storia del dualismo mazdaico, anzi, come si cercherà di mostrare, sono strettamente connessi con la formazione della formula dualistica simmetrica.

Il testo post-avestico nel quale la tendenza a sistemare schematicamente il dualismo mazdaico si manifesta in tutta la sua pienezza è certo il *Bundahishn*. Si pone qui una situazione simmetrica dei due mondi, quello del bene e quello del male, sul piano

cosmologico, spaziale, etico e ontologico. Di qui l'affermazione del *Bundahishn* che i due mondi contrapposti sono insieme limitati e illimitati, ciò che è espresso dalla situazione spaziale dei due, limitati, sul fianco che li raccosta, da una linea di demarcazione segnata dal vuoto, mentre si espandono senza limiti nelle altre direzioni. Ma è molto significativo che questa simmetria non è presentata dal *Bundahishn* come assoluta, e che essa lascia sussistere le linee fondamentali del mazdeismo più antico: l'idea di una divinità creatrice e garante del bene, e di esseri maligni che guastano e mortificano la creazione. Infatti, si vede nella dominazione perfetta che la creazione di Ormazd eserciterà dopo la restaurazione delle cose una forma dell'infinito, mentre si vede una forma del finito nel fatto che la creazione di Ahriman deve essere annientata prima della restaurazione, che sarà caratterizzata appunto dall'assenza di ogni attività negatrice e mortificatrice. In questo si rivela dunque una eterogeneità essenziale (mascherata parzialmente dalla formula dualistica) della natura del maligno, che semplicemente « impedisce », in contrapposizione alla divinità che crea e fa crescere. Conformemente alla medesima idea, l'attività mortificatrice di Ahriman è in rapporto, nel *Bundahishn*, con la sua « conoscenza tardiva », con la sua avidità di sangue e con la sua invidia e impotenza, cioè con la sua povertà totale e negatività agente e aggressiva (la creazione operata da Ahriman è « unicamente votata all'opera di annientamento »). Tale negatività del principio del male non è semplicemente una assenza di bene. Essa è concreta, sostanziale, dunque in qualche modo positiva; puramente mortificatrice e aggressiva, essa è opera di esseri attivi e esteriori da sempre al mondo della creazione. Una tale negatività è bene, bisogna ammetterlo, un assurdo filosofico; essa è tuttavia il sistema sviluppato sulla base di una elevazione al piano assoluto, ontologico e cosmologico, dell'idea gathica, ma già peculiarmente iranica, del combattimento contro esseri mortificatori di questa esistenza.

Vi sono altri aspetti dell'ideologia mazdaica che chiariscono questo punto. Le speculazioni dei trattati pahlavici intorno ai rapporti tra Ormazd, il tempo e la creazione hanno una relazione stretta con il quadro dualistico sopra evocato. In una sezione del *Bundahishn* che il Nyberg ha ritenuto interpolata e tendenzial-

mente « zurvanista »¹, ma che a nostro avviso è in ogni modo più componibile di quanto non sembri a prima vista con il quadro presentato all'inizio del trattato², si presentano alcuni aspetti alquanto singolari della persona di Ormazd. Vi si dichiara che prima della creazione Ormazd non era sovrano, e che appunto con la creazione la sovranità diviene suo appannaggio: Ormazd riconosce che l'ostilità di Ahriman non sarà ridotta all'impotenza che attraverso la creazione, e che questa non sarà messa in movimento che dal tempo; di qui la necessità della creazione di quest'ultimo. In tale quadro la creazione non minaccia, è vero, la trascendenza del Creatore, ma essa d'altronde sembra più legata alla sua sovranità di quanto non sarebbe accettabile alla nostra propria nozione della trascendenza di Dio creatore. Una tale concezione tuttavia è perfettamente spiegabile nel quadro della formula dualistica simmetrica, nella quale Ormazd e Ahriman si fronteggiano fin da sempre, ognuno nel suo luogo, in una situazione statica che impedisce ogni possibilità di contatto tra i due esseri contrapposti e di alterazione di questa situazione. In tali condizioni, la creazione visibile, che sola può essere soggetta all'incursione del maligno, mortificatore delle « buone cose della vita », pone per Ormazd l'occasione, anzi la stessa possibilità di un contatto, e quindi di una vittoria contro un nemico che è fin dall'origine esteriore a lui, sepolto nel suo luogo, le tenebre infinite. (Il testo precisa: « Ahriman, essendo perverso, era estraneo alla creazione; ciò perchè egli lotta con Ormazd »). Con la sconfitta che Ahriman è destinato a subire nel campo della creazione visibile, Ormazd vede affermata la sua incontrastata sovranità e debellata l'ingenita invidia aggressiva del nemico. Anche questa concezione della creazione visibile come campo in cui si realizza la sconfitta di Ahriman è dunque in stretta dipendenza dalla formula dualistica simmetrica e dalla sua radicalizzazione sul piano assoluto: quella radicalizzazione che, già iniziata nell'Avesta recente, ha perpetuato in un sistema « totale » l'antica concezione che, come si è detto, appare il punto di partenza sia del pensiero gathico sia della tradizione mazdaica pre- e post-gathica, la concezione cioè della vita continuamente mi-

¹ « Journ. Asiat. », 279 (1931), p. 36 88.

² Cfr. *infra*.

nacciata da forze e esseri che le sono fundamentalmente nemici (e dunque esteriori), e che sono per ciò stesso nemici e esteriori rispetto al Creatore.

Ma l'alterazione della situazione originaria, operata da Ormazd con la creazione visibile, e in vista della sua vittoria finale e conseguente stabilimento della sua propria sovranità, implica anche la creazione del tempo: è soltanto nel tempo che una tale alterazione può verificarsi, e precisamente in un tempo « finito » che interrompa la situazione statica, codificata nel tempo infinito, nella quale i due esseri si fronteggiano immobili fin da sempre.

È a questo cerchio di idee che si riconnette l'utilizzazione che il *Bundahishn* e gli altri trattati pahlavici fanno della distinzione tra il tempo « finito », « determinato », e il tempo « infinito ». Il tempo « finito » coincide con i periodi, o vicissitudini, durante i quali il miscuglio conseguente all'incursione del male e il combattimento si producono, per arrivare ad una conclusione; mentre il tempo « infinito » coincide appunto con la situazione di immobilità preesistente all'incursione del male. Ora, nel *Bundahishn*, la determinazione del tempo « finito », del tempo « dalla lunga dominazione », è opera e iniziativa di Ormazd. Quanto al « tempo infinito », la sua staticità lo rende assolutamente passivo: ben lungi dal dominare Ormazd, esso ne è dominato e reso proprio alla mutazione, al divenire. Poco importa perciò che si dica, o no, che il tempo infinito è esso stesso opera di Ormazd¹. Come vedremo meglio in seguito, esso è l'ambiente, il « mezzo », la « situazione » di Ormazd; sotto questo profilo esso è coesistente a lui. Dice il *Bundahishn*: « ... È rivelato che Ormazd si trovava in alto, in onniscienza e bontà, durante il tempo illimitato (*zamān i akanārak*), circondato di luce. Questa luce è lo spazio e il luogo di Ormazd; alcuni lo chiamano la luce infinita... ». Seguita poi il testo²: « Il tempo (*zamān*) del vestito è infinito, perchè la bontà e la religione di Ormazd sono esistite altrettanto tempo quanto Ormazd stesso; esistono ancora e esisteranno sempre ».

Questa concezione del tempo, che la letteratura postavestica

¹ Cfr. Nyberg, *l. c.*, 39; Zaehner, *ZURVAN*, 315.

² Sec. la trad. di Nyberg; comunque, anche l'interpretazione di Zaehner sembra qui implicare lo stesso senso.

ha elaborato con tanti dettagli, non è dunque, in fondo, in contraddizione con l'ideologia generale implicita nell'Avesta. Bisogna però dire che nei pochi passi dell'Avesta recente in cui il tempo è menzionato, la distinzione tra « tempo infinito » e « tempo dalla lunga dominazione » non è in nessun modo teorizzata, e si è potuto affermare che essa non esisteva affatto, e che le due espressioni, « infinito » e « dalla lunga dominazione », dovevano essere più o meno identiche. È notevole a questo proposito *Vidēvdāt*, 19, 9, testo messo in rilievo dal Widengren¹: « Lo Spirito Efficace ha creato. Ha creato nel tempo infinito (*zrūne akarane*) ». Non si potrebbe meglio far risaltare l'aspetto impersonale del tempo (proprio *zrvān*, qui, e non lo *zamān* impersonale dei testi pahlavici), e insieme la sua qualità di « ambiente » (si tratta di un « locativo temporale », Widengren, 270, n. 13), in analogia al concetto di spazio: di ambiente cioè *nel quale* lo « Spirito efficace » crea. Giacché anche questo va notato: che si tratta non del tempo « infinito » nel quale Ormazd è da sempre, secondo la teologia del *Bundahishn*, ma del tempo « infinito » nel quale si opera la creazione². Inoltre, il fatto che negli altri passi dell'Avesta recente in cui si menziona

¹ *Hochgottglaube im alten Iran*, 269.

² È implicita quindi propriamente nel testo non una coesistenza tra il creatore e il tempo, come dice il Widengren, ma tra attività creatrice e tempo. Non per niente il testo menziona non Ahura Mazda in persona, ma la sua manifestazione agente sul mondo della creazione. Dunque, in questo passaggio da una formula dualistica concernente solo l'assalto dello « Spirito distruttore » contro questa creazione visibile alla formula tipica dei trattati pahlavici, in cui Ormazd e la sua controfigura si oppongono simmetricamente da sempre, il « tempo infinito » ha seguito pedissequamente la stessa evoluzione: da tempo nel quale si è data la creazione è passato a tempo in cui Dio e antidio sono da sempre. Compiuta questa evoluzione, si è riservata al tempo « dalla lunga dominazione », detto anche per l'occasione « tempo finito » (= « determinato »), la vicenda trimillennaria nel frattempo elaborata nel quadro della nuova formula dualistica assoluta.

Di questa evoluzione è restata una interessante traccia nel *Bundahishn*: sec. questo trattato, anche il « tempo infinito » è in relazione con la creazione, e precisamente con la creazione allo stato celeste, nella situazione di « non miscuglio » e di immobilità, prima del suo trasferimento allo stato terrestre, cioè prima dei periodi del combattimento. Ciò fornisce una sufficiente spiegazione al fatto che in un punto del *Bundahishn* si attribuisce alla vicenda dualistica la durata di 12.000 anni, anziché, come altrove, di 9.000. I primi 3.000 anni sono quelli della creazione celeste, che, mentre in un senso si possono considerare anteriori alla vicenda dualistica vera e propria (Ahriman non ha pos-

il tempo, questo sia invocato insieme a un « elemento » quale lo spazio (celeste), o ad esseri cosmici fondamentali (Vayu, ecc.), conferma la connessione essenziale dell'idea di tempo con l'idea di creazione, e la sua qualità di « ambiente » nel quale i progressi della creazione hanno luogo¹. Per questi vari motivi,

sibilità d'incursione che sulla creazione materiale), da un secondo punto di vista, una volta immesso lo stadio celeste nella storia del dramma cosmico, sono stati considerati come facenti parte del periodo totale in cui tale vicenda si compie. La variazione tra le due cifre di 9.000 e 12.000 anni ha dato, come è noto, occasione presso vari studiosi a diverse ipotesi intorno allo zurvanismo. E da ritenere invece che questo non sia interessato nella questione se non nella misura in cui esso possa avere avuto particolare rapporto con l'idea di una creazione « allo stato celeste » (vd. *infra*).

¹ Da questo punto di vista il « tempo » si dimostra indicato ad assumere nella teologia mazdaica la qualità di « medietà » tra le due creazioni (e, poi, come vedremo, di mediatore e ordinatore delle vicende dualistiche); è interessante che tale « medietà » può essere propria anche dello spazio e di Vayu, nominato anch'esso nei testi avestici in questione. Vayu concerne infatti la zona mediana dell'universo, il vuoto e l'atmosfera che lo riempie. In questo senso l'idea di un doppio Vayu, che in origine sembrerebbe concernere solo l'idea di un vento buono e di un vento dannoso per gli esseri, ha potuto assurgere a quella ambivalenza che è caratteristica anche del « tempo-destino » (che comprende, ovviamente, beni e mali); cfr. *infra*, p. 114. È quindi da respingere l'ipotesi (Wiedegren, *op. cit.*, 188, Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, 93) di un Vayu antico *Hochgott* concorrente di Ahura Mazda, e ciò per motivi analoghi a quelli che costringono a rifiutare una tale qualità a Zurvan (cfr. *infra*). L'invocazione di Ahura Mazda a Vayu in Yt. 15, 2-4 ha valore analogo a quella dello stesso dio a Ahahita (Yt. 5, 18, cfr. Y. 68, 15). Non si dimentichi che in tutti questi casi l'atto di culto attribuito a Ahura Mazda ha valore « introduttivo » a quelli della serie di eroi che tale culto osservarono, del quale si vuole insomma mettere in rilievo la primordietà e importanza. Osservazioni analoghe per l'aiuto delle Fravashi a Ahura Mazda nello Yt. 13 ad esse dedicato. Del resto, nella visione mazdaica, tutti gli esseri e le divinità hanno la loro funzione specifica; si tratta di ottenere che esse la esercitino (cfr. SMSR, 26, p. 93 n. 2). Sul tempo come « aiutante » cfr. *infra*, p. 115. Naturalmente, l'analogia tipologica tra il « tempo » e Vayu (sul quale Wikander, nel suo omonimo libro, adotta l'ipotesi sopra discussa) non è totale; in Vayu c'è un notevole contenuto personalistico, oltre al riferimento « elementare » all'atmosfera in movimento e allo spazio relativo.

Si dà nel mazdaismo anche un'altra medietà, che questa volta non è più la medietà « elementare » del « tempo » e di Vayu, ma una medietà « etica », avente riferimento al contratto, al patto nel quale la sistematica mazdaica configura il rapporto tra Ormazd e Ahriman e l'ordinamento delle loro vicende. Si tratta della qualità di arbitro data a Sraosha, a Mithra $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$ in Plutarco, e, in un mito riferito da Eznik, al Sole (cfr. Benveniste, *Pers. Rel.*, 88 ss). L'osservanza di tale patto è peraltro insita nella natura stessa di Ormazd, il quale « conosce la norma (il patto) che esiste tra i due Spiriti » fino alla vittoria

l'idea di un tempo « infinito » nel quale la divinità sussiste, affrontata simmetricamente dal maligno che abita in basso nelle tenebre, sembra invece piuttosto il frutto della speculazione successiva, che, come si è detto, ha radicalizzato in senso teo-cosmologico un dualismo che in origine era molto meno sistematico e assoluto. In ogni modo, una impostazione del tempo come ἀρχή cosmogonica e teogonica, o come sovrano di tutte le cose, è assolutamente al di fuori di questo quadro e di questa linea di sviluppo ideologico; certo essa è estranea al *Bundahishn*.

* * *

Secondo questo trattato, dunque, Ormazd e Ahriman non hanno avuto nascita dal tempo, ma *sono* nel tempo (infinito), in un tempo che è situazione; parallelamente, essi sono ciascuno nel loro luogo, ma non sono il prodotto di questo. Il fatto che i due esseri siano fin dal principio nel loro « ambiente », in « situazione », ha dunque un aspetto insieme topico e cronologico: Ormazd ha il suo luogo nelle luci infinite, in alto; Ahriman ha il suo luogo nelle tenebre infinite, in basso; parallelamente, essi sono in una durata, in una « costanza », che sarà alterata solo dalla creazione, dall'incursione del maligno su di essa (cioè del miscuglio delle due creazioni) e dalla vittoria finale di Ormazd. Tutto ciò avverrà durante una frazione del tempo, cioè in un'altra durata, limitata questa volta, che si inquadra nella durata infinita e che è destinata a riassorbirsi in questa quando la creazione del maligno sarà anientata, e la creazione di Ormazd sarà restaurata definitivamente.

Ora, questa concezione di durata e di luogo, considerati come

finale del bene (*Bund.*, p. 313 Zaehner), e pertanto colpisce Ahriman con giustizia e longanimità. Ciò ha riferimento ovvio allo stabilimento della formula dualistica simmetrica, cioè all'elevazione sul piano assoluto, originario, della antica nozione di un avversario estraneo al mondo della creazione. In questo quadro Ormazd ha dei limiti; la sua sovranità totale è condizionata alla sua vittoria; sua suprema saggezza è (a differenza di Ahriman il quale « non pensa che ciò che è impossibile ») conoscere queste condizioni e dirigerle al suo finale scopo. (Cfr. su ciò ampiamente *infra*, p. 111 ss.).

situazione e ambiente, fu realmente propria delle speculazioni teologiche iraniche già in età di molto precedente al *Bundahishn*, a quanto si può indurre da un testo di Damascio¹ che si appella a una testimonianza di Eudemo di Rodi. Secondo Damascio, i magi affermavano che i due esseri, Ormazd e Ahriman, e le due entità in relazione con essi, la luce e le tenebre, supponevano una entità indifferenziata che alcuni chiamavano « luogo » (o « spazio »), gli altri « tempo ». Rimandando a più tardi un ulteriore esame di questo testo di Damascio, per quanto concerne l'idea del tempo (e dello spazio) come ἀρχή, e per i rapporti con lo « zurvanismo », interessa qui in ogni modo sottolineare questo parallelismo delle nozioni di tempo e di luogo, proprio, già in età achemenide, della speculazione iranica.

Questo parziale parallelismo risulta anche dai testi della tradizione mazdaica post-avestica. Il *Dēnkart* precisa che « l'esistenza di tutto ha bisogno del tempo (*zamān*) », che « senza il tempo non si può fare niente di ciò che è, fu e sarà », ma afferma anche che « ciò in cui ogni essenza esiste, e ciò che non esiste in null'altro, è lo spazio (*gyāk*) », e unifica finalmente le due entità in questa espressione: « la creazione doveva essere creata per mezzo del tempo e nello spazio »². Un altro testo chiarisce ulteriormente questa concezione concludendo una lista delle condizioni metafisiche necessarie per una azione buona o cattiva con la menzione del tempo e dello spazio³: non si poteva meglio sottolineare il carattere impersonale, indifferenziato, « elementare », il carattere insomma di « ambiente », di « situazione », proprio delle due categorie fondamentali del cosmo. Si può infine citare la celebre iscrizione di Antioco I di Commagene, dove il re prescrive perpetua osservanza del νόμος sacro da lui istituito alle generazioni che dovranno succedersi secondo il destino proprio di ciascuna, ἰδίᾳ βίου μοίρα, sul suolo della Commagene e durante il corso non interrotto del tempo. Esse sono poste nella situazione cronologica e spa-

¹ Cap. 125.

² Questi testi sono riportati in Zaehner, *op. cit.*, 382 s.; cfr. anche Ringgren, *Fatalism in Persian Epics*, 31.

Zaehner, *op. cit.*, 385 s., Ringgren, *op. cit.*, 31.

ziale propria di ciascuna: nella loro *μοῖρα*, nel loro tempo di vita, in una parola: nel loro destino¹.

Questi ultimi testi mostrano in quali direzioni una concezione del tempo diversa da quella che noi abbiamo fin qui delineato poteva modificare il quadro cosmogonico presentato dall'Avesta e dalla tradizione mazdaica ortodossa. Queste direzioni sono segnate dal valore di tempo-*ἀρχή* cosmogonica, sul quale torneremo più tardi, e soprattutto dal valore di « destino », che confluisce con la nozione di « tempo » nella maggior parte dei testi, o passi, che si usa chiamare convenzionalmente « zurvanisti ». Questa confluenza delle nozioni di tempo e di destino è stata sempre abbastanza popolare in Oriente, benchè differentemente occasionata; fondamentalmente, si può credere, essa si basa sulla nozione —

¹ Questo testo (Humann-Puchstein, *Reisen in Kleinasien*, 259-282 e 328, tav. XXII ss.; Jalabert-Mouterde, *Inscr. gr. et lat. de la Syrie*, n. 1) ha dato occasione ad alcuni studiosi di trarre conclusioni confermanti le loro opinioni intorno allo zurvanismo come concorrente del mazdeismo, e intorno a Zurvan come divinità concorrente di Ahura Mazda. Il Nyberg, « Journ. Asiat. », 219 (1931), 132 pensa che in questa iscrizione in cui si menzionano le statue elevate del re a Ormazd, Mithra, Vithraghna (nominati anche secondo i loro diversi « equivalenti » greci) e alla Commagene, Ormazd abbia preso il posto di Zurvan e che la « tetrade », cioè il gruppo dei quattro dei sopra nominati, sia tipicamente zurvanista. Ma l'evidenza stessa del contesto esclude questa possibilità; durante tutto il corso dell'iscrizione si parla di « tempo » nel senso di « durata »; esso è un'idea ricorrente, che concerne appunto il tema della perpetuità del nomos stabilito dal re e della memoria dei fondatori della famiglia di lui, memoria che egli affida per l'avvenire ai suoi successori e ai futuri abitanti della sua terra. Già al v. I a 9 sq., nel prologo, si annunzia: ... εἰς χρόνον ἀνέγραψεν αἰώνιον. Poi il re (I b 3 sqq.) si protesta devoto θεῶν ἀπάντων, ornandone le immagini καθ' ἑ παλαιὸς λόγος Περσῶν τε καὶ Ἑλλήνων, ἐμοῦ γένους εὐτυχιστάτη βίβρα, e con sacrifici e πανηγύρεις secondo l'ἀρχαῖος νόμος e il κοινὸν ἀνθρώπων ἔθος. Questi θεοὶ ἀπαντες sono appunto quelli rappresentati nelle statue, nè il « tempo » ha nulla a che fare con essi. Esso resta durante tutto il corso dell'iscrizione l'elemento impersonale (per quanto in certo modo sacro, come sono sacri l'universo e gli elementi), e di esso si vedono gli aspetti più naturali: cfr. I, b 13 sqq., III a 8, 12 sqq., 20 sqq., III b 5 sq., IV A 17, 26 sqq., V A 7 sqq., 15, II A 6, 17, 21.

rafforzata e complicata dal riferimento alle vicende astrali — della relatività e della finitezza delle cose umane, sempre limitate e condizionate da un elemento più forte di esse, relatività che è percepita prima di tutto in rapporto sia alla « durata » sia al « momento »: in una parola, al « tempo »¹.

Il problema essenziale è qui di vedere come questa idea del « tempo-destino » abbia potuto manifestarsi nella letteratura religiosa mazdaica, poichè è solamente in relazione ai dati mazdaici che lo « zurvanismo » si è manifestato. Lo zurvanismo appare pertanto, in questa luce, come una tendenza², che è vissuta nel quadro dell'ideologia mazdaica e che, pur obbedendo a una ispirazione propria destinata a modificare essenzialmente tale quadro, non ha potuto manifestarsi altro che inserendosi nel tronco vivente di questa tradizione. Ciò ha potuto verificarsi tanto più facilmente, in quanto esso trovava nel mazdeismo delle notevoli possibilità, non di sviluppo, ma almeno di collegamento. Il *Bundahishn* ce lo mostra chiaramente. Questo trattato rimane infatti fedele, per quanto concerne il tempo, all'ideologia tradizionale. Esso non conferisce al tempo nessun primato, pur considerandolo in qualche modo e parzialmente sotto l'aspetto di destino. Come abbiamo detto, la distinzione fra « tempo infinito » e tempo « dalla lunga dominazione » non implica in questo trattato l'attribuzione al tempo infinito di una superiorità su Ormazd. Ma d'altra parte, una volta ingaggiato il combattimento, e una volta determinati da Ormazd i periodi e le vicissitudini di questo, Ormazd e Ahriman appaiono in qualità di protagonisti di una vicissitudine inquadrata in periodi cronologici. (È dunque eventualmente il tempo « dalla lunga dominazione », non il tempo « infinito », che è presentato come

¹ Cfr. Ringgren, *op. cit.*, e *Studies in Arabian Fatalism*; cfr. anche il mio ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, Roma 1953, cap. I, sull'idea greca di destino come « momento » destinato » e « durata destinata ».

² Una definizione come « tendenza » è data anche da Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, 4. Non si può tuttavia accettare senza discriminazione uno « zurvanismo » come « monismo fatalista » (ma si veda Zaehner, *op. cit.*, 261 ss.), perchè esso non abolisce sostanzialmente, come mi sembra risulti da tutta la nostra ricerca, il quadro fondamentale dualistico del mazdaismo, nè tanto meno la funzione creatrice e l'iniziativa di Ormazd. E ciò anche in quella che può essere considerata come la formulazione più estrema dello « zurvanismo », il mito di Zurvan e dei due gemelli (cfr. *infra*, p. 125 ss.), mito che ha essenzialmente valore eziologico.

destino). Si verifica allora una situazione singolare, ma perfettamente coerente con i principi: Ormazd, che non dipende in sè in nessun modo dal tempo, ma che peraltro entra in contatto col nemico e lo vince precisamente attraverso la creazione e il tempo, si sottomette, *in quanto protagonista* del combattimento, al tempo che egli ha creato e determinato, ma non al tempo « infinito »; egli in qualche modo diviene l'oggetto di un destino, che d'altronde è pur sempre da lui condizionato e definito¹. Anche qui, l'ammissione di un nemico della creazione, a questa originariamente estraneo, ha dunque prodotto un fenomeno analogo a quello che abbiamo osservato a proposito dell'idea di una creazione che sopravvive e cresce con la vittoria sul maligno, concezione che sbocca nel *Bundahishn* non già nel cosmizzare la divinità creatrice, ma nel condizionare la sua sovranità, cioè la sua vittoria, all'affermazione della creazione².

Ciò spiega in che senso la tendenza « zurvanista » abbia potuto provocare una rottura con il mazdeismo tradizionale, di cui certi aspetti potevano tuttavia favorire una confusione ideologica. Evidentemente, benchè comparabile dal punto di vista della concezione di « ambiente », il valore cosmologico di due nozioni quali il « tempo » e il « luogo » non era lo stesso nei testi mazdaici che abbiamo citato. Il tempo poteva più facilmente vedersi attribuito, nel quadro di una storia cosmica, un valore più concreto, specifico e dinamico. Poteva divenire non solamente una entità « nella quale » o « durante la quale », ma anche « per mezzo della quale » le cose si modificano e progrediscono. Un valore « permissivo » del tempo, che sorpassa un semplice valore « ricettivo » dello spazio, emerge nei testi dei *Dēnkart* che abbiamo citato. Se questo valore permissivo esprime solo le condizioni nelle quali l'attività degli esseri personali, divinità e uomini, può svolgersi nel campo della creazione, si resta ancora nel quadro della tradizione maz-

¹ Cfr. *infra*.

² Per lo stesso motivo non si può parlare con il Nyberg, l. c., 81, di una concezione panteistica in *Menoke Xrat*, 28, che egli vuole interpretare « Ormazd subisce afflizione nelle sue creature ». Con lo stesso diritto e senza contraddizione si dice al cap. 8 che Ormazd « non subisce mai afflizione ». Una critica di recenti ipotesi su un antico panteismo iranico sarà svolta in un volume di prossima pubblicazione sul mazdaismo.

daica, tanto più che per questa, come abbiamo detto, la vittoria di Ormazd su un nemico a lui da sempre esteriore si realizza nella creazione e in un tempo determinato. Se al contrario tale valore da « permissivo » diviene « produttivo », se cioè si dà al tempo, al tempo-destino o al tempo-ἀρχή, un primato o una qualunque sovranità, allora si altera il quadro in una maniera essenziale. È qui che doveva sboccare la tendenza zurvanista.

Un primo passo in questa direzione è costituito dall'attribuzione a Zurvan di una personalità a sè, attribuzione che peraltro è per sè ancora componibile con l'ideologia mazdaica tradizionale. Si consideri da questo punto di vista il cap. VIII del *Mēnōkē Xrat*, dedicato soprattutto alle questioni concernenti il destino umano. Esso dà grande importanza a Zurvan l'illimitato nei suoi rapporti con Ormazd il creatore. Mentre nel *Bundahishn* Ormazd era « durante » il tempo infinito (designato col termine appellativo *zamān*), nel suo luogo di luce, cioè, come abbiamo detto, in una « situazione », sulla base della quale egli si disponeva alla creazione e a entrare in contatto con Ahriman, nel *Mēnōkē Xrat* il quadro è complicato dalla presenza di Zurvan l'illimitato, con la « benedizione » o « approvazione » del quale Ormazd forma la creazione. A proposito di questo Zurvan, si esalta il fatto che esso è esente dalla vecchiaia, dalla morte, dal dolore ecc., che egli non è raggiunto dalla controcreazione, che, fino all'eternità, nessuno potrà privarlo della sua natura essenziale togliendogli la sovranità. L'impassibilità di Zurvan è presentata dal testo come il motivo principale della sua esaltazione. La sua sovranità non deve essere acquistata attraverso la creazione, una creazione destinata a essere attaccata dal maligno e poi a essere liberata. Al contrario essa è implicita nella sua « natura essenziale ». E insieme questo Zurvan mantiene anche una relazione con la creazione e con il combattimento cosmico: egli, alla fine della vicenda cosmica, comparirà come ausiliare di Ormazd nell'annientamento dei demoni. Ciononostante, si può ancora dire che nel *Mēnōkē Xrat* gli elementi fondamentali del quadro presentato dal *Bundahishn* sussistono invariati e validi, e il loro rapporto con Zurvan è molto più esteriore di quanto non appaia a prima vista. Nonostante la presenza di Zurvan, infatti, è a Ormazd che viene attribuita non solo l'attività creatrice, ma anche la prima iniziativa di procedere alla crea-

zione e agli atti con questa connessi; Zurvan non dà che una « benedizione ». D'altra parte, il testo precisa che « la vittoria finale è una cosa inerente alla natura di Ormazd ». Il quadro presentato nel *Mēnōkē Xrat* non differisce dunque propriamente da quello del *Bundahishn* se non nel fatto che il tempo-destino vi compare oggettivato e personificato, come un essere la cui influenza si stende attraverso tutto il quadro della storia cosmica, ma non sostituisce in nulla, appunto per la sua staticità, l'iniziativa di Ormazd. La stessa « sovranità » di Zurvan, sulla quale nel testo si insiste con tanta solennità, si riduce in fin dei conti a poca cosa: la sua staticità « elementare » non è mai dimenticata, e il suo potere non è, anche qui, in ultima analisi, che la fredda oggettività della « situazione », della « condizione di esistenza ». Si può anzi dire che nel *Mēnōkē Xrat* la validità di Zurvan in quanto « destino » non concerne precisamente Ormazd nella sua situazione iniziale, quando egli, durante il tempo infinito, risiede incontrastato nella sua sede luminosa, ma concerne soltanto le modalità del suo incontro con il maligno, incontro peraltro il cui esito favorevole a Ormazd è già implicito nella natura vittoriosa di questo Dio. Si ha così, in pratica, una medietà del destino rispetto ai due esseri originari e contrapposti, e la sfera propria del destino è questo mondo visibile nel quale avviene l'incontro e il conflitto. Ciò richiama alla mente l'osservazione precedentemente fatta che la qualità di destino come regolamento di vicende e fortune compete non al « tempo infinito », ma a quello « dalla lunga dominazione » (o « finito »), idea che il *Bundahishn* esprime chiaramente allorché nota come sia propriamente dalla sfera celeste, nella quale ora (nello « stato misto ») si alternano secondo la destinata vicenda il giorno e la notte, che vengono le determinazioni del destino. Tali determinazioni concernono dunque la zona terrestre, che è propriamente quella interessata alle vicende dello scontro tra i due esseri¹. La medesima « medietà » del destino è espressa nel

¹ Anche in altro testo (A. 12, Zaehner, p. 316) il *Bundahishn* è (proprio nel tratto che sec. il Nyberg è «zurvanistas») esplicito in ciò: «Egli tirò la forma senza inizio dalla luce senza inizio, dopo di che egli creò l'insieme delle creature nella forma senza inizio. La forma senza inizio è esente dal corso del tempo» (sec. la trad. di Nyberg). E il cap. VIII del *Menōkē Xrat* è anche significativo:

testo di Zatspram sopra citato, nel quale si parla del « tempo » (*zamān*) come di un « buon ordinatore » dei due. In questo testo, Ormazd viene presentato nell'atto di pregare il tempo di aiutarlo, quel « tempo » « del quale vi è bisogno ». In realtà, Ormazd ha bisogno del destino così come ha bisogno della creazione e del tempo: allo scopo di poter modificare una situazione statica originaria, e di eliminare l'ostilità congenita di Ahriman. Tale modificazione importa una determinazione delle vicende attraverso le quali essa potrà avvenire, dunque un « ordinamento » di tali vi-

benchè esso tratti espressamente del destino umano, esso istituisce una distinzione nettissima tra il destino di questa vita, influenzato dalle interferenze del male, e l'ordine e la giustizia del mondo celeste.

Questo rapporto specifico tra i due tempi, infinito e dalla lunga dominazione, illimitato e limitato, è trattato, come è naturale, proprio in quel tratto del *Bundahishn* che, secondo il Nyberg, rileva maggiormente dalla speculazione zurvanista. È nel cerchio di idee da noi sopra analizzato che vanno intesi anche quei frammenti di poema che il Nyberg ritiene di poter isolare nell'ambito del tratto suddetto, e che magnificano le qualità del tempo-destino. Essi non implicano l'idea di una sovranità assoluta del tempo-destino, ma solo l'idea di un ordinamento, in esso, dei fatti relativi al combattimento tra i due esseri contrapposti, limitatamente al periodo del tempo « finito ». In questo senso è chiaro che il tempo (*zamān*) è « più potente delle due creazioni » (non di Ormazd), una volta che le contrastate vicende relative allo scontro e alla convivenza tra esse (in vista del trionfo finale e della liberazione della creazione buona da ogni miscuglio con il male) sono ordinate cronologicamente, per i motivi sopra analizzati. (È nel medesimo senso che Zatspram qualifica il tempo di « buon ordinatore » delle due creazioni, cfr. *infra*, p. 155 ss.; al di fuori di ogni riferimento al tempo-destino, il trattato mazdaico polemico « Soluzione definitiva dei dubbi » chiarisce come il maligno sia anteriore alla creazione, e ciò implica che la personalità e le qualità dei due esseri primordiali sono indipendenti dalle vicende ordinate dal tempo-destino). In questo stesso senso vanno intese le ulteriori espressioni contenute nei frammenti poetici sopra menzionati, che cioè il tempo « è la misura dell'efficacia delle opere », che esso « possiede più dei più fortunati e s'informa meglio dei più informati ». Una tirata finale relativa al potere del tempo sopra la vita umana rivela ulteriormente quale nozione del tempo-destino si sia avuta presente in tutto il contesto: appunto la nozione del tempo-destino umano, cioè quello che appare regolare le vicissitudini umane, e che la concezione antropomorfica dei due esseri in combattimento fa attribuire anche a Ormazd e al suo nemico in quanto duellanti nella sfera terrestre. (Un paragone con i duellanti è addotto dallo stesso testo). E il *Bund.* chiarisce ancora, a proposito dello stato della creazione (celeste) anteriore al miscuglio: « La creazione di Ormazd godeva felicità in alto, sottomessa a un re, a dei ministri e a dei tribunali... », nel che, secondo lo spirito iranico, si compendia la razionalità e la giustizia. (Cfr. anche il testo del *Menōke Xrat* sopra cit.).

cede in un tempo, in un seguito di periodi¹. Ma nello stesso tempo in cui al destino si attribuisce tale medietà, tale qualità di ordinatore, si attribuisce ad esso anche la qualità di alleato di Ormazd: nel *Mēnōkē Xrat* esso contribuisce all'annientamento finale dei demoni, in Zatspram esso reca « aiuto » a Ormazd. Ciò va inteso nel medesimo quadro: nell'atto infatti di essere mediatore tra i due esseri contrapposti, e quindi in qualche modo indifferente, il tempo-destino, proprio per il fatto di offrire la possibilità di una variazione della situazione simmetrica originaria (variazione che è appunto l'obbiettivo di Ormazd), rende il migliore servizio a Ormazd medesimo, al quale « inerisce per natura la vittoria finale ». Si dà quindi insieme una indifferenza del tempo-destino (quell'indifferenza che è propria del destino in quanto comprendente indiscriminatamente, secondo la comune esperienza umana, beni e mali) e nello stesso tempo una appartenenza del destino al mondo di Ormazd, cioè in pratica una sua identità con le vicende nelle quali si compie la sovranità di Ormazd sul mondo materiale e si realizza il piano concepito da questo dio. In questo senso viene attenuata, o meglio parzialmente modificata la qualità del destino come fredda e talora mortificante « situazione »; in esso è implicita anche una tendenza al bene (seppure attraverso una vicenda) e una fondamentale positività: quella positività appunto che gli è conferita dal fatto che la vittoria è « insita nella natura stessa di Ormazd ».

* * *

Veniamo ora a quei testi nei quali si attribuisce al tempo, personificato o no, e indipendentemente o meno dal valore di destino, anche il valore di ἀρχή cosmica, di entità o di essere preesistente

¹ Il tempo che in Zatspram è un « buon aiutante » di Ormazd è espresso dal termine appellativo *zamsān*, ed è oggetto dell'attività di Ormazd stesso, che « lo fece in tre periodi ». Nello stesso quadro è comprensibile come Zatspram possa dire che Ahriman « non sarebbe stato costretto a desistere da nessuna cosa appartenente alla luce ». Come si è detto, sia la creazione sia il tempo offrono a Ormazd la possibilità di contatto (e quindi di vittoria) su un nemico estraneo a lui dall'origine.

indifferenziato o anche progenitore. Un tale valore non risulta dai testi del *Mēnōkē Xrat* e di *Zatspram* prima citati, giacchè in essi Zurvan non appare come preesistente a Ormazd. È vero che il testo citato del *Dēnkart*, nella sua accezione del tempo come « ambiente », condizione, quasi « categoria di esistenza » (« l'esistenza di tutto ha bisogno del tempo »), sembra in qualche modo annunziare di lontano l'evoluzione del « tempo » verso il valore di ἀρχή di elemento originario, in senso se non cronologico almeno ontologico. Bisogna però tener conto del fatto che in tali testi, a quanto sembra, ci si riferisce essenzialmente alla creazione, che appunto, secondo la normale ideologia mazdaica, avviene nel tempo. D'altra parte, questo valore di « tempo-ἀρχή » non è raggiunto, come nel caso del « tempo-destino », se non quando esso è oggettivato, cioè considerato in sè stesso, indipendentemente dalle realtà che si manifestano in lui durante il suo corso. Ciò avviene apparentemente in uno scritto parsì citato dal De Menasce, in un testo secondo il quale Ormazd « è stato prodotto dal tempo », il quale a sua volta viene paragonato al latte, dal quale si ottiene il burro¹. Ma proprio tale comparazione mostra che questa obbiettivazione del tempo nel senso di elemento cosmico primordiale, nel senso di ἀρχή, è un prodotto del pensiero speculativo, di una speculazione il cui primo obbiettivo è di inquadrare la divinità in un quadro ontologico e cosmologico, più che di introdurre l'idea di una unità indistinta precedente ai due esseri contrapposti. Comunque, simili speculazioni non possono essere addotte come traccia di una corrente religiosa tradizionale essenzialmente distinta dal mazdaismo quale gli studi recenti di alcuni iranisti tenderebbero a configurare sotto il nome di « zurvanismo ». Tanto meno esse possono rivelare l'esistenza di uno Zurvan personale come *Hochgott* concorrente di Ahura Mazda².

Analoghe osservazioni vanno fatte per la qualità di ἀρχή che viene attribuita al tempo nel testo di Damascio sopra citato. Già il testo di per sè esclude che la testimonianza di Eudemo, in esso riferita (e piegata a esprimere un interesse ideologico neoplatonico), possa far concludere a una religione iranica del tempo, così come

¹ Ringgren, *Fatal. in Pers. ep.*, 32.

² Cfr. *infra*.

non potrebbe far concludere a una religione dello spazio. L'alternativa con cui vengono presentate queste due categorie della realtà visibile è sufficiente a mostrare il loro valore essenzialmente « ambientale ». Come ha giustamente osservato il Duchesne-Guillemin¹, il greco che ricercava presso i Persiani una risposta alla questione quale fosse l'unica ἀρχή delle cose, il primo principio, se ne vedeva in realtà offrire due, in alternativa, il tempo e lo spazio. Il fatto che tali due « principi » alternino rivela il valore essenzialmente ontologico-speculativo di tale dottrina, e richiama alla mente l'evoluzione, attestata nei testi pahlavici sopra menzionati, dal concetto di tempo-spazio *nel quale* sono le cose (e quindi anche i due esseri primordiali, che lo stabilirsi della formula simmetrica situa affrontati spazialmente in una costanza destinata ad alterarsi durante il « tempo finito »), al concetto di tempo *per il quale* o *sul quale* si fonda tale costanza, tale situazione degli esseri in essa compresi.

Particolarmente interessante si presenta a questo riguardo la comparazione della testimonianza di Eudemo-Damascio con la testimonianza di un altro autore greco, Plutarco (*De Iside* 46 s.), interessato non a trovare esempi di credenza nell'unità come anteriore alla dualità, ma, al contrario, esempi di sistemi dualistici. In questo contesto Plutarco dà un ampio riassunto di un sistema che egli attribuisce ai Magi e nel quale si è da taluno voluto vedere un sistema tipicamente « zurvanista ». Ora, una simile qualificazione, mentre può essere difendibile nel caso di uno « zurvanismo » inteso come tendenza, nel seno del mazdeismo (o anche al di fuori di esso, ma come risultato dello sviluppo anormale dato — dietro sollecitazioni anche esterne operanti su dati mazdaici — all'idea di tempo nella direzione di « tempo-destino » e di « tempo-ἀρχή »), non è invece ammissibile se si vuol intendere lo « zurvanismo » come religione del Tempo, di un Tempo inteso come essere divino superiore e concorrente rispetto a Ormazd². Infatti, nel sistema presentato da Plutarco, manca qualunque rife-

¹ Ormazd et Ahriman, 121.

² E qui che trova il suo limite di validità l'interpretazione proposta per questa testimonianza plutarchea dal Benveniste, *Persian Rel. accord. to the chief Greek texts*, cap. IV.

rimento al tempo come a una ἀρχή precedente i due esseri contrapposti, mentre si mette in rilievo la dottrina dei tre periodi trimilenari relativi alle vicende del conflitto tra Ormazd e il suo nemico; si ha invece una inconciliabile dualità, caratterizzata da una formula che è presente anche in Damascio, la formula luce-tenebre, con la quale Ormazd e Ahriman vengono messi in rapporto in duplice maniera. In primo luogo, la propria natura di questi due esseri viene paragonata rispettivamente alla luce e alle tenebre (si dice che di tutti gli elementi del mondo sensibile la luce è quello « più simile » a Ormazd¹); in secondo luogo, si passa a una impostazione teogonica di questo stesso rapporto: Ormazd è presentato come nato dalla luce infinita, Ahriman come nato dalla tenebra infinita.

Ora, questa impostazione teo-cosmogonica riferita da Plutarco (nel valutare la quale bisogna tener conto della possibilità che la mentalità « teogonica » greca abbia forzato le tinte appunto in senso teo-cosmogonico) si fonda su un principio analogo, in fondo, a quello di Damascio: la luce è infatti per eccellenza il « luogo », l'elemento, la condizione di esistenza, l'ambiente di Ormazd, un po' come lo spazio: non lo spazio indifferenziato che poteva essere assunto ad ἀρχή comune dei due esseri contrapposti, ma appunto uno spazio « qualificato », quello che è insieme la sede e la manifestazione più propria di Ormazd »².

¹ Cfr. Porfirio, *Vit. Pythag.*, ed. Nauck, 41 [Clemen, *Font. hist. rel. Pers.* 80]: ... ἐπει καὶ τοῦ θεοῦ, ὡς παρὰ τῶν μάγων ἐπυνθάνετο, ἔν Ὁρομάσπην καλοῦσιν ἐκεῖνοι, εἰκάναι τὸ μὲν σῶμα φωτὶ, τὴν δὲ ψυχὴν ἀληθείᾳ. e Ippolito, *refut. haeretic.* ed. Wendland, IV, 43, 3 [Clemen, *Fontes*, p. 76]: οἱ ... ἐνδοτέρῳ τῆς ἀληθείας νομίσαντες γεγονέναι Πέρσαι ἔφασαν τὸν θεὸν εἶναι φωτεινόν, φῶς ἐν ἀέρι συνεχόμενον.

² In ogni caso è da tener presente che la simmetria formale, che la tradizione mazdaica attribuisce sempre più ai due esseri e alle loro rispettive creazioni, tende ad uno scopo assolutamente opposto a quello che i filosofi greci e gli studiosi moderni desiderosi di « risolvere » il dualismo vorrebbero vedervi. Essa non tende che a sottolineare sempre di più un dato di fatto del tutto originario: l'inconciliabilità dei due esseri fondamentalmente esteriori l'uno all'altro, e, conseguentemente, l'inconciliabilità dei due mondi e delle due creazioni, cioè l'assurdità di una sintesi dialettica. Luce e tenebre, vita e morte, non sono nell'ideologia iranica le due facce della realtà, destinate a comporsi in una armonia filosofica; al contrario, dati i presupposti, sopra menzionati, di un Dio creatore, di un mondo delle « buone cose della

Prima di passare ad un gruppo di testi concernenti Zurvan come ἀρχή, cioè al mito della nascita dei due gemelli, il quadro della nostra ricerca richiede che si esamini qui un particolare aspetto del dualismo mazdaico: lo stabilirsi della formula dualistica luce-tenebre, nella quale si esprime per eccellenza, nella teologia mazdaica posteriore, l'opposizione dei due esseri primordiali, simmetricamente affrontati, e dei loro rispettivi mondi. Ciò equivale a porre la questione dei rapporti tra Ormazd e la luce, quei rapporti che il testo di Plutarco tende a presentare ora come rapporti di « somiglianza » ora (in maniera forse più greca che iranica) di derivazione genetica.

Nei trattati pahlavici si ha identità assoluta tra le polarità bene-male e creazione-controcreazione da una parte, e la polarità luce-tenebre dall'altra. Tale formulazione non ha appartenuto da sempre al mazdeismo. Si possono comparare a questo proposito due testi così lontani nella storia mazdaica quali il *Bundahishn* e le *Gāthā*. Mentre nel primo il tenebroso e il demoniaco coincidono, e l'alternanza giorno-notte è solo frutto del miscuglio conseguito all'attacco del maligno (prima di ciò « era sempre mezzogiorno »), una delle *Gāthā* può attribuire tranquillamente all'opera di Ahura Mazda, tra le altre cose, anche la luce e la tenebra, considerata evidentemente non in funzione malefica, negatrice, ma positiva, complementare al giorno: « Quale artista ho fatto la luce e le tenebre... il sonno e la veglia... il mattino, il mezzogiorno e la sera, per indicare all'intelligente il suo compito?... »¹.

D'altra parte questa tendenza al sistema e alla simmetria non stupisce nel mazdeismo post-gathico, se si tiene presente il fatto

vita » creato da lui, e di un maligno aggressivo e mortificatore, che tende a guastare la creazione, il dualismo iranico non pone problemi dialettici e non tende a una unità superiore, che sarebbe inconcepibile e contraddittoria con i principi. Nè propriamente a ciò mira la tendenza « zurvanista », sulle cui idee ispiratrici cfr. *infra*.

¹ Y. 44. 5; cfr. però Y. 31, 20 e SMSR, 26, p. 85 e n. 1.

— sopra menzionato — della formazione, in esso, dello schema creazione-controcreazione, che ha elevato sul piano assoluto, ontologico, quello che era l'antico dualismo risultante dalla nozione di esseri maligni insidianti la creazione di Ormazd. Ora, appunto questo dualismo sistematico e simmetrico (ma di una simmetria la cui assolutezza è solamente formale, vd. sopra) è confluito nei trattati pahlavici, nel modo più totale, con l'opposizione luce-tenebre. È evidente che questo fatto non è stato senza conseguenze sul fenomeno che ci occupa presentemente, il rapporto tra Ormazd e la luce, gli interessi dei quali hanno potuto così confluire sempre più in funzione dualistica, in opposizione al maligno controcreatore e tenebroso. Si è fatto allora della luce non più solo l'« elemento » per eccellenza proprio di Ahura Mazda, ma anche l'aspetto comune, qualche cosa come il tessuto connettivo degli esseri appartenenti al primo termine dell'opposizione dualista, e, in rapporto all'universo considerato nel suo insieme e assoggettato ad una dicotomia rigorosa, uno dei suoi due elementi costitutivi¹.

Con ciò naturalmente non si intende cadere nell'eccesso di affermare che il rapporto tra Ormazd e la luce (e tra il maligno e la tenebra) fosse prima solo artificiale e secondario. Il rapporto della tenebra con i demoni insidiosi, distruttori e menzogneri, e la figura di un gran Dio luminoso e splendente, che abita le altezze celesti e troneggia nelle luci eterne, sembrano infatti troppo essenziali all'ideologia religiosa mazdaica, e già una certa opposizione tra la luce e le tenebre sembra per sè connessa con l'ideologia del bene combattente e del male « negatore » e « menzognero » propria del mazdeismo in tutte le sue manifestazioni. Si aggiunga che il rapporto tra la luce e la vita, tra la luce e gli inizi del mondo, è ovvio e valido a più effetti, e comune, benchè in contesti di

¹ Si noti però che gli stessi testi pahlavici che hanno adottato lo schema assoluto dei due esseri primordiali e di luce-tenebre, come non sono giunti a cosmizzare Ormazd, che mantiene intatta la sua personalità di fronte alla creazione, così lo hanno mantenuto distinto rispetto al suo proprio elemento, la luce celeste (cfr. l'inizio del *Bundahishn*). In questo trattato, così come nel *Menoké Xrat*, la luce è anche l'essenza di Ormazd, con la quale egli crea; ma essa anche allora si distingue da lui così come l'oggetto si distingue da un soggetto personale e agente: è piuttosto il materiale dal quale Ormazd crea la sua creazione secondo una « progressione » che parte appunto dall'alto.

natura e storia diversa, anche al di fuori del mazdeismo, e comunque già nell'Avesta il sorgere del sole è identificato con la mortificazione dei daeva insidianti la creazione (vd. l'art. cit. alla n. 1 di p. 120). Si aggiunga infine l'altra nozione, già propria dell'Avesta recente, di una creazione che scende dall'alto, e di cui prima realizzazione è il cielo, nozione ovvia quando si rifletta che nel mazdaismo appunto il cielo, il cielo luminoso, è, tra gli elementi, il più prossimo al creatore, il più intimamente connesso con lui.

Ma è vero anche che proprio queste considerazioni relative al rapporto tra Ormazd e la luce nei testi gathici e avestici recenti ci mettono in grado di riconoscere un fatto interessante, che cioè neppure la letteratura pahlavica ha dimenticato il motivo avestico — e già gathico — della luce eterna considerata non *in opposizione* alla tenebra demoniaca ma in *relazione di trascendenza* rispetto al terrestre, nonchè il motivo, pure avestico, di una sfera celeste come prima creatura nel quadro di una creazione discendente operata da Ahura Mazda. Anzi essa ha ulteriormente sviluppato questi motivi elaborando la nozione della creazione « allo stato celeste », in opposizione non di ostilità, ma di trascendenza rispetto alla creazione terrestre, opera anche questa del creatore buono, anzi consistente nella creazione celeste stessa trasferita dal creatore sul piano terrestre e solo allora turbata dall'attacco del maligno.

Questa nozione di creazione « allo stato celeste » (*mēnōk*, in contrapposizione allo stato « terrestre », *gētīk*) è di grande interesse per lo studio degli sviluppi assunti dal dualismo mazdaico e dalla sua propria cosmologia, se si tiene conto anche di quella che è nozione gathica del mondo « del pensiero » che è in opposizione di trascendenza, non di conflitto, rispetto a questo mondo terrestre, creato anch'esso da Ahura Mazda e nel quale si deve operare la « scelta » in vista del finale annientamento del male. Nel *Bundahishn* la nozione di « creazione allo stato celeste » è utilizzata soprattutto in funzione cosmologica e cosmogonica, conformemente agli interessi generali di questo trattato. La creazione allo stato celeste è qui la prima fase di una storia della creazione, fase alla quale deve succedere la fase « terrestre » o visibile (più che « materiale ») nella quale soltanto — per i motivi

sopra illustrati — può avvenire l'incontro tra i due esseri primordiali contrapposti e, pertanto, l'affermazione della sovranità incontrastata di Ormazd.

In questo quadro la « creazione terrestre », lungi dall'essere la brutta copia di un mondo ideale (come avrebbe potuto esserlo in un quadro platonico o gnostico), è invece il punto di riferimento cui la stessa creazione celeste è ordinata, il centro di gravità della storia cosmica, nel che si perpetua, inserito nella nuova prospettiva cosmologica, quel vivo interesse che il pensiero gathico dimostrava costantemente (senza diminuire l'attesa escatologica) per i valori e gli interessi di questa esistenza e del suo rinnovamento.

Questo passaggio da una creazione celeste a una creazione terrestre pienamente attuata viene configurato allora secondo una tipologia cosmogonica già nota parzialmente alla mitologia mazdaica, e che ora viene reinterpretata nel nuovo quadro dualistico sistematico: a cominciare dall'idea di uno sviluppo della creazione da forme semplici ed embrionali, fino all'idea di un ostacolo primordiale che deve essere superato dalla creazione per entrare in funzione. Infatti, la nozione di una creazione celeste che, attuandosi nella sfera terrestre, viene in questa come « calata » dall'iniziativa creatrice di Ormazd, si appaia singolarmente nel *Bundahishn* con un'altra nozione, che richiama un tipico motivo cosmogonico sul quale ci siamo trattenuti nel primo articolo: con la nozione cioè di una creazione celeste come stato iniziale della creazione, quando questa restava « irrigidita di paura », immobile e senza funzionare. Tale immobilità è messa dunque in rapporto con la natura « impediante » del male nei confronti del mondo della creazione.

Come si è accennato, questa ideologia cosmogonica del *Bundahishn* si distingue agevolmente da ogni impostazione platonica o gnostica, dato l'essenziale ottimismo con il quale questa esistenza terrestre è considerata. Anzi, si può dire che proprio quella radicalizzazione del dualismo sul piano cosmogonico che ha diminuito la figura di Ormazd creatore, facendone il protagonista di una lotta in solidarietà stretta di interesse con la sua creazione, ha, nonostante l'apparenza, confermato l'impossibilità di un incontro del mazdeismo con lo gnosticismo e il manicheismo. Mentre in questi sistemi il mondo terrestre è in posizione di scadimento

rispetto a quello celeste, dove la divinità troneggia distaccata, e la discesa nel mondo visibile è uno scadimento e una sconfitta fatale, nel dualismo mazdaico dei trattati pahlavici, che è l'unico dualismo cosmologico radicale iranico, la terra è, come si è detto, l'opportuno luogo di incontro dove Ormazd può dominare il suo nemico a lui esteriore da sempre. Gnosticismo e mazdeismo hanno dunque sviluppato il loro dualismo in direzione opposta: il dualismo cosmologico è pessimistico nel primo e ottimistico nel secondo; mentre il primo è partito dalla considerazione di realtà terrestri intrinsecamente limitate e cattive, il mazdeismo è partito dalla nozione delle « buone cose della vita » da difendere e accrescere. Anzi, proprio in omaggio alla bontà degli esseri della creazione esso ha sviluppato¹ la nozione di una esteriorità fondamentale del male rispetto alla creazione, esteriorità che in origine è semplicemente inimicizia, « ostacolo ».

È molto interessante a questo proposito l'episodio classico della « scelta delle Fravashi » (*Bund.*), episodio che ha, nonostante ogni apparenza, significato esattamente contrario al noto quadro gnostico. Le Fravashi, poste di fronte al dilemma se restare nel mondo celeste del creatore, indenni per sempre dall'attacco del maligno, o scendere sulla terra, dove saranno sottoposte a tale attacco, per poi essere liberate con la sconfitta finale del male, scelgono questo secondo partito, in vista appunto della sconfitta del maligno prevista con certezza. È da chiedersi quale sia la motivazione esatta di questa scelta delle Fravashi in un quadro mazdaico. Questa scelta non è collegata a una colpevole, o imprudente, o inetta caduta o cattura di tali esseri di luce da parte

¹ Poco conclusiva è un'eventuale assonanza tra le posizioni gnostiche e le speculazioni contenute nel tratto del *Bundahishn* particolarmente interessato alla dottrina del tempo, laddove questo sembra alludere (secondo l'interpretazione proposta da Zaehner) alla restituzione, al termine della vicenda dualistica, di uno stato di purità (= non miscuglio col male). Analogamente per la testimonianza di Plutarco circa una credenza dei Magi in una restituzione finale della terra allo stato di superficie piatta (anche nel *Bundahishn* si presentano le montagne come sorte in seguito alla caduta di Ahriman), e nella finale attuazione di un'unica lingua con un unico regime. Nell'Avesta e anche nel resto del *Bundahishn* le montagne sono invece creazione di Ormazd. Per tali discrepanze vale anzitutto quanto detto sopra, p. 120 s.

Su accenni di pessimismo storico impliciti in alcuni sviluppi dell'ideologia mazdaica del tempo cfr. infra.

del male e delle tenebre. Anzi, la discesa sulla terra, la scelta, è presentata come un atto di generosità, e in essa risuona inequivocabilmente un elemento ideologico nettamente gathico: la scelta come accettazione di una missione. Le Fravashi compiono alle origini ciò che l'uomo, anzi ogni essere, è chiamato a compiere. D'altra parte si potrebbe domandare il perchè di questa alternativa, perchè cioè le Fravashi trovino utile sottoporsi a una vicenda terrestre che dovrà riportarle nel mondo di Ahura Mazda, ove erano anteriormente all'attacco del maligno. Tale obiezione, se fatta da un punto di vista gnostico, non concerne il mazdeismo. Qui, come si è sottolineato altrove, le cose della vita hanno valore insito, positivo. Questa esistenza terrestre nella quale gli esseri della creazione vivono e combattono è buona; in essa si realizza la vittoria del creatore e della sua creazione, la vittoria del bene, la conformità di questo mondo con quello del pensiero, o, secondo la sistematica posteriore, la vittoria e la sovranità stessa di Ormazd, allorchè il maligno sarà definitivamente respinto dalla creazione.

* * *

La trattazione del gruppo di testi che concernono Zurvan come ἀρχή, e come ἀρχή personalisticamente intesa, cioè le varie versioni del mito di Zurvan e della nascita di due gemelli, rende infine possibile tentare una interpretazione riassuntiva dello « zurvanismo ». Le considerazioni sopra esposte intorno alla qualità fondamentale impersonale, elementare, statica del « tempodestino » sembrano rendere molto più comprensibile la figura di Zurvan come protagonista di quel mito. Gli studiosi che di esso si sono occupati hanno adottato in proposito le posizioni più disparate, precisamente in conseguenza dell'ammissione pregiudiziale della qualità di Zurvan come personalità divina dello stesso tipo di Ahura Mazda o di altri dèi propri della credenza e del culto. È avvenuto così che qualche studioso, prendendo scandalo dalla figura meschina che Zurvan fa nel mito della nascita dei due gemelli, ha potuto perfino dubitare che questo mito sia autenti-

camente iranico, e ha veduto in esso l'opera di uno spirito scettico con intendimenti parodistici. Senonchè l'innegabile coincidenza di alcuni motivi mitici compresi nello stesso ciclo di leggende cui appartiene il mito di Zurvan con motivi mitici ben noti della letteratura avestica e post-avestica (basti per tutti il tema mitico della rana, animale ahrimaniano, cui si attribuisce l'assorbimento delle acque — cioè un tema mitico tipicamente indo-iranico —) esclude assolutamente questa possibilità. Altri studiosi hanno sollevato obiezioni per l'uno o l'altro dei particolari di questo medesimo mito, e si sono domandati per esempio a chi sacrificasse Zurvan in vista della nascita del suo erede, una volta che il mito ci presenta Zurvan come l'essere primordiale, mentre altri si sono chiesti come a questo essere divino, cui il mito attribuisce una primordialità così impegnativa, si siano conferite scienza e potenza del tutto inadeguate a tale suo ruolo, oppure hanno avanzato l'ipotesi che si tratti di una tipica figura di *deus otiosus* che cede ogni iniziativa al suo successore, Ormazd.

Tutte queste difficoltà scompaiono se si considera lo Zurvan del mito alla luce dei testi fin qui citati: se si attribuisce cioè a lui non la figura di un essere divino veramente personale, appartenente allo stesso tipo di Ahura Mazda e suo concorrente, non la qualità di *Hochgott* proprio di una corrente religiosa originariamente autonoma rispetto al mazdeismo, ma la figura, appartenente a tutt'altra tipologia, di una entità primordiale, di una ἀρχή, « personificata » o meno, che in definitiva si fonda sulla nozione del tempo « nel quale » e « dal quale » sono tutte le cose, del tempo come ordinatore delle vicende e dei destini. Restano allora ben comprensibili la staticità immobile di Zurvan, nonostante la figura personale che il mito gli attribuisce, la sua scarsa caratterizzazione morale, il fatto che la sua regalità non esista che per trasmettersi, che non lui, ma i due gemelli siano i creatori (Ahriman è veramente, anche nel mito, un controcreatore), che, infine, il suo decreto concerna appunto lo stabilirsi della regalità dei figli e i periodi in cui si svolgerà la vicenda dualistica.

Nè Zurvan ha in alcun modo la tipica figura di un *Hochgott* ozioso che si ritrae dinanzi alla figura più vivace e vicina alla terra di un demiurgo suo figlio. Di tale *Hochgott*, infatti, sarebbe propria la distaccata maestà, non un interessamento così inabile

come quello che il mito gli attribuisce. D'altra parte, un *Hochgott*, per quanto concepito come ozioso e allontanatosi dalla terra, è in genere concepito come creatore: è solitamente dopo compiuta l'opera della creazione che egli si ritira e affida il governo della creazione ad altra divinità. Ora, nel caso del nostro mito, Zurvan non è concepito come creatore: chi crea è Ormazd, e, in concorrenza con lui, Ahriman. Nè un dio siffatto mostra d'aver avuto importanza alcuna per il culto, come del resto è logico data la sua insita passività e dato il carattere fatalista connesso con la nozione del « tempo-destino ». Nè, infine, la figura di Zurvan ἀρσενόδηλος implicita in alcune versioni del mito evoca la figura di un *Hochgott* progenitore, dacchè essa si spiega agevolmente con la nozione impersonale del tempo e del tempo-destino come « ambiente » e come ἀρχή teo-cosmogonica, come è dimostrato dal paragone (sul quale del resto non si può insistere oltre un certo limite, data la presenza di ulteriori differenze tipologiche) con il Chronos ἀρσενόδηλος di una teogonia orfica: quel Chronos che corrisponde appunto non alla figura di un Essere supremo personale ma a quella di una ἀρχή personificata. E qui trova risposta anche la questione a chi sacrificasse Zurvan, il primo degli esseri. Sono ben note infatti figure di « sacrifici » primordiali, produttivi, cosmogonici. Nel caso di Zurvan, si darebbe, veramente, un sacrificio « evocativo », che peraltro può rientrare in una tipologia cosmogonica parzialmente analoga.

* * *

Del resto, bisogna dire che il concetto stesso di *Hochgott*, nel senso indiscriminato in cui lo usano le ipotesi qui criticate, è equivoco e fonte di errore.

Analoghe obiezioni vanno rivolte alla qualità di *Hochgott* destinatore che il Widengren trova propria di Zurvan e di Ahura Mazda. Ora, tipologicamente e storicamente, si tratta di due figure del tutto diverse: mentre il primo determina il destino, o meglio *si manifesta in esso*, in maniera impersonale, statica, irrevocabile, amorale (almeno entro certi limiti), il secondo rimane compiutamente distinto dal destino, e, nell'atto di determinarlo, rivela nel suo agire tutta una intenzionalità personalistica, una finalità, sia che si tratti di creare, che di mantenere la sua creazione o di premiare e punire gli uomini a seguito delle loro azioni.

Questa distinzione risulta anche chiaramente quando si esamina un aspetto caratteristico del destino, quello di concernere bene e male, avvenimenti gradevoli e sgradevoli. Su questa base il Nyberg e il Widengren attribuiscono

a Zurvan e ad Ahura Mazda il carattere di divinità destinatrici, e come tali al di là del bene e del male. Ora, mentre è indubbio che il destino come « esperienza toccata al singolo » o come « complesso di destini singoli » può concernere indifferentemente i più diversi tipi di avvenimenti, che sono « destino » in quanto avvengono, e nei quali, parallelamente, si manifesta indifferentemente Zurvan, che è del destino stesso l'ipostasi semi-personale, il destino determinato da Ahura Mazda è collegato invece a un disegno intenzionale e finalistico, a quella intenzionalità che caratterizza l'agire dell'essere personale, e a un'eticità in essa intrinseca, coinvolgendo anche l'idea di premio o punizione.

Questa essenziale differenza tra beni e mali come manifestazioni di un destino, e beni e mali come disposti dalla divinità personale, risulta con la massima chiarezza proprio da un testo che il Widengren adduce per introdurre la sua nozione indifferenziata di *Hochgott* determinatore di destino.

Si tratta del famoso testo del *Videvdal* 19, 29, nel quale si menziona il « cammino creato da Zurvan » e il « ponte Cinvat creato da Mazda ». L'anima sia del giusto dell'ingiusto, dice il testo, procede sul cammino creato da Zurvan fino al ponte Cinvat (dove avverrà la decisione in vista della felicità e della punizione, a seconda dei meriti del giudicando).

È chiaro che questo testo non implica affatto un parallelismo o una analogia tra il cammino di Zurvan creato per il giusto e l'ingiusto e il ponte Cinvat creato da Mazda per distinguere tra l'uno e l'altro. Questi due esseri divini sono destinatori a un titolo, a un livello e con un significato totalmente diversi, e la loro azione è in certo modo complementare: passato il tempo di vita e giunta la morte, che fa parte della esperienza — del destino — di ciascun uomo in questo mondo, sia esso giusto sia esso ingiusto, si verifica il giudizio di Dio e la retribuzione. Il cammino creato da Zurvan, cioè *l'esito della vita mortale, di ogni vita umana*, che sbocca alla morte, concerne indifferenziatamente tutti, mentre la retribuzione dipende dai meriti. È altrettanto chiaro che il destino di morte è dato di esperienza valido di per sé (il che non esclude una motivazione della esistenza della morte), e quindi ha riferimento a una entità semi-impersonale come Zurvan, mentre la retribuzione presuppone un creatore, un legislatore e un giudice fornito di tutti i caratteri della personalità e della intenzionalità, appunto un essere supremo quale Ahura Mazda. In questo quadro resta posto anche per un terzo personaggio, il demone Vizarša, che è a sua volta l'esecutore attivo, immediato, del destino di morte. (È vero peraltro che il Widengren sembra attenuare la sua posizione allorché, p. 271, qualifica Zurvan più come un principio astratto che come un essere veramente vivo).

Anche il Nyberg elabora una teoria inaccettabile sopra la base di questo testo. Egli, richiamando le nozioni vediche di *pīryāna* e *deṇayāna*, vede nei due « cammini » due strati religiosi differenti. Ormazd e Zurvan sarebbero qui opposti: il primo come dio della vita eterna e l'altro come dio della morte.

È interessante notare che la glossa inserita nel testo del *Videvdal* ha inteso in maniera falsa il testo medesimo; essa infatti soggiunge alla frase « ... le anime degli uomini la cui vita è corta » la spiegazione: « degli infedeli, degli adoratori dei daeva ». Che si tratti invece di tutti gli uomini, per i quali tutta la vita è certo limitata e corta rispetto alle aspettative, risulta dal testo stesso, che prosegue: « ... l'anima dell'infedele così come quella del fedele ». È solo più tardi, all'arrivo al ponte Cinvat, che la sorte dei buoni si differenzia da quella dei cattivi.

* * *

Una volta visto il protagonista del mito di Zurvan e dei due gemelli sotto questo profilo, restano più facilmente comprensibili gli altri dati del mito medesimo e il loro riferimento al quadro ideologico mazdaico tradizionale. Anzitutto, lo spazio di novemila anni che il mito attribuisce alla vicenda dualistica appare come una chiara semplificazione e adattamento alle esigenze della narrazione mitica dei tre periodi di tremila anni risultanti dai testi pahlavici nonché dalla testimonianza di Plutarco. Poi, l'attribuzione ad Ahriman di una sovranità temporanea, nonché l'attribuzione a Ormazd di una superiore sovranità anche durante il periodo riservato ad Ahriman, hanno diretto riferimento all'ideologia dualistica dell'irruzione del male nella creazione di Ormazd, del conseguente miscuglio e « compresenza » dei due esseri e della finale liberazione, nozioni che vengono espresse secondo uno schema mitico necessariamente concepito in termini di sovranità antropomorfa, cioè in termini di successione e, appunto, di « supersovranità ».

In questo schema la superiore sovranità che — come si è detto — Ormazd è chiamato ad esercitare anche durante il periodo attribuito ad Ahriman, è tutt'altro che un elemento addizionale, come sostengono alcuni studiosi per i quali il mito dei due gemelli rivelerebbe la nozione di una precedenza del regime di Ahriman rispetto a quello del Dio buono¹. A ciò si oppongono gli altri par-

¹ Il Nyberg, « Journ. Asiat. » 210 (1931), 73 n. 1 mette in rilievo come sia dal testo di Eznik che da quello di Teodoro bar Koni relativi al mito di Zurvan e dei due gemelli, nonché dai corrispondenti pahlavici ai termini usati da Teodoro, risulti che non si promette a Ormazd una regalità dopo quella di Ahriman, ma superiore a questa. Cfr. anche Widengren, *op. cit.*, 271. L'ipotesi del Benveniste e dello stesso Nyberg che qui il mito sia stato alterato da un'interpretazione mazdaica, e che esso abbia presentato originariamente una sovranità iniziale di Ahriman, è ipotesi gratuita che va contro, tra l'altro, a ciò che mostra l'analisi interna del mito e la sua dipendenza costitutiva dal tipico quadro mazdaico del dualismo simmetrico.

Ancor meno è ammissibile l'affermazione del Nyberg che l'ottenimento della sovranità da parte di Ormazd, nel *Bundahishn*, presupponga il fatto che la sovranità appartenesse in origine ad Ahriman. Tale ottenimento non dipende

ticolari del mito, i quali mostrano nelle prime vicende della storia del mondo, precisamente, non un dominio indiscusso di Ahriman, ma una lotta tra i due esseri e le rispettive creazioni. La creazione di Ahriman è anzi, piuttosto, una controcreazione, quindi pur sempre un *patyara*, un ostacolo opposto al mondo creato da Ormazd e al regime in esso implicito. Anche qui il mito si mostra dunque sostanzialmente d'accordo con il mazdeismo tradizionale¹.

* * *

C'è un punto, invece, nel quale il mito di Zurvan e della nascita dei due gemelli evade dai termini del mazdeismo; un punto essenziale che giustifica da solo l'importanza storico-religiosa di questo mito. Il mito di Zurvan infatti si presenta, oltre che come un mito teogonico e cosmogonico, *anche e più* come un mito eziologico, concernente la questione dell'origine del male. Ora, la risposta data dal mito a questa questione è del tutto caratteristica, sebbene utilizzi i presupposti classici del mazdeismo. Attribuendo al dubbio di Zurvan la colpa dell'origine del male, si è data soluzione a una questione cui il mazdeismo precludeva sostanzialmente ogni risposta che non fosse l'ammissione pura e semplice dell'estraneità degli esseri mortificatori rispetto al mondo della creazione. Tale ammissione non toglieva certo nel mazdeismo, anzi a suo modo sottolineava, la nozione di una responsabilità imputabile dei cattivi, che avevano operato la cattiva scelta, sedotti dai daeva e in ultima analisi dal principio attivo del male, fosse esso la Druj, lo Angra Manyu gathico o l'Ahriman dell'Avesta recente; ma l'esistenza di questo principio restava però a sua volta un presupposto senza spiegazione, o meglio un dato di fatto che di spie-

che dalla nozione di una estraneità originaria di Ahriman rispetto a Ormazd e di una possibilità d'incontro dei due nel campo della creazione (cfr. sopra, p. 103 ss.).

¹ Cfr. anche sopra e SMSR, 26, pp. 83-105.

gazione non sembrava abbisognare. E che il mito di Zurvan abbia rappresentato una innovazione ideologica su questo punto, si può dedurre da qualche altro particolare dei miti che in un modo o nell'altro sembrano appartenere a un medesimo ciclo di leggende (miti sui quali si tornerà più ampiamente in altra occasione): si cfr. l'attribuzione ad Ahriman di capacità conoscitive e pratiche che vanno al di fuori del quadro mazdaico (nel quale Ahriman è stolto e impotente per definizione), l'attribuzione ad Ahriman della dichiarazione che la sua malignità è voluta (dichiarazione connessa con il mito della creazione del pavone) e il tema del passaggio di un dev nel campo di Ormazd, tema che era destinato a suscitare, non meno del racconto della paternità di Zurvan, le obiezioni *ad hominem* da parte dei polemisti cristiani i quali, avendo presente la formula dualistica classica del mazdeismo (al quale avevano coscienza di rivolgersi, e non a un ipotetico « zurvanismo » come religione a sè), la trovavano incompatibile con l'idea della possibile conversione di un essere appartenente ad Ahriman. Queste leggende ci portano dunque parzialmente fuori di quelle formulazioni del mazdeismo nelle quali si era ormai stabilizzato il sistema dualistico simmetrico, fosse essa la simmetria gathica dei due « spiriti », fosse la simmetria teocosmologica assoluta dell'Avesta recente e dei trattati mazdaici. Tali miti rivelano piuttosto una concezione del male meno sistematica e certo più naturale, una concezione nella quale l'idea di esseri maligni per natura non ha ancora assunto valore dominante, una concezione, insomma, nella quale l'origine prima del male è connessa a una responsabilità. A dire il vero, una tale idea non è mai stata dimenticata completamente nel mazdeismo, e lo provano i testi da noi citati concernenti una « cattiva scelta » da parte dei daeva e, paradossalmente, da parte degli stessi due « spiriti » primordiali (*Gāthā*), e una offerta fatta da Ormazd a Ahriman e da lui rifiutata (*Bundahishn*). Essa peraltro ha subito in questi testi essenziali e irrimediabili limitazioni. Nel caso del mito di Zurvan e dei due gemelli, tali limitazioni sussistono ancora (Ahriman è anche qui cattivo per natura, per nascita), tuttavia in esso si intende salvare proprio l'essenziale: l'origine prima del male è dovuta a una colpa.

Ma il fondo dualistico mazdaico sul quale anche il mito di Zur-

van e dei due gemelli era stato elaborato¹ doveva riaffermare indirettamente ed efficacemente l'ineluttabilità della formula dualistica (fondata sull'idea di un male esterno al mondo della creazione) nella quale il mazdeismo si era definitivamente rinchiuso: questa colpa viene attribuita infatti, nel mito, non ad un essere appartenente alla creazione, ma ad un essere addirittura precedente a questa e precedente allo stesso creatore; a un essere, per giunta, dalla personalità evanescente e quindi sostanzialmente amorale, come può esserlo una ἀρχή essenzialmente impersonale, elementare: Zurvan.

Siamo forse finalmente in grado, a questo punto, di tentare una definizione tipologica e storica del dualismo mazdaico e dello zurvanismo, e dei loro rapporti con altri sistemi religiosi.

Come si è detto, per la considerazione del tutto positiva nella quale il mazdeismo tiene la creazione visibile, è da escludere ogni sua comparabilità con le ideologie gnostiche, ivi compresa quella manichea, nonostante i prestiti materiali di cui quest'ultima è stata arricchita. Per un altro verso, il dualismo mazdaico — una volta divenuto sistematico, e una volta teorizzata l'estraneità degli esseri maligni rispetto alla creazione — non può fornire analogia di impostazioni e di soluzioni con la concezione del male e dei malvagi propria di dottrine religiose, come quelle ebraica e cristiana, nelle quali il male insorge come ribellione, come superbia, negli esseri che fanno parte della creazione (la quale, anche qui, è fondamentalmente buona perchè proveniente da Dio). Tuttavia, non si deve

¹ C'è a questo proposito un'osservazione del Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, p. 96 s., che è molto pertinente: dato che non si trova mai alcun testo « zurvanista » in cui i due gemelli non siano appunto i due esseri sopraumani del mazdaismo, Ormazd e Ahriman (l'opinione di Nyberg intorno a uno zurvanismo in cui i due gemelli fossero il giorno e la notte essendo del tutto gratuita, e anzi contrastando con l'essenza stessa del mito di Zurvan padre dei due gemelli, che ha come punto essenziale una eziologia del male), ne segue che « ce zurvanisme là n'a pu se constituer qu'après que la personnalité d'Ahriman a été elle-même constituée, c'est-à-dire après l'époque où furent composées les gâthâ ». Questo costituirebbe un'ulteriore prova della natura sistematica e sostanzialmente speculativa dello zurvanismo come dottrina teologica e cosmogonica. Questo naturalmente non implica che gli elementi costitutivi del mito di Zurvan, per quanto concerne le caratteristiche di Ahriman, siano tutti tardi e, dal punto di vista dell'autenticità mitologica, artificiosi (cfr. SMSR, 26, p. 103-105).

dimenticare che anche anteriormente al dualismo sistematico l'anima iranica ha avuto familiare l'idea di un male come qualcosa di sostanziale, di provenienza essenzialmente estranea rispetto alla creazione. Una idea del male, questa, che è dunque di origine essenzialmente *pratica*, in rapporto diretto con l'interesse principale dell'ideologia mazdaica, costantemente tesa verso la neutralizzazione del male in tutte le sue manifestazioni minaccianti gli interessi e i valori della vita, a tutti i livelli. Tale interesse essenzialmente pratico non abolisce naturalmente nel mazdaismo gli altri aspetti della vita religiosa, neppure quelli più propriamente speculativi. Tuttavia fa pendere a proprio favore il punto d'equilibrio dell'ideologia generale, e anzi fa sentire anche sugli aspetti dottrinali e sistematici il proprio potente influsso: esso esprime infatti una potente tendenza al dualismo sistematico, e conforma secondo il proprio genio anche l'escatologia, vista essenzialmente come « cacciata » e annientamento del male.

Ora, è proprio da questo punto di vista che l'elaborazione del mito zurvanista della nascita dei due gemelli ha, come si diceva, un particolare interesse storico-religioso. Nonostante infatti che esso non abbia potuto evadere sostanzialmente dalle strettoie dualistiche del fondo ideologico mazdaico che ne costituisce il presupposto, e che esso si risolva dunque in una alterazione artificiosa dei rapporti di Ormazd con Ahriman, esso cionondimeno rivela un'orientazione di pensiero diversa da quella che abbiamo trovato propria di ogni fase del mazdeismo.

Con la sua etiologia etica delle prime origini del male, ma insieme con la sua ammissione di un male come uno dei due elementi costituenti del mondo attuale, esso sembra realizzare un'apertura verso quelle posizioni gnostiche che abbiamo veduto incompatibili con il dualismo mazdaico. A queste posizioni gnostiche lo zurvanismo sembra collegato anche da un fondamentale pessimismo per quanto concerne questa vita, oltrechè da un'altra idea cui si è accennato in precedenza, l'idea di una storia del mondo della creazione tendente alla restituzione di una situazione di piena integrità. Sennonchè, proprio il suo fondo costituzionalmente mazdaico, anche se in buona parte rinnegato, separa lo zurvanismo dalle posizioni gnostiche: mentre lo Zurvan-*âpxî* che esso elabora è incompatibile con il « Dio inconosci-

bile » gnostico, essendo concepito come responsabile diretto dell'incursione del male e prima vittima di questo, d'altro canto la nozione di Ormazd e Ahriman come fratelli doveva essere egualmente inammissibile per gli gnostici, e un testo manicheo del Turfan la condanna espressamente.

È dunque in questa nozione di una comune origine di Ormazd e Ahriman che lo zurvanismo, trovando nemici di eguale decisione nel mazdeismo e nello gnosticismo, realizza la sua fondamentale originalità e nello stesso tempo la coerenza con i suoi principi. Esso infatti non fa che ripiegare precisamente verso quella posizione ideologica che era implicita nei suoi presupposti, nella sua « preistoria », che nelle pagine precedenti abbiamo cercato di delineare sulla base dei testi mazdaici: esso si definisce cioè come un fatalismo « temporale », inteso come accettazione di una compresenza del bene e del male in questo mondo e di una loro sottomissione al « tempo », quel « tempo » nel quale, anzi dal quale sono tutte le cose.

Un tale fatalismo poteva assumere, e forse assunse, orientamenti pratici apparentemente contraddittori: un pessimismo tutto teso alla restaurazione (in un quadro sempre più o meno mazdaico) dello stato antecedente alla commistione causata dall'insorgenza del male, o un tipico amoralismo (implicito nella credenza attribuita a qualche circolo zurvanista in una sorte futura identica a quella della vita presente, al di fuori di ogni idea di merito), o una fatalistica composizione di un culto rivolto a Ormazd e, a scopo apotropaico, anche ad Ahriman.

In tal modo lo zurvanismo rivela integralmente la sua origine come tendenza, che, fondata su alcune proprie idee ed esigenze, ma non sussistente come sistema religioso completo e autonomo, è cresciuta da parassita sul tronco del mazdeismo. A questa sua natura si collega la caratteristica e multiforme attività mitopoietica che lo porta a rielaborare con nuovi significati dati ideologici appartenenti al mazdeismo. Anzi proprio qui esso offre un altro motivo di comparazione con la tipica mentalità della gnosi. Giacchè è forse più propriamente sul campo pratico e psicologico che si può affermare una affinità tra lo zurvanismo e lo gnosticismo. È noto come anche in quest'ultimo movimento l'ammissione (teoricamente in tutt'altro modo inquadrata) di una coesistenza di

male e di bene nel mondo attuale ha portato a atteggiamenti pratici notevolmente contrastanti: da un ascetismo e astensionismo assoluto nei riguardi del mondo sensibile, fino a un immoralismo di alcuni « spirituali » disposti a lasciare andare il soma sulle sue vie, passando attraverso il compromesso tipico degli « uditori » manichei¹.

Comunque sia di ciò, mentre lo gnosticismo greco-semi-tico del mondo ellenistico ha potuto trovare impulso alla sua fondamentale sfiducia verso la creazione sensibile nell'entusiasmo greco e platonico verso le forme ideali e nelle concezioni sotterriologiche della teosofia sincretistica orientale, lo « zurvanismo » si è nutrito di un altro atteggiamento spirituale tipicamente orientale: dell'idea, appunto, del « tempo-destino ». In questo senso lo zurvanismo può essere anche situato psicologicamente come una reazione all'ottimismo ingenuo di un mazdeismo tutto proteso, come si è detto, all'affermazione e alla crescita delle « buone cose della vita ».

UGO BIANCHI

¹ Trovano forse qui il loro inquadramento quelle osservazioni che intorno a un fondamentale pessimismo connesso con l'ideologia « zurvanista » avevano già espresso il Benveniste, « Monde Oriental », 26-27, 174, il Nyberg, l. c., 80, e, ora, lo Zaehner, *op. cit.*, 166 ss.

* POST SCRIPTUM. Questa questione dei rapporti del materiale iranico con i movimenti gnostici e il sistema di Mani è allo stato attuale degli studi *sub iudice*. Una analisi comparativa delle rispettive tematiche è necessaria per conclusioni più precise.

RASSEGNE ED APPUNTI

Theseus e i suoi avversari

Da quando dietro la facciata di eroe-modello che Romulus presenta nella tradizione corrente, si sono scoperti¹ caratteri ambivalenti tali da far considerare la figura del fondatore romano come l'edizione purgata di un fondatore-brigante sul tipo di Caeculus (che, da parte sua, è d'origine divina e capostipite di un'illustre famiglia romana), l'ombra di un grave sospetto pesa sui più nobili personaggi delle tradizioni antiche. Lo studio attento della mitologia eroica greca² conferma e aggrava questo sospetto. Spesso, anzi, a un esame ravvicinato, il conflitto tra un eroe ideale e il suo avversario mostruoso o spregevole appare più lo sviluppo dialettico di un'ambivalenza congenita che non un antagonismo vero e proprio; per ricorrere a un'espressione a tutta prima sorprendente, non solo nel caso di Romulus abbiamo a che fare con un gemelicida... Comunque, partendo, appunto, da considerazioni riguardanti Romulus, in questa nota senza pretese vorrei fissare alcuni fatti riguardanti Theseus: 'Ἐδόκε δ' οὖν ὁ Θεσεύς τῷ Ρομύλῳ κατὰ πολλὰς ἐναρμόττειν ὁμοιότητα. La mia intenzione, per maligna che possa sembrare, è di indicare come neanche a questa splendida figura che « incarnates the ideal of Athens herself at her best and highest, grace and charm, skilful daring, versatility and political 'sophrosyne' »³ manchi un aspetto piuttosto oscuro ed equivoco.

¹ Anzitutto per opera di G. Dumézil. Ma v. ora le mie *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, 1955, p. 39 sgg., dove è elaborata la sua sostanziale identità con Caeculus.

² Il mio corso universitario del 1955-56 di cui sono uscite le dispense (*Heros. Il culto greco degli eroi e il problema degli esseri semidivini*, Roma, Ed. Ateneo, 1956) sarà sviluppato prossimamente in un volume.

³ L. R. Farnell, *Greek Hero cults and ideas of immortality*, Oxford, 1921, p. 339.

Mi limiterò al suo viaggio da Trezene ad Atene, nel corso del quale egli appare come 'punitore dei malfattori', non diversamente da Romulus¹. Senza preoccuparci dell'epoca in cui il mito ha raggiunto la sua forma « vulgata », osserviamo spregiudicatamente il suo contenuto.

In una certa misura dà da pensare anche il fatto stesso che Theseus, per 'punire' i banditi mostruosi che infestano la strada, ricorra esattamente agli stessi metodi con cui questi vessavano la gente innocente: οὕτω δὲ καὶ Θησεύς κολάζων τοὺς πονηροὺς ἐπαγγέλθεν, οἷς μὲν ἐβιάζοντο τοὺς ἄλλους, ὑπ' ἐκείνου καταβιαζόμενους, ἐν δὲ τοῖς τρόποις τῆς ἑαυτῶν ἀδικίας τὰ δίκαια πάσχοντας.²

Infatti, Periphetes perirà per la clava δι' ἧς τοὺς παρίοντες ἔκτεινε (Apollod., 3, 217) e che ora diventerà attributo di Theseus; Sinis, il pityokamptes, sarà legato ai pini piegati che, rad-drizzandosi, lo dilanieranno, Skiron precipiterà dalle rocce da cui ha fatto precipitare gli altri e che prenderanno il suo nome, Kerkyon, inventore della lotta secondo Platone (*Legg.* 796 A) soccomberà nella lotta a chi ne è inventore o perfezionatore secondo un'altra tradizione (Paus., 1, 39, 3), Damastes-Prokrustes salirà sul proprio letto celebre. Si tratta di una singolare applicazione eroica dello *ius talionis*³ reso indipendente dal suo normale contesto di vendetta di famiglia? Anche Herakles procedeva in modo analogo (Plut. *Thes.*, 11). Non voglio insistere, ma neanche sorvolare sul fatto, però, che questo modo di impadronirsi dei modi d'agire e degli attributi degli avversari rientra in un tema mitologico che potremmo definire come quello dell'identificazione dell'uccisore con l'ucciso: come Theseus da Periphetes avrà per arma caratteristica la clava, così Herakles si avvolgerà nella pelle del leone di Nemea⁴, Perseus impiettrirà gli avversari con la testa della Gorgo da lui uccisa, Athena diventerà Pallas uccidendo e scuoiando il gigante Pallas, Ares diventerà Enyalios, uccidendo il suo omonimo sfidante.

Ma, per dir la verità, Theseus non ha neppure tanto bisogno di un simile mezzo per identificarsi con i propri avversari. Essi gli

¹ Per Theseus: Plut. *Thes.*, 7, 2; 11, 2. Per Romulus: Liv. 1, 4, 9; Plut. *Rom.*, 6, 3.

² Cfr. anche Paus., 1, 44, 8.

³ L. Radermacher, *Mythos und Sage bei den Griechen*. Baden-Leipzig, 1938, p. 244, parla di « klare Rechtsanschauung », « Auge um Auge, Zahn um Zahn ».

⁴ Plut., *Thes.*, 8, 1 si accorge dell'analogia tra i due fatti.

sono sorprendentemente affini. Theseus è figlio di Poseidon (cui equivale anche il padre umano, Aigeus¹)? Ebbene, figli di Poseidon sono, secondo varie versioni concordanti, anche Periphetes², Sinis³, Skiron⁴, Kerkyon⁵, Prokrustes⁶.

Ma gli dèi hanno tanti figli, si potrebbe obiettare, che una comune paternità divina non significa necessariamente una parentela vera e propria. Ecco però che anche da parte materna, per via di Pittheus (πρός Πιτθέωζ: Paus., 1, 37, 4) il bandito Sinis è parente di Theseus, tanto è vero che per la sua uccisione l'eroe deve farsi purificare da Phytalos. Plutarco (*Thes.*, 25, 5) sa invece la precisa genealogia di Skiron — benchè ammette che secondo altri fosse di Sinis — che risulta cugino di primo grado di Theseus, da parte materna, essendo figlio di Henioche, sorella di Aithra.

Bella parentela, questa del castigatore dei malfattori, con i malfattori stessi che Theseus supera nell'uso delle loro proprie armi nefande! In alcuni casi però alla punizione egli aggiunge un pizzico di delinquenza propria: così, quando dopo aver ucciso Sinis e Kerkyon, violenta le loro figlie (Plut., *Thes.*, 29, 1): alla versione mitigata che Plutarco ci offre in un altro passo (8, 3) della stessa biografia e soltanto per il caso della figlia di Sinis, potremmo forse, ingenuamente, dar credito, se da altri racconti non ci risultasse quale un inveterato rapitore e violentatore di donne è stato questo personaggio ideale degli ateniesi⁷ nei cui confronti Romulus con il suo ratto delle Sabine, intrapreso un'unica volta e per ragioni di stato, appare una figura morigerata. Le violenze di Theseus, in seguito, non si limiteranno al campo erotico-passionale: per ben altre uccisioni, che non di banditi, dovrà rispon-

¹ L. Radermacher, *op. cit.*, 238 sgg.

² Così Hyg. *fab.*, 38. La variante prevalente gli dà per padre Hephaistos (Paus., 2, 1, 4; Apollod., 3, 217), forse perchè Periphetes è zoppo — caratteristica di non pochi eroi, da Labdakos e Oidipus all'argonauta Palaimon.

³ Bakchyl., 17 (18), 21 sg. Secondo altri: di Polypemon (Apollod., 3, 218), inserito in quanto egli è figlio di Poseidon (Hyg. *fab.*, 38).

⁴ Hesych. Σκ[ε]φός 'Αθηναῖ. Secondo altri di Pylas (Paus., 1, 39, 6) o Pelops (Apollod., *epit.*, 1, 2).

⁵ Paus., 1, 14, 3. Secondo altri di Hephaistos (Hyg. *fab.*, 38) o di Branchos (Apollod., *ep.*, 1, 3), di Agamedes, v. sotto.

⁶ Hyg. *fab.*, 38; di Polypemon: Bakchyl., 17 (18), 27 sgg. Per Paus., 1, 38, 5 Prokrustes e Polypemon sono lo stesso personaggio.

⁷ Istros in Tthen., 13, 557A menziona, p. es., le seguenti donne avute da Theseus δὲ ἀρπαγῆς: Helena, Ariadne, Hippolyte, le figlie di Kerkyon e Sinis.

dere alla legge¹ o resterà ricordato nelle tradizioni², prima che gli eupatridi, considerandolo come un despota, gli preparino una fine anche più ingloriosa di quella che i *pateres* romani prepararono a Romulus: sconfitto, esiliato, e in ultimo, ingannato, il fondatore dell'unità attica conclude la sua esistenza terrena con un genere di morte affine a quello che egli ha fatto provare a Skiron; egli vien fatto precipitare dalle rocce, all'isola di Skyros... Di modo che si è giustificati a formulare un'opinione poco lusinghiera sul conto di Theseus: e quando questa nota era già in manoscritto, con viva soddisfazione ho trovato sul suo conto in un recentissimo lavoro³ espressioni del seguente tenore:

« un peu recommandable coureur de grands chemins, ravisseur de dames illustres et distributeur de horions... » O: « Dépouillé de l'aura idéale dont le nimbe l'Attique, il est proche de ses victimes isthmiques, et nous ne serions pas étonnés si l'on prouvait un jour, qu'avant d'avoir parcouru cette route en justicier il la hanta (dans la légende) de façon moins chevaleresque ».

Ma io non vorrei arrivare al punto di mettere in dubbio l'autenticità ed antichità dei tratti eroici positivi di Theseus. Anzi, mi domando, se i suoi avversari e parenti istmici siano veramente soltanto malfattori e briganti. Di Skiron, p. es., correva una tradizione, secondo cui egli sarebbe stato, al contrario, un 'castigatore dei briganti' (Plut., *Thes.*, 10, 2) — anche se ormai una simile funzione desta in noi qualche sospetto... Ma non possiamo sottovalutare altri tratti positivi di Skiron, figlio del re Pylas, a Megara, imparentato con Aiakos e gli Aiakidai, e con Kychreus (cfr. anche Paus., 2, 29, 9; Plut., *Thes.*, 10, 4; Apollod., 3, 158), eponimo di luoghi e di culti⁴. Secondo i megaresi⁵, Theseus avrebbe ucciso

¹ Precisamente al tribunale del Delphinion per l'uccisione di Pallas (suo fratello o zio) e dei Pallantidi: Paus., 1, 28, 10.

² Per l'inganno di Diokles e l'uccisione del veggente Skiros v. in seguito.

³ E. Will, *Korinthiaka*, Paris, 1955, p. 200.

⁴ Skiras, nome anche di Salamis: Strab. 9, 393 C: Skira in Attica, Skirophoria ecc.; per Athena Skiras ἀπὸ Σκίρωνος v. Harp. Σκίρων.

⁵ L'ipotesi corrente (ultimamente: M. P. Nilsson, *Cults, myths, oracles and politics*, Lund, 1951, p. 54 sg.) secondo cui la deformazione della figura di Skiron sarebbe dovuta all'ostilità ateniese contro Megara, potrebbe reggere se si trattasse di un caso isolato, ma, come vedremo, anche altri avversari di Theseus, non megaresi — Nilsson estende lo stesso ragionamento anche ad Eleusi! — hanno tratti eminentemente positivi. La parte dell'ostilità tra Atene e Megara, in questo mito, corrisponde a quella che una polemica anti-prenestina dei romani ha avuto nella formazione dei documenti sui culti e miti prenestini: v. il mio studio citato in n. 1.

Skiron in un'altra occasione, precisamente nella conquista di Eleusi, dopo aver ingannato (!) Diokles (Plut., 10, 3); in questo caso però Skiron difficilmente si distinguerebbe dal μάντις Skiros ucciso dagli ateniesi a Eleusi (Paus., 1, 36, 4), cui si attribuivano gli stessi eponimati.

Sinis, questo cugino di primo grado del nostro eroe, nipote cioè di un re, Pittheus, porta già nel suo nome la qualità di malfattore, rapitore (cfr. Hesych., σίνες); tanto più curiosa è la tradizione, secondo cui Theseus avrebbe fondato gli Isthmia in sua memoria¹. In tutti i modi, attraverso sua figlia Perigune, vittima, volontaria o meno, dei desideri di Theseus, Sinis diventa capostipite degli Ioxidai.

Kerkyon, inventore della lotta, ha le sue radici, anche in questa sua qualità (Paus., 1, 39, 3 rammenta ad Eleusi una παλαιστρα Κερκυόνης) — ad Eleusi, più ancora di Skiron: lì c'è anche la tomba di sua figlia, Alope, uccisa da lui, e lì egli figura tra gli antenati dell'eleusino Musaios (Suid. s.v.); nelle tradizioni relative ad Alope, egli è re (Hyg. fab., 187, 3). Si può separare questo Kerkyon da quello che a Tegea è figlio di Agamedes e padre di Hippothoon (Paus., 9, 45, 7)? e, di conseguenza, da quello che, quale figlio di Agamedes è fratellastro di Trophonios e che, dopo imprese ladresche e parricidio, fugge insieme con Trophonios, e mentre questi è inghiottito dalla terra a Lebadeia, arriva... a Eleusi (Paus., 8, 35, 7; Schol. Aristoph., Nub., 508)? Ad ogni modo, se a Tegea esisteva una phyle Hippothoitis, Hippothoon è anche tra gli eponimi di phylai venerati ad Atene, città di Theseus (Paus., 1, 5, 2), mentre d'altra parte rientra, insieme con Eumolpos e Dolichos, nel gruppo degli eroi locali di Eleusi². Tutt'altro che brigante, nella tradizione eleusina Kerkyon figura anche come fratellastro — qui non del 'nutritore' Trophonios, ma — del diffusore dell'agricoltura, Triptolemos (Choirilos in Paus., 1, 14, 3); fratellastro più nobile, del resto, perchè figlio di Poseidon, mentre Triptolemos lo è solo di Raros.

Dopo queste 'rivelazioni' non sembra improbabile che solo la deficienza di dati c'impedisca di intravedere qualche tratto positivo anche negli altri avversari istmici di Theseus: Periphetes,

¹ Marmor Par., p. 9, 36 sg. (Jacoby); Plut. Thes., 25, 5; Hypoth. Pind. Isthm. (dove Sinis è detto anche Prokrustes). — O in memoria di Skiron? Plut. l. c.

² Herodian. v. 2, p. 311, Lentz.

Damastes e la scrofa di Krommyon; quest'ultima — la cui incarnazione teriomorfa è vittima preferita delle dee eleusine — nell'interpretazione in chiave antropomorfa diventa un 'bandito femminile' (Plut., *Thes.*, 9), ma si chiama Phaia, un nome che ci fa pensare non soltanto a una delle nutrici di Dionysos (in seguito Hyades), Phaiò, ma ai Phaiakes e al loro eponimo Phaiax, figlio di Poseidon, anche lui, (*Hellan.*, fr. 77 Jacoby) — il cui nome ricorre poi nel mito di Theseus, quale uno timonieri gentilmente prestati all'eroe per la impresa cretese, dal re Skiron...

Ora basta. Ho voluto soltanto segnalare un altro esempio di ambivalenza eroica e di rapporti dialettici di antagonismo tra eroe e avversario. Qual'è il significato di questi fatti? Esso non può delinearci in base a due-tre casi; e nemmeno le molte diecine di casi della mitologia greca basteranno per condurci fino allo strato, in cui l'ambivalenza dei personaggi mitici ha le sue radici.

Angelo Brelich

Nota dolichena

Nel materiale del Museo Nazionale Romano relativo ai culti orientali nell'Impero è compreso un sarcofago in travertino di un M. Antonius Sotericus Aruspex non altrimenti conosciuto. Sulla fronte anteriore il padre dedica il sarcofago stesso al figlio:

M. ANTONIO SOTERICO ARUS
 PICI FILIO KARISSIMO ET SACER
 DOTI SOLIS INVICTI DEI ET
 IOVIS EDERANISVE DOLCHEN.
 ANTISTES LIBERI PATRIS COLITOR
 QUE DEORUM QUI VIXIT ANNIS
 XXV D XXII HIC EST SITUS IN DOLORE
 PATRIS NOMEN UT SUPRA

Come appare a prima lettura l'iscrizione riveste una qualche importanza per la storia del costume religioso della tarda antichità, venendosi ad aggiungere con caratteri originali a quelle particolarmente notevoli che segnalano una cumulazione di cariche religiose¹. Ma ho ritenuto l'iscrizione meritevole di pubblicazione soprattutto perchè è a mio avviso un importante documento del culto dolicheno: alla riga 4 infatti si accenna ad una divinità del tutto ignota¹ agli studi dolicheni. La provenienza del sarcofago è sconosciuta come è imprecisabile l'epoca in cui è stato dedicato;

¹ CIL VI, 500, 504, 510, 511, 1779, 2151 raccolte in Cumont, *Textes* II, pp. 95 sgg. le quali però attestano l'accentramento di funzioni religiose da parte di « viri clarissimi » dell'aristocrazia romana all'epoca dell'ultima riscossa del paganesimo morente. La nostra documenta invece un accentramento di sacerdoti dei quali i primi due non sono precisamente misterici, nella persona di uno straniero ed in epoca presumibilmente molto anteriore alla fine del IV secolo.

¹ Ignota all'ultima grande silloge di A. Merlat, *Repertoire dolichennienne*, Paris, 1952.

possiamo solamente rilevare, anche prescindendo dal suo contenuto religioso, una certa « atmosfera » greco-orientale nello stile dell'iscrizione¹. A parte questa generica constatazione non abbiamo altro sussidio. La prima definizione sacerdotale è probabilmente « sacerdos Solis Invicti Dei »: dico probabilmente perchè non escluderei in maniera assoluta che *Aruspex*, sebbene preposto all'apposizione familiare *filius karissimus* non indichi l'attività religiosa corrispondente, dato il notevole disordine con cui è stata dettata tutta la dedica. L'associazione nel culto di divinità dolichene con il Sol è nota anche da altre dediche e da rilievi¹. Segue mediante congiunzione l'espressione « Iovis Ederanisve Dolichen ». È evidente che dalla lezione *Ederanisve* va ricavata l'enclitica -ve; dato che come disgiuntiva -ve non dà alcun senso, le si deve attribuire la funzione copulativa di -que¹; in funzione di -que l'enclitica lega il termine a cui è suffissa a quello precedente, e precisamente non in modo che ne possa risultare una terza attribuzione sacerdotale (sacerdos Solis et Iovis et Ederanis) ma in modo che ne risulti un'unica espressione « Iovis Ederanisque » legata alla precedente dal normale « et » ed alla successiva « antistes Liberi Patris » con un asindeto giustificato anche dal passaggio del dativo di dedica al nominativo. Diversamente dal -ve copulativo si comporta il -que dell'ultima espressione: l'enclitica in questo caso lega « colitor deorum » al precedente « antistes... » come un normale « et » senza implicare quel collegamento specifico che di solito realizza. Forse la presenza di

¹ Non trattandosi di un monumento del culto ma di una pertinenza personale di un sacerdote non è nemmeno necessario che provenga da uno dei due santuari dolicheni dell'Urbe. Per quanto riguarda la fisionomia delle lettere il prof. A. E. Gordon della Accademia Americana in Roma mi dice che questa non è collocabile più precisamente che nell'ambito di due interi secoli: III-IV sec. Greco è invece il cognomen del defunto e del padre; la forma piena « colitor » per quella sincopata normale « cultor » tradisce l'origine greca od orientale di chi ha dettato l'epigrafe. Cfr. Mommsen ad CIL., VI, 406 (= Merlat, *Rep.*, 200), 7: « ... sacerdotium et kandidatorum et colitorum huius loci... »; *Infra hos cultores vel, ut hi Graeculi dieunt, colitores*. Del pari estranea al linguaggio epigrafico romano è la durissima anastrofe « in dolore patris nomen... » (rr. 7-8).

¹ Rilievi dal Dolocenum all'Aventino, Colini, *Bull. Com.* LXIV (1935), pp. 145 sgg., fig. 9, tav. 4; Cumont, *Textes*, II, 83, 116 (=CIL., VI, 412), 117 (=Eph., IV, 743).

¹ Come sive=et nel linguaggio giuridico e religioso: *taurobolium sive criobolium* CIL., VI, 505; *taurobolio sive criobolio facto* CIL., VI, 506; cfr. inoltre Dessau, *Inscr. Lat. Sel.*, 2188, 5196.

alla greca Der-keto (Diod. II, 4, 2-3; Luc. De Dea Syria, 14; a > e; t > d [cfr. Adargatis, Macr., I, 23, 17-20]) di Ascalona, processo che qui si è esercitato sulla forma piena 'Atar (= *Ištar*, *Aštar*, cfr. R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, Rev. arch., 1904, II, pp. 226 sgg., con la bibliografia precedente) che significa semplicemente «dea», come *Ba'alath* (= Baltis, *Βααλτίς*, cfr. Cumont in P. W. s.w. Baltis) è la «dea» (di Byblos, Ba'alath Gebal); nella seconda parte -anis il nome proprio della dea, da collegarsi con il ciclo 'An-, 'Anat, 'Atta (A. F. Albright, in Amer Journ. of semit. Lang. and Lit. XLI (1925) pp. 73 sgg.). Un tipo di Dea Syria quindi, parea di un tipo di Hadad quale è lo Iuppiter Dolichenus, di chiara struttura semitico-occidentale, seppure la ricerca più profonda conduce a ravvisare nelle grandi divinità femminili semitiche (ed arioeuropee) dell'Oriente antico uno strato « anatolico » più arcaico come *humus* comune a tutte ed al quale possono essere riportati i loro « tratti di disgiunzione »¹.

Giancarlo Montesi

¹ Cfr. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, III, Bologna, 1935, pp. 22 sgg.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

G. DUMÉZIL, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-européens*, Paris 1956, pp. III.

Ecco un nuovo lavoro di G. Dumézil, non meno suggestivo e originale dei precedenti, su un nuovo tema della mitologia 'indo-europea'; un caso che ho motivo di considerare come mia fortuna personale, ha voluto che per la seconda volta (cfr. SMSR 23, 174) il geniale studioso francese abbia toccato un argomento cui contemporaneamente, da tutt'altro punto di partenza e punto di vista, sto dedicando le mie ricerche. Questa volta si tratta del carattere ambivalente e dei 'misfatti' o 'peccati' di un determinato tipo di personaggi mitologici ⁽¹⁾: in questo suo più recente lavoro l'A. si occupa, infatti, dei peccati attribuiti dalla tradizione indoeuropea ai rappresentanti mitici della 'seconda funzione' (guerriera) duméziliana.

Il volumetto comprende, oltre a un'introduzione, due studi indipendenti, collegati solo dalla comune tematica. Il primo esamina le gesta del re romano Tullus Hostilius, classico re guerriero, e un mito vedico di Indra. All'impresa del terzo Horatius che vince i tre Curiatii, suoi cugini, ma dopo incorre in un delitto di sangue (uccidendo la sorella) che fonda il rito purificatorio del *ligillum sororium*, corrisponde - con sorprendente coerenza - l'impresa del terzo (Trita) Aptya (o dello stesso Indra da lui aiutato) che uccide il triplice, tricefalo figlio di Tvastr, nemico, ma anche cugino degli dèi e brahmino: l'uccisione è un delitto che fonda la purificazione di ogni sacrificio cruento. All'episodio in cui Tullus fa crudelmente giustiziare Mettius Fuffetius traendolo in inganno con l'aiuto dello stesso patto che esisteva tra di loro e che quest'ultimo ha già tradito, corrisponde la punizione (decapitazione) inflitta da Indra a Namuci che aveva abusato del patto che lo legava

(1) Per le mie ricerche cfr. per ora: *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955; *Heros* (dispense universitarie del mio corso dell'anno acc. 1955-56) e la nota su *Theseus e i suoi avversari* in questo fascicolo, p. 136.

al dio; anche in questo caso, il vendicatore si serve della fiducia che l'avversario ha nel patto da lui stesso violato. Il secondo studio confronta tre peccati salienti (con conseguente diminuzione dei poteri) di Indra (raccontati nel Markandeya Purana) - il brahmicidio contro il Tricefalo, il tradimento contro Vrtra con cui il dio per paura aveva concluso un patto, e la violenza sessuale contro Ahalya, - ai tre peccati dello scandinavo Starkadr (Starca-therus in Saxo), uccisione del re, paura in guerra e assassinio venale, e a tre peccati di Herakles, uccisione dei figli, uccisione a tradimento di Iphitos e tradimento adulterino di Deianeira. L'A. mette in collegamento ciascuna delle tre serie di tre peccati con le 'tre funzioni'. Quest'ultima operazione non mi sembra scevra di qualche forzatura: i riferimenti alla seconda funzione del secondo peccato di Indra, quelli alla terza del terzo peccato di Starca-therus, quelli alla prima del primo di Herakles sono p. es. tutt'altro che evidenti. L'A. risponderebbe probabilmente, che in questi casi le singole e sempre troppo recenti tradizioni non rispecchiano che in una forma sbiadita e alquanto confusa la struttura originaria: ma per affermare questo, bisognerebbe disporre di molte dozzine di tradizioni e non di tre sole, per concludere all'esistenza di una struttura originaria.

Ho anche altri dubbi in merito al metodo dell'A. Partiamo da Herakles: Herakles ha ben più di tre peccati nella sua sanguinosa carriera; l'uccisione a tradimento degli Aktorione Molione, il sacrilego ratto del tripode, le innumerevoli violenze (tra cui anche violenze sessuali) non sembrano motivi meno arcaici e meno importanti dei tre peccati analizzati dall'A. Ma non solo Herakles, quasi tutti gli eroi greci percorrono carriere piene di violenze, tradimenti, inganni, sacrilegi, furti, ecc. Per sottolineare l'appartenenza di Herakles alla 'seconda funzione', l'A. dà molta importanza al mito che motiva perchè egli non è potuto diventare re (l'astuzia di Hera che elude il piano di Zeus, facendo nascere prima Eurystheus): ma Theseus è re, Tantalos, Sisypchos sono re, Minos è re, eppure tutti commettono un bel numero di 'peccati' tra cui non sarebbe difficile ritrovare alcuni, e forse tutti (p. es. nel caso di Theseus: uccisioni di vari re; inganno in guerra; violenze sessuali) quelli che corrispondono ai 'peccati' di Indra. Abbiamo diritto di staccare Herakles, solo per il fatto che non è re, dalla schiera di eroi molto simili? abbiamo diritto di staccare tre dei suoi peccati, dalla massa di misfatti suoi e degli altri eroi greci? E poi non sono solo gli eroi greci, non sono solo i personaggi mitici dei popoli di lingua indoeuropea ad avere quei

caratteri accentuatamente 'peccaminosi' che l'A. spiega nei quadri della 'seconda funzione' degli indoeuropei; caratteri simili ricorrono nelle figure di 'eroi civilizzatori' e di 'fondatori' di innumerevoli religioni arcaiche e 'primitive'.

Una cosa è certa: l'opposizione del Dumézil alla comparazione indiscriminata, al 'confusionismo' conserva, anche per quest'argomento, la sua piena validità: noi non dobbiamo operare con concetti generici come 'carattere ambivalente', 'peccaminosità' ecc. e non dobbiamo mettere senz'altro nello stesso sacco gli eroi greci, Caino, Gilgamesh, Indra, Tsui-Goab e il Coyote. Lo scopo ultimo delle ricerche in questo campo resta sempre l'elaborazione di precise strutture storicamente determinate, e non si può a priori escludere che tra queste si possa delineare anche una struttura particolarmente caratteristica delle civiltà dei popoli di lingua indoeuropea. Ma la ricerca deve tener conto della più ampia varietà dei fatti e non mi sembra lecito operare premature riduzioni del materiale (come nel caso sopra illustrato di Herakles) in base a uno schema presupposto.

Forse l'origine di questa tendenza dell'A. a ridurre l'esuberante materiale mitologico a schemi, risale in parte al modo in cui egli concepisce il mito. Sono senza dubbio giustissime le parole in cui egli sottolinea il valore funzionale della mitologia (p. es. a p. 15); ed è suo grande merito di saper mostrarci la infinita variabilità e flessibilità dei temi mitologici. Ciò che nella sua concezione del mito non mi convince, appare in certe sue formulazioni: a p. 15 parla di miti come '*fictions littéraires incarnant dans des personnages les concepts importants de l'idéologie et traduisant les liaisons de ces concepts dans les rapports de ces personnages*' (cfr. a p. 58 su mito e ideologia). Sarò il primo a concedere che il mito non è soltanto espressione spontanea di esperienze passive, ma anche formazione, creazione, concretamento di esigenze (cfr. in questo fascicolo a p. 13): ma non riesco a concepirlo come 'traduzione' di concetti preesistenti già sul piano speculativo. E non credo che comprometterebbe — tutt'altro! — l'indirizzo di ricerca del Dumézil, se egli, invece di far dipendere la mitologia dall'ideologia, osservasse come la creatività mitica, malgrado l'infinita varietà e esuberanza dei suoi prodotti, segua spontaneamente determinate linee e trame, nelle varie civiltà, che sono piuttosto presupposti che non le conseguenze di 'ideologie'.

Angelo Brelich

- S. DONADONI, *La Religione dell'Egitto Antico*. (Le Religioni dell'Umanità, Collana diretta da M. Bendiscioli, 11), Milano 1955, pp. VIII-143.

Si tratta di un succoso e aggiornatissimo profilo storico della religione dell'Egitto antico. In dieci capitoli il lettore è condotto dalla preistoria (cap. I) attraverso l'età arcaica (ca. 3200-2700 av.Cr.), l'età menfita con la istituzione di una religione di stato (ca. 2700-2300), la crisi dell'età « feudale » (ca. 2300-2065), la ripresa della tradizione nel regno medio (ca. 2065-1580), gli inizi del contrasto re-clero nella XVIII dinastia (ca. 1580-1375), la affascinante riforma « monoteistica » di Eknaton e il periodo di Tell el Amarna (1375-1350), l'età ramesside (ca. 1350-1085), la bassa epoca e il tramonto della tradizione (ca. 1085-300 av.Cr.) fino all'età ellenistica e al sincretismo (ca. 300 av.Cr. - 300 d.Cr.).

Questo sommario riassunto del contenuto del libretto, che concentra millenni di storia religiosa in meno di 150 pagine, unito a un chiaro avvertimento nella prefazione (« ho poco insistito... sulla speculazione teologica, sul rito astrattamente considerato, sulla mitologia come realtà chiusa in se stessa o copertura di altra realtà ») ci dice a sufficienza come la stessa precisione storica, lodevolissima, ma concentrata in poche pagine, sia causa di una certa aridità. In altre parole il lettore profano, curioso di sapere che cosa effettivamente credessero gli egiziani in un dato periodo della loro storia, quale fosse la loro visione del mondo, quali i loro riti, rimane piuttosto a bocca asciutta. In cambio, lo ripetiamo, il libretto è di un equilibrio notevolissimo, tanto più apprezzabile in un campo, come quello della religione egiziana, dove alcuni « divulgatori » tendono a cadere un po' troppo nella metafisica o addirittura nella teosofia. Lo chiudono una bibliografia essenziale ragionata e una utile tavola cronologica riassuntiva.

Alessandro Bausani

W. DEONNA, *Deux études de symbolisme religieux* (Coll. Latomus, 18), Berchem - Bruxelles, 1955, pp. 122, tavv. 10.

Sarebbe difficile incominciare la recensione di un'opera di W. Deonna senza dar subito espressione alla profonda ammirazione che ognuno prova per l'erudizione quasi sconfinata dell'A.: ogni suo lavoro ha dell'inverosimile, per l'estensione e la minuziosità delle cognizioni che rivela. Ecco due studi — di complessivamente 120 pagine, ma, se non erro, con più di settecento note! — su argomenti assai dissimili, ma trattati con la stessa sovrana padronanza di ogni campo di documentazione che possa servire alla loro elucidazione. Il primo si occupa della leggenda di Pero e Micone (la figlia che allatta il vecchio padre imprigionato, salvandolo dalla morte). Le diverse raffigurazioni, le diverse varianti letterarie del racconto — fino al medioevo e al rinascimento — e le analogie folkloristiche in tutto il mondo, esaminate con acribia filologica, danno lo spunto; di qui si passa ai documenti sul mito dell'allattamento di Herakles da parte di Hera; poi all'allattamento simbolico nelle più diverse religioni antiche e moderne; poi, alla luce delle cognizioni così accumulate e ordinate, si passa all'interpretazione della leggenda; un esame delle affinità tra le divinità implicate nella leggenda (Pietas, Pudicitia, Fortuna, Juno) conclude il lavoro, allo scopo di render comprensibili gli elementi specifici della tradizione romana. Il secondo studio è dedicato alla collana di Harmonia quale la descrive Nonno (*Dionys.* 5, 135 sgg.): collana a forma di serpente a due teste disposto a cerchio, il cui fermaglio è costituito da due aquile con le ali spiegate. Questo è l'argomento: ed ecco l'A. condurci attraverso un'incredibile massa di documenti archeologici e letterari, in cui figurano ora l'aquila dalle ali spiegate da sola, ora l'aquila e il serpente, l'aquila doppia o bicefala e, finalmente, le due aquile; poi, in modo particolare, l'aquila come motivo di gioielli, l'aquila posta alle estremità di cose (edifici ecc. e perfino figure umane) e, infine, l'aquila come fermaglio; segue un esame del termine tecnico *aetos* (frontone, tetto, saldatura delle estremità dei raggi alla ruota, fermaglio) e poi, anche questa volta, si torna al punto di partenza per l'interpretazione. Il materiale citato riguarda l'antico Egitto, la Mesopotamia, tutto il Vicino Oriente, la civiltà cretese e micenea, Grecia, Roma, le province e la periferia barbarica del mondo classico.

Non sarei perfettamente sincero, se dicessi che i due studi mi

convincono in tutto e per tutto. Malgrado la suggestione di una così immensa mole di documenti ben ordinati, a volte si prova qualche dubbio. In primo luogo si tratta di dubbi di carattere metodologico: già la tecnica stessa del lavoro (che spesso fa pensare ai proverbiali troppi alberi che impediscono di vedere il bosco) lascia un po' perplessi, perchè si ha l'impressione che gli innumerevoli documenti per un determinato motivo iconografico siano alquanto disuguali di valore e di significato e che ciascuno di essi, esaminato nel preciso contesto cui appartiene (p. es. l'aquila su una tomba romana, l'aquila sul giogo di Gordio, l'aquila ominale di Mario ecc.) rivelerebbe una funzione specifica così particolare, da render troppo vago quell'ultimo senso 'simbolico' comune che per l'A. li riunisce. Lo schiacciante numero di dati fa quasi dimenticare che questi, malgrado tutto, non contengono la prova richiesta: così, p. es., l'ipotesi — di per sé plausibile e probabile — che la leggenda di Pero e Micone abbia a che vedere con gli allattamenti rituali, non risulta affatto dimostrata; ai fini di tale dimostrazione, altrettanto e forse più di ogni dato sul simbolismo del latte nel Caucaso, in Cina e nel folklore europeo, sarebbe servita una ricerca organica sulle tracce di culti iniziatici, di riti di passaggio nell'età adulta e di adozione nella religione romana e nell'ambiente preclassico.

Comunque, il lettore non può non provare la più viva riconoscenza per l'A. che gli mette a disposizione una così ricca miniera di materiale e che riesce non solo a ordinare questa massa di documenti, ma anche ad illuminarla da vari punti di vista, utilizzando anche testi letterari antichi assai poco noti e una bibliografia aggiornatissima in cui, credo, ogni studioso troverà indicazioni di opere di cui non era a conoscenza.

Angelo Brelich

G. VAN MOORSEL, *The Mysteries of Hermes Trismegistus* (Studia theologica Rheno-Traiectina, 1), Utrecht 1955, pp. IV-135.

L'edizione degli scritti ermetici di A. D. Nock e A. J. Festugière, *Hermès Trismégiste*, 2 volumi, Paris 1945 e di W. Scott, *Hermetica*, 4 volumi, Oxford 1924-1936 contenente il *Corpus Hermeticum*, l'*Asclepius* e gli *Stobaei excerpta* hanno dato al dōtt. G. van Moorsel l'opportunità di studiare, dal punto di vista fenomenologico cioè riscontrabile sempre e dovunque nei fatti religiosi il processo di spiritualizzazione che nell'ermetismo si verifica. Un processo cioè di ascensione interna negli elementi del suo contenuto, una interiorizzazione (*Verinnerlichung*) dovuta a un *pathos* di tipo profetico o etico che si contrappone alle manifestazioni esterne che sono il *δρῶμενον* delle misteriosofie); tale processo si verifica accanto al processo discendente il quale mira alla consolidazione degli elementi che costituiscono detti fatti religiosi. L'ermetismo è un misto di misticismo religioso e di filosofia platonica che si sviluppa nella metà del sec. III d.C. (i testi ermetici vanno collocati nel 230 d.C.) nell'ambiente alessandrino.

Delle due specie di documenti quelli greci che vanno sotto il nome di *Corpus Hermeticum* (C-H) sono in numero di 18, non collegati tra loro salvo il comune intento di esaltazione della pietà, mentre l'*Asclepius*, scritto in latino, contiene 41 capitoli più unitari e di carattere più dottrinale. Non provengono da sette ermetiche nè contengono una filosofia religiosa specificamente egizia, ma rappresentano una delle forme assunte dalla pietà ellenistica stanca di razionalismo e desiderosa di un lume di rivelazione che essa attribuisce all'uno o all'altro di savī dell'Oriente, che Bidez e Cumont hanno compreso sotto il nome di « magi ellenizzati ».

La preparazione del M. all'esposizione del suo argomento è assai larga dal duplice punto di vista teologico e storico-critico, come è dimostrato dalla letteratura citata intorno ad un argomento che dopo la menzione fattane da sant'Agostino scompare quasi, negli scrittori del medio evo, sino al Rinascimento, con Marsilio Ficino traduttore del *Poimandres* (1462), per riprendere la sua più ampia fioritura di studi nel secolo XX; di questi l'attuale volume rappresenta il frutto più recente.

Il volume è diviso in 3 capitoli: il primo dedicato alle fonti greche e latine dell'ermetismo, di cui l'A. fa larghissimo uso nei due capitoli seguenti: il secondo all'essenza della spiritualizzazione ermetica nel senso più sopra accennato; il terzo alla mani-

festazione dello spiritualismo ermetico.

Tre sono gli elementi fondamentali intorno ai quali si svolge l'ermetismo, Dio — il cosmo — l'uomo. Il movimento ascensionale verso Dio, movimento che dà la salvezza, avviene attraverso la contemplazione del cosmo (la gnosi ermetica è di carattere astrale) che assume il carattere dell'estasi; grazie alla capacità di visione che l'uomo ha non in virtù della propria natura ma in quanto si trova nello stato di grazia a cui l'ermetismo può elevarlo non come sistema di pensiero ma come esortazione etica. Il movimento discensionale si ha invece quando è la gnosi che discende verso l'uomo, il quale diviene spettatore dell'opera di Dio di cui ha conosciuto e ammirato l'opera (C-H. VI, 4; 5) « tibi Deus summe gratias ago qui me videndae divinitatis luminasti lumine » (*Ascl.* 32); illuminante esperienza che si ritrova anche nel vangelo di san Giovanni, nello gnosticismo e nella mistica della chiesa ortodossa. L'ermetismo è pertanto soteriologico in quanto tutte le sue idee teologiche, cosmologiche e antropologiche sono in funzione del problema della salvezza.

Il primo stadio del misticismo ermetico è una specie di disciplina dell'arcano, che ne impedisce la manifestazione ai profani (C-H 16, 2; *Ascl.* 23, 32). L'ermetismo non ha mai costituito una chiesa come quella dei manichei, ma solo una serie di conventicole i cui adepti, sul modello neopitagorico, praticavano la preghiera e il canto di inni al sole oriente: vero sacrificio di lode (eucharistia), non pratica teurgica. Non conosciamo luoghi di adorazione degli ermetisti in quanto essi si compiacevano del santuario del cuore per quanto l'*Asclepius* (I, 41) parli di un *adytus* o cella per la preghiera e la contemplazione; del resto la maggior parte dell'insegnamento doveva svolgersi all'aperto dove era possibile ammirare gli oggetti da contemplare.

Dell'ermetismo non è facile fissare i limiti: certo all'A., che non nasconde la sua simpatia in proposito, sembra che essa eviti i due estremi opposti: lo scoglio di Scilla del sacramentalismo e la vorticosa Cariddi dell'antisacramentalismo.

Sembra al M. — che per molti anni ha atteso allo studio dell'ermetismo ed è teologicamente incline al moderato non conformismo dell'anglicano R. Baxter — come conclusione della sua ricerca che aderire, come egli fa, al Vangelo non è « fare una tirata di tipo parrocchiale » ma esaltare la gioiosa scoperta che in esso si trova la fonte della vita eterna. « Più che l'ermetismo è qui! ».

L. A. STELLA, *Mitologia greca*, Torino 1956, pp. XX-868.

Con questa *Mitologia greca* si arricchisce di un nuovo volume la « Collana mitologica » che, diretta da R. Pettazzoni, ha già visto apparire tre raccolte di miti in due volumi relativi rispettivamente alle civiltà africane e australiane (vol. I) ed a quelle dell'America settentrionale (vol. II). Il carattere di questa raccolta non poteva non essere fundamentalmente diverso da quello delle prime tre, data l'essenziale diversità che intercorre tra il modo con cui ci sono pervenuti i miti greci e quello con cui abbiamo conosciuto i miti narrati da raccontatori primitivi: mentre questi, prescindendo dalla generale difficoltà metodologica di una traduzione, possono essere presentati così come li ha raccolti il « Feldforscher », avendoli uditi dalla viva voce dei narratori, un'esposizione dei grandi miti classici, dato il carattere frammentario della tradizione, consiste quasi sempre in una « ricostruzione » che, come tale, è a volta a volta filologica ed interpretativa. Nella prefazione l'Autrice ci illustra il metodo impiegato ed i fini che si è proposta nel suo lavoro: riacquisire l'autentico testo mitologico liberato dalle sovrastrutture che, a partire dalla cultura alessandrina ed attraverso la grande poesia dotta romana fino al classicismo moderno, lo hanno variamente alterato sia nelle forme che nello spirito originarii. Noi noteremo che questo compito può essere inteso sia nel modo formale, cioè puramente filologico, nel senso di restituire un insieme di « dati autentici », dell'aver restituito i quali si loda l'Autrice nella presentazione di R. Pettazzoni, sia nel modo essenziale, nel senso che, una volta ristabiliti quei dati, si voglia restituire loro il significato originario, e questo è compito specificamente storico-religioso, che l'Autrice parrebbe non aver voluto affrontare. Ma un'esposizione che non accenni mai ad una interpretazione è tanto poco possibile che quest'opera stessa ce ne fornisce la prova: l'interpretazione emerge qua e là nel corso della rassegna ed emerge proprio con tutto quel vecchio bagaglio ermeneutico d'origine umanistica che la storia delle religioni in parte ha abbandonato ed in parte è in corso di liquidare. A questo proposito ci limiteremo a notare come nell'illustrazione della teogonia torni il vecchio animismo a « spiegare » il carattere di Uranos, Gaia, Nyx, Aither (!); Chaos è interpretato come il « Vuoto » (?); la distinzione tra divinità pre-olimpiche e divinità olimpiche è resa in modo del tutto materiale come distinzione tra « mondo ancora in formazione del cosmo e divino mondo dei

numi ». In realtà in un lavoro di questo tipo o ci si limita per quanto è possibile ad una ricostruzione filologica, sorretta da un discorso filologico (possibile peraltro anche in un'opera di carattere divulgativo), o si entra nella storia nella storia delle religioni, ma allora ci si deve entrare avendo dietro di sé tutta la storia di questa scienza e con tutto l'orizzonte ermeneutico proprio di questa scienza, che consiste tra l'altro nell'aver presenti le forme e i modi di vita religiosa di civiltà diverse, cosa questa che soprattutto per merito di R. Pettazzoni è stata ormai acquisita in una cultura così limitatamente « umanistica » come la nostra. Comunque il libro ha in qualche modo realizzato un'ordinata rassegna dei racconti mitologici e delle leggende dei Greci, cosa che gli ha meritato le parole di plauso dell'illustre direttore della « Colana » alle quali volentieri ci associamo.

Giancarlo Montesi

Griechische Vers-Inschriften herausgegeben von WERNER PECK,
Band I, *Grab-Epigramme*, Berlin, 1955, pp. XXX-695.

Questo I volume delle *Griechische Vers-Inschriften* di W. Peck, che sostituiranno gli *Epigrammata Graeca* del Kaibel (1878), raccoglie oltre 2.000 epigrammi funerari pagani (per lo più tratti da svariate fonti epigrafiche e dall'Anthol. Palatina, e appartenenti a età varie tra il VII sec. a.C. e il VI sec. d.C.) che offrono allo studioso delle religioni classiche un prezioso materiale per lo studio delle credenze antiche sulla morte e l'oltretomba. Naturalmente la maggior parte di questi epigrammi obbedisce a una tematica fissa e gli argomenti, svolti con maggiore o minore perizia letteraria, sono sempre gli stessi: l'iniquità del destino, la morte prematura (e gli epigrammi sugli *ἄωροι* sono numerosissimi, e talvolta di grande efficacia), la contrapposizione tra l'anima che vola al cielo e il corpo che resta sulla terra (frequente, particolarmente P. 1750 segg., ma già antica in questi epigrammi: P. 20, del 432 a.C.: *αἰθήρ μὲν ψυχᾶς ὑπεδέχσατο σῶμ' (αἶα δὲ χθών)*); la crudeltà della divinità che ha voluto la morte (Moirai o le Moirai nella maggior parte dei casi, poi Hades, talora Phthonos, Thanatos, e altre ancora); la speranza che nel regno dei morti le virtù del vivo abbiano un qualche riconoscimento, ecc. Ricerche in questa direzione erano già state fatte, e ricordo per esempio tra

gli ultimi R. Lattimore *Themes in Latin and Greek Epitaphs*, Urbana 1942, ma indubbiamente la ricchissima raccolta del P. potrebbe invitare a un esame più approfondito, non limitato soltanto alla tematica di questi epigrammi funerari, ma anche, per esempio, alla simbologia funeraria degli antichi, completando e arricchendo le ricerche del Cumont ristrette essenzialmente al mondo romano. Per citare un solo caso: è noto che l'aquila è considerata nei monumenti sepolcrali simbolo del trasferirsi dell'anima in cielo dopo abbandonato il corpo (si pensi al famoso epigramma funerario per Platone, *Anthol. Palatina*, VII, 62; e si cfr. anche P. 861 che nel volgere di pochi anni ha già dato luogo a un'abbondante letteratura), ma era ignoto che essa indicasse anche il cenotafio, cioè non tanto la trasmigrazione dell'anima, ma l'assenza del corpo stesso (P. 1615: ἀετὸν ἔχει τὸ μνήμα · κενὸν δηλοῖ τόδε κεῖσθαι). Molti quesiti formali e sostanziali posti dal testo di questi epigrammi saranno certo chiariti e illustrati, coi debiti raffronti, nel III vol. dell'opera riservato al commento, ma certo già il solo aver accuratamente raccolto così gran copia di documenti costituisce titolo più che sufficiente per meritare al Peek la piena riconoscenza degli studiosi.

Luigi Moretti

A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, pp. 126.

A. Brelich è uno studioso di religione romana a cui piace talora andar contro le *opiniones receptae*, tentando, sugli argomenti studiati, delle variazioni in cui talora non si riconosce più il tema fondamentale della melodia. Ma lo fa con tanto vasto studio delle fonti e tanta conoscenza della letteratura che, anche quando non si è disposti a dargli ragione, si è sempre costretti a ripensar le sue tesi che lasciano un insistente punto interrogativo nella mente del lettore.

Delle tre variazioni, la prima s'intitola « Roma e Preneste, una polemica religiosa nell'Italia antica »; essa trova riflessa la nota ostilità storica tra le due città, nella diversa posizione che vi hanno le rispettive divinità protettrici, Iuppiter e Fortuna.

Il tempio della Fortuna a Preneste, ritornato completamente in luce nella sua forma definitiva dopo il bombardamento dell'ul-

tima guerra, grazie all'opera di G. Gulini e F. Fasolo (*Il Santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina*, Roma 1953), era dedicato a una Dea Madre di tipo mediterraneo detta Primigenia nel senso, non di primogenita, ma di cosmicamente primigenia, cioè di originaria, raffigurata come allattante due infanti di sesso diverso. Al santuario era ed è annessa, certo sin dall'origine, una grotta oracolare che si apriva solo i giorni 12 e 13 aprile di ogni anno, la cui divinazione si traeva per mezzo di sortes, pezzetti di legno di quercia su cui erano scritte lettere antiche (Cic. *De div.* 2, 41); dunque divinazione casuale (Fortuna da *Fors* la cui etimologia da *fero* si applica alla dea anche come madre feconda, cfr. *fertilis*, *forda*). È come dea del caso la Fortuna Primigenia, protettrice di Preneste, si oppone a Roma che venera la fiducia di Giove, si inchina al suo decreto (*fatum Iovis*), ed è contraria, perciò, alle sortes che pretendono indagare l'avvenire, mentre la divinazione romana vuole solo confermare il decreto di Giove e ristabilirne l'ordine se è stato turbato.

La seconda variazione si riferisce ai primi quattro re mitici latini Giano, Saturno, Pico e Fauno dal quale ultimo nasce Latino, l'eponimo dei Latini. L'argomento, già esposto dall'A. nella sezione romana dell'VIII Congresso internazionale di Storia delle Religioni tenuto in Roma nel 1955, s'inquadra nella più vasta ricerca dedicata alla illustrazione degli eroi civilizzatori (*Heilbringer*) concepiti come semidei e semiuomini, teriomorfi, capaci di metamorfosarsi, moralmente indesiderabili, ma capaci di sostituire il disordine, da loro rappresentato e fomentato, con l'ordine, da cui sorge la vita regolata dal punto di vista sociale e religioso dei gruppi umani; (già nella variazione precedente Ceculo fondatore di Preneste e Romolo fondatore di Roma erano stati considerati sotto questo punto di vista).

Giano il primo re mitico sarebbe stato il primo, istituendo l'agricoltura, a trasformare la vita belluina dei primi uomini: la sua bifrontalità significherebbe meglio questo suo doppio aspetto di re civilizzatore, che non quello che ne fa lo spirito della soglia (*Ianus a ianua*).

L'interpretazione della bifrontalità di Giano, se quadra con la tesi generale caldeggiata dall'A., non è adeguata a risolvere le altre peculiarità culturali del dio, il cui significato spaziale è dimostrato 1) dal « tiglio sororio » che purifica la sorella di Orazio che vi passa attraverso, significato che non esclude quello esistenziale cioè da una condizione all'altra di vita, come si verifica in tutti

i riti di passaggio; 2) dalla costruzione del tempio di Giano le cui opposte aperture riunite da muro si aprivano a simboleggiare il passaggio dei soldati per la guerra e si chiudevano al loro ritorno; 3) senza dire che rende più ardua l'identificazione col sole che sembra suggerita da qualche epiteto del carne saliare, identificazione che è ancora possibile considerando Giano il dio delle andate e dei ritorni che il sole compie giornalmente e annualmente.

Pare infine strano che una raffigurazione che include un significato storico-filosofico sia stata attribuita al più evanescente degli eroi civilizzatori.

Saturno è una divinità cara agli schiavi, che nel giorno della sua festa avevano la precedenza sui padroni, potevano commettere cose proibite dalla legge o dall'uso, portavano il *pilleum* che veniva loro imposto quando venivano emancipati. La sua figura si presta bene a descrivere la condizione umana primitiva di disordine che cedette il luogo all'ordinamento morale e civile, che a lui si addice come instauratore dell'agricoltura, secondo l'etimologia, *Saturnus a satu*.

Pico figura mitologica di cui non si conosce il culto, identificato con il picchio, l'uccello oracolare per eccellenza, e fondatore di Laurento.

Fauno è anch'esso, come Pico, un dio del bosco, di mansioni oracolari, abitatore delle selve (*Silvanus*), datore alle donne di sogni erotici conturbanti (incubi) donde la preoccupazione di salvare la puerpera dalle insidie di lui con gli strumenti (si noti!) dell'agricoltura: scure, pillo e scopa, patrono della festa dei Lupercali, sodalizio pastorale, rappresentante un'epoca di disordine, anteriore alla costituzione della vita civile. I Lupercali, che sono celebrati il 15 febbraio, ultimo mese del calendario religioso, rispecchiano l'epoca del disordine (corsa di giovani nudi attorno al Palatino, colpi di strisce fatte con la pelle del capro sacrificato) che chiude l'anno e prepara l'ordine rappresentato dall'anno nuovo (marzo dell'antico calendario) come i Saturnali precedenti il solstizio invernale (22-23 dic.) cadono prima di gennaio considerato come il primo dell'anno civile, fissato naturalmente dal corso del sole.

Febbraio. Terza variazione. I gruppi umani fissano il principio dell'anno secondo le condizioni determinanti il ritmo della loro esistenza, che per i popoli agricoltori sarà l'epoca della mietitura, per i raccoglitori e cacciatori il cambiamento di clima da cui dipende la caccia, per i pastori l'uscita o il ritorno della greggia, per l'Egit-

to, la cui vita è un dono del Nilo, dalla levata eliacca di Sirio, che segna l'inizio dell'inondazione. Per i Romani il Fowler, la connette con il rinnovamento della natura e della vegetazione, motivo che non ha meno valore degli altri e è confermato da ragioni psicologiche, come si ricava anche dalle religioni di mistero il cui rituale di morte e risurrezione ha luogo per l'appunto nei mesi di primavera. Il B. osserva che, a parte il fatto che i Terminalia, il Regifugium, gli Equirria sono feste di passaggio dal vecchio al nuovo, e che i Lupercalia sono un rito di purificazione, la ragione che ha determinato i Romani a considerare il marzo come inizio del nuovo anno è che la indispensabile tostatura del farro, il primo cereale che i Romani abbiano coltivato, avveniva soltanto in inverno (Varrone, *De rust.*, I, 63) e i Fornacalia delicati a Fornax, dea del forno, ne segnavano la celebrazione, sicchè i Fornacalia assumevano il valore di una festa primizia, una mietitura ritardata, come già aveva intuito L. Preller circa un secolo fa (1858). Festa popolare notevole dunque, tanto da chiamare stolto chi si fosse dimenticato di celebrarla (la festa era *conceptiva*) il giorno indetto dai capi delle varie curie tra cui era divisa la città. La festa poteva essere sostituita con i Quirinalia del 17, il che si spiega con il fatto che il flamine Quirinale si trova sempre in relazione con quanto si riferisce all'agricoltura.

Variazioni utili a conoscere specialmente quando espongono il tema fondamentale che qua e là riaffiora circa i miti che riguardano il passaggio dal primitivo disordine all'ordine; utili a discutere anche se non a tutte si fa ugualmente buon viso; e nelle quali si nota una maggiore prudenza di affermazioni che non in antecedenti lavori del B. per es. quello su Vesta e sul nome segreto della divinità protettrice di Roma.

Nicola Turchi

- J. COLIN, *Juvénal et le mariage mystique de Gracchus*. (Estratto dagli Atti della Accademia delle Scienze di Torino), Torino 1955, pp. 103. - « *Galerus* »: *Pièce d'armement du gladiateur ou coiffure de prêtre salien?* (Extr. de la rev. *Les Etudes Classiques*, 1955), Namur 1955, pp. 409-415.

Questi due studi fanno parte di una larga serie di ricerche che l'A. va pubblicando su vari periodici europei (cfr. p. es. Atti Acc. Sc. Torino, 1953; Latomus 1954; Antiquité Classique, 1954; Mne-

mosyne 1955; Rev. Belge Phil. et Hist. 1955; Les Etudes classiques 1956; ecc.) e che tutte sono legate da un comune interesse e metodo e si appoggiano a vicenda. Per prendere una posizione definitiva nei riguardi di queste ricerche, bisognerebbe analizzarle tutte criticamente, e magari aspettare anche quelle che indubbiamente seguiranno. Nella presente recensione mi astengo, perciò, da un giudizio complessivo e mi limito ad alcune osservazioni sui due studi che l'A. ha voluto inviarmi.

Ridotta a poche parole, la tesi di questi due lavori è la seguente: gran parte di quanto gli storici e i poeti romani scandalisticamente riferiscono dei costumi sotto gli imperatori del 1° sec., si basa su equivoci ora voluti ora involontari: ciò che è presentato come pura depravazione, non è che l'aspetto esteriore di riti religiosi (p. es. le feste di nozze omosessuali — di Nerone, del Gracco giovenaliano — o adulterine — di Messalina — non sarebbero che riti iniziatici delle religioni misteriche); certi autori giocherebbero sull'equivoco per denigrare i personaggi presi di mira; altri (fino agli studiosi moderni compresi) cascherebbero ingenuamente nell'equivoco creato dai primi; così si formerebbe la tradizione dell'incredibile dissolutezza di quei tempi e di quei personaggi.

Tesi originale, audace e attraente, anche perché ormai ci si rende conto quanto sia inverosimile il quadro che gli autori antichi danno degli imperatori del primo secolo; la revisione in corso di personaggi come Tiberio e Claudio si estenderà certo anche su Nerone, Domiziano e gli altri. Un contributo storico-religioso a questo processo di revisione sarebbe gradito e importante.

Ma le argomentazioni con cui l'A. vuol fondare la sua tesi sono quasi sempre ipotetiche. Certo, anche una quantità di ipotesi ben fondate che puntino tutte nel medesimo senso, potrebbero condurre a una certezza pratica: ma qui spesso si tratta di ipotesi e argomentazioni piuttosto arbitrarie o per lo meno forzate. (Tra quelle di poca importanza scelgo a caso qualche esempio: Tibullo 1, 6, 43 sgg. parlando di una sacerdotessa di Bellona si riferirebbe a fatti del culto di Ma in Cappadocia, mentre Bellona a Roma non solo non avrebbe avuto sacerdotesse, ma dal suo culto sarebbero state escluse le donne, p. 34 sg.; i medaglioni del diadema portato da Domizio ai giochi capitolini avrebbero raffigurato Serapis, Isis e Horus, erroneamente presi poi per Iuppiter, Iuno e Minerva, p. 38; il pianto dei fedeli di Attis sarebbe incominciato il 15 marzo. Canna intrat, e non il 24, Sanguen, p. 65 sg. ecc.). Così anche i pilastri centrali della tesi appaiono spesso vacillanti. L'A. trova, p. es., addirittura naturalissimo che un sacerdote Salio come Grac-



ISCRIZIONE DEL SARCOFAGO DI M. ANTONIUS SOTERICUS ARUSPEX (Museo Nazionale Romano)

[v. Nota dedicatoria, pp. 142 seg.]

co scenda a combattere da gladiatore sull'arena: non è forse Mars il protettore dei *munera*? (p. 62 e *Galerus*, p. 411), non si organizzano combattimenti di gladiatori per la salute dell'imperatore? Ma è altro organizzare giochi e altro fare il gladiatore, ritenuto sempre scandaloso per i cittadini, ancora di più per gli equiti e, nei pochissimi casi che se ne conoscono, per i senatori, mentre in nessun caso, salvo proprio questo, ci è noto un sacerdote pubblico in simile ruolo. Oppure: Svetonio e Giovenale scherniscono l'imperatore Otho che anche sul campo di battaglia porta lo specchio e si spalma il volto con mollica di pane bagnato; ma, secondo l'A. qui si tratterebbe di un uso magico o divinatorio dello specchio e di un rito di purificazione con un *plâtre rituel* (p. 44), Nessuno negherà gli usi religiosi dello specchio (l'A. cita molti documenti del più vario significato), nessuno negherà che in certi riti (ma anche non-iniziatrici?) si usavano impiastri rituali (ma anche sul solo volto?); per sostenere la sua interpretazione, l'A. però dovrebbe dimostrare che quest'ultimo uso facesse parte dei preparativi della catoptromanzia e che questo genere di divinazione fosse praticato sui campi di battaglia; egli invece si limita a supporre gratuitamente che gli autori e perfino i testimoni oculari (padre di Svetonio) abbiano preso per mollica di pane un impiastro rituale. Per dimostrare che la famosa orgia vendemmiale di Messalina e le sue 'nozze' con Silio erano un rito religioso che solo per malevolenza è stato interpretato come matrimonio reale e non rituale, l'A. rammenta tra l'altro che la presenza del *flamen Diaiis* poteva anche indurre a credere che si trattasse di una *conjarreatio* (p. 84), mentre essa si spiegava con le funzioni di questo sacerdote ai *Vinalia rustica*: ma è mai possibile una confusione di riti misterici bacchici, quali sarebbero stati quelli delle 'nozze mistiche' con l'arcaico rituale dei *Vinalia*?

Gli esempi si potrebbero moltiplicare. Se con tutto ciò preferisco astenermi, come ho detto, da un giudizio definitivo, è perché in altri casi sia le argomentazioni che le tesi stesse sono più plausibili. È indubbio che Giovenale e tanti altri autori dell'epoca erano troppo lontani dal poter comprendere il valore religioso e la serietà di molti riti misterici di cui, per intento polemico, rilevavano solo l'aspetto 'immorale' — non diversamente da come l'hanno fatto più tardi, per altri fini polemici, gli autori cristiani. È ben possibile — e certe volte, come le 'nozze' di Gracco, l'A. lo rende anche probabile — che in molti casi di quei matrimoni omosessuali su cui gli autori insistono con indignazione, si trattasse di riti. È un merito incontestabile dell'A. di aver intrapreso ricerche in

questa direzione; non possiamo che augurarci che esse portino a risultati più solidi. Ma l'A. che con tanta asprezza e con così manifesto disprezzo tratta altri studiosi della materia (cfr. p. 9, 14 ecc.), dovrebbe riservare un po' della sua severità anche per l'autocritica: la sua brillante preparazione filologica e archeologica insieme con la sua esigenza di prendere sul serio i fatti religiosi e di illuminare la letteratura dal punto di vista sociologico e storico-religioso, gli darebbero allora i mezzi sicuri per raggiungere risultati più convincenti.

Angelo Brelich

A. HONDIUS-CRONE, *The Temple of Nehalennia at Domburg*, Amsterdam 1955, pp. 123.

In questa pregevole pubblicazione sono illustrati i monumenti del santuario di Nehalennia sul litorale di Domburg (Olanda): l'ultima completa trattazione al riguardo risale al 1845, e quindi sia bene accetto il volume della H.-C., aggiornato negli studi e naturalmente ricco di materiale fotografico come è nelle possibilità della moderna editoria.

Oltre al catalogo vero e proprio (preceduto da un capitolo sulla storia degli scavi, e da un altro sulla topografia del tempio), abbiamo anche una breve ricerca storico-religiosa tendente alla interpretazione di Nehalennia, attraverso le figure rinvenute nel tempio, le quali, afferma l'A., « ci forniscono più notizie sulla dea che non le iscrizioni dedicatorie ». Sono dunque analizzati e discussi gli attributi della dea, le immagini simboliche che ne ornano gli altari, le divinità che le sono associate. È forse eccessiva la disinvoltura con cui l'A., del resto bene informata, fa uso del materiale simbolico, la cui valutazione è pur sempre irta di difficoltà; nella fattispecie oltre che per i simboli in se stessi (v. ad es. la cortina che appare in qualche immagine della dea: importantissima, se simbolo di segregazione, di separazione tra questo mondo e un aldilà invisibile, ecc.; di nessuna importanza, se, come vorrebbe l'A., è soltanto un ornamento), anche per l'epoca del tempio (risale al principio del III sec. d.C.), nella quale il diffuso sincretismo religioso tendeva a moltiplicare gli attributi di una divinità sufficientemente popolare, quasi ad attestare l'importanza e la potenza che le competevano nella considerazione dei fedeli. Ed è così che la dea oscilla nella ricostruzione tra due tipi sostanziali,

Venus e Cybele, anche se per la prima protenda l'A., secondo la quale Nehalennia « potrebbe essere stata a Domburg quel che Venus era ad Alessandria, a Pompei e in molti altri porti romani ».

Il problema che l'A. propone è, in definitiva, di inquadrare in un modo o nell'altro la divinità celtica nella *koinè* culturale dell'Impero romano nel III sec. d.C.; per quel che concerne la religione locale si limita, o quasi, ad affermare che « ella può essere posta in una lunga serie di dee (gallo-romane o pre-celtiche) che hanno qualità protettive e che sono in stretta relazione con la fecondità e il sottoterra, avendo il doppio carattere di vita e di morte ».

Dario Sabbatucci

T. ANDRAE, *Les origines de l'Islâm et le Christianisme. Traduit de l'Allemand par Jules Roche* (Initiation à l'Islam, VIII), pagine 213.

Fedeli a quella che fu un tempo la loro missione di volgarizzatori della cultura in Europa i francesi non sembra abbiano abbandonato la lodevole abitudine di tradurre pressoché tutto quello che di interessante si pubblica, anche se in lingue piuttosto accessibili, nel campo delle varie scienze. È questa la traduzione di un classico della islamistica internazionale, comparso in lingua tedesca, sotto il titolo *Der Ursprung des Islams und das Christentum* nella rivista svedese *Kyrkohistorisk Aarskrift* (1923-25). L'importanza di Tor Andrae nella storia dell'islamistica occidentale (meglio visibile nell'ancor più noto suo lavoro *Maometto, la sua vita, la sua fede*, di cui abbiamo anche una versione italiana del Gabrielli¹) sta nell'aver studiato il fenomeno dell'inizio dell'Islam, la personalità di Maometto, il Corano, come aspetti vivi di una esperienza religiosa personale. In questo suo lavoro, dopo aver studiato il cristianesimo in Arabia prima di Maometto, l'Andrae passa ad esaminare il problema dei *hanif* (monoteisti arabi pre-islamici) e degli eventuali influssi dei medesimi e di alcuni poeti influenzati dal cristianesimo sul novello profeta, per poi addentrarsi nell'esame della pietà escatologica di Maometto. La lettura dell'interessante libro dell'Andrae mostrerà ancora una volta quanto di cristiano v'è nella prima esperienza religiosa dell'islam, ma anche

(1) Bari, Laterza, 1934.

quanto profondamente personale, « muhammadica », sia stata questa esperienza: « il a appris de beaucoup de gens, mais il est toujours resté lui-même ' le premier des croyants ' (VI, 163), le premier représentant d'un nouveau type religieux indépendant ».

La presente traduzione francese non aggiunge assolutamente nulla (nemmeno una nota critica sulla base di studi posteriori) all'originale, nemmeno, è evidente, un pur utile indice analitico: ché l'idea di indici analitici di nomi sembra particolarmente ostica ai nostri fratelli francesi.

Alessandro Bausani

R. JOCKEL, *Islamische Geisteswelt. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1954, pp. 360.

Si tratta di una antologia, concentrata in numero relativamente esiguo di pagine, del pensiero musulmano, non solo quale si manifesta nei teologi o nei mistici ma anche nei poeti, nei riformatori ecc. L'A., un giovane islamista e storico delle religioni tedesco, premette — oltre a una breve introduzione generale sull'Islâm — singole brevi note introduttive ai vari autori tradotti. Ce ne sono più di una cinquantina. Per non citarne che alcuni vi troviamo, oltre a una breve antologia coranica, brani significativi di giuristi e teologi, gli entusiastici versi mistici di un Hallâj, brani di storici come Tâbari, di filosofi come Râzî, poesie scelte dell'arabo Mutanabbi, del persiano Omar Khayyâm, di Hâfiz e di Sa'dî. Particolare cura è data all'islam moderno: leggiamo così brani di Abdu'l-Wahhâl (m. 1787) fondatore del movimento wahhâbita, del Bâb (m. 1850) fondatore del Babismo e di Bahâ'u'llâh (m. 1892) fondatore del Bahâ'ismo, di Gholâm Ahmad (m. 1908) fondatore del movimento ahmadiyya dell'India e del Pakistan, del poeta filosofo indo-musulmano M. Iqbâl (m. 1938), del modernista turco Ziyâ Gök Alp (m. 1924), del pubblicitista ahmadiyya Mohammad Ali (m. 1951).

È evidente che la scelta, in un materiale così sconfinato, può sembrare non sempre felice. Così, personalmente, non vedo perchè vi siano brani di un Mutanabbi e non di un Harîrî, del resto né l'uno né l'altro importanti da un punto di vista religioso: osservazioni simili naturalmente se ne potrebbero fare molte. Ma nel complesso la fatica del raccoglitore e traduttore è senz'altro meritoria e vedremo con piacere un suo imitatore anche in Italia, even-

tualmente su una base un po' più ampia nella mole e più precisata nel contenuto (che, direi, dovrebbe essere più precipuamente *religioso*). Le traduzioni le introduzioni e le note sono in generale buone. La bibliografia è ampia e accurata, per ragioni ovvie con maggiori riferimenti a opere in tedesco. In una eventuale seconda edizione andrebbero introdotte varie correzioni: per esempio nella introduzione a Iqbâl è dimenticata la sua opera principale teorica in inglese, la *Reconstruction*, recensita altrove in questa stessa rivista; il commento al Corano di M. Abduh non fu *compiuto*, ma solo *continuato* da Raschîd Ridâ ecc. Nel complesso si tratta di un'opera che sarà utilissima a coloro che, senza essere specialisti, vogliono farsi dell'Islâm una idea più accurata e *imparziale*: non ultimo pregio dell'A. è infatti quello che egli, a differenza di molti altri orientalisti, dimostra una notevole simpatia per il *Geisteswelt* da lui studiato e presentato.

Alessandro Bausani

M. IQBAL, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam. Traduction et notes de Eva Meyerovitch*, Paris 1955, pp. 213.

Chi scrive, che si è occupato in molti suoi lavori¹ di M. Iqbâl (1873-1938) non può non vedere con piacere l'ampliarsi degli studi iqbaliani anche in Francia. In effetti era tempo che di fronte alla grande importanza attribuita finora dagli islamisti occidentali al modernismo musulmano d'Egitto (corrente di Mohammad Abduh), venisse studiata con maggiore attenzione la scuola indiana (o se si vuole indo-pakistana) del modernismo musulmano, per molti aspetti ricca di idee forse più acute e profonde dell'altra. Il presente volume è una traduzione dell'opera principale in lingua inglese del poeta-filosofo di Sialkot, pubblicata la prima volta a Lahore nel 1930 (si trattava di sei conferenze della ricostruzione del pensiero religioso dell'Islâm in una età moderna) e poi, a Oxford nel 1934, con l'aggiunta di un'altra conferenza dal titolo « È possibile la religione? » tenuta alla Società Aristotelica di Londra e quindi ancora in varie ristampe successive in Pakistan.

Trattandosi di una traduzione francese, non è qui il caso di parlare del contenuto dell'opera originale, già sufficientemente

(1) Il più recente è *Poesie di M. Iqbâl*, Parma, Guanda, 1956, nella cui introduzione si troverà una bibliografia essenziale.

nota: basti dire che essa è senz'altro la più intelligente apologia di un Islâm modernizzato che io conosca, scritta da chi aveva notevole familiarità col pensiero filosofico occidentale (l'A. si laureò in filosofia a Monaco di Baviera nel 1905 discutendo una tesi sulla storia della metafisica in Persia) e che cita a profusione Nietzsche, Russell, Alexander, McTaggart ecc. ecc.

Una traduzione, dunque, di un'opera scritta in una lingua così accessibile come l'inglese, avrebbe avuto particolare valore se vi si fossero aggiunte tre cose: delle ampie note che discutessero criticamente o storicamente gli argomenti; l'individuazione dei luoghi citati dall'A., che trascura completamente di menzionare non solo la pagina, ma talvolta anche il titolo dei libri numerosissimi che utilizza, e infine una bibliografia aggiornata. Disgraziatamente non v'è qui nulla di tutto questo, anzi è stato anche tolto l'indice analitico che figurava nelle edizioni inglesi. Interessante come sempre, seppure un po' sibillina in qualche punto per il lettore profano, la introduzione del Massignon. Qualche errore di stampa (il più grave è *Tontaymiya* per *Ibn Taymiya* a pag. 4) e qualche svista (a pag. 4 *Zendérud* non è, nella Divina Commedia iqbaliana, *Rûmf*, ma il poeta stesso) si sarebbe potuta facilmente evitare.

Alessandro Bausani

H. RITTER, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddîn Attâr*, Leiden 1955, pp. IX-777.

Vero « mare » è questo libro documentatissimo e prezioso del grande orientalista tedesco, nel quale, in trenta capitoli, si esaminano tutti gli aspetti più riposti del mondo spirituale del grande mistico e poeta persiano Farîd ad-Dîn Attâr (morto più che centenario, sembra nel 1229 o 1234, ucciso dai mongoli), utilizzandone con grande dottrina e immensa *Belesenheit* tutte le opere edite ed inedite.

L'opera è divisa « concettualmente » (per es.: Cap. I: La Morte, Cap. II: Il Mondo, Cap. III: Il dolore ecc.) e nel complesso si presenta soprattutto come una analisi fenomenologica dell'opera di Attâr e dei suoi motivi. Non è possibile, in sede di breve recensione, nemmeno sfiorare la grande quantità di spunti e di excursus che il libro offre: si sarebbe preferito, forse (ma

evidentemente l'A. non si proponeva questo e avrebbe fatto del mare della sua opera addirittura un oceano) una impostazione anche *storica* dei singoli motivi, considerazioni sui precedenti e eventualmente sulle origini, con paralleli in altre culture ecc. A questo si prestava particolarmente l'opera di un mistico-poeta, ricca, come è evidente, di immagini dalle sottili e lontane derivazioni. Per non fare che un esempio, il ricchissimo motivo «uccello» meriterebbe uno studio storico e comparatistico più approfondito di quello che gli è dedicato dall'A. (pag. 8 segg.). Amplissima la bibliografia, prezioso l'indice analitico, estremamente preciso e dettagliato. È un libro insomma di quelli che fanno conoscere « tutto » su un determinato autore, nella fattispecie, Attâr. Ma per la influenza stessa che Attâr ha avuto sullo sviluppo della mistica islamica e specialmente persiana, è, nel contempo, un notevole contributo alla storia di questa mistica, alla storia della letteratura e della cultura islamiche.

Alessandro Bausani

SOMMARIO

DEL VOLUME XXVII (1956)

	pag
A. Brelich, <i>Appunti su una metodologia</i>	I
V. Lanternari, <i>Origini storiche dei culti profetici melanesiani</i>	31
E. Cerulli, <i>L'iniziazione al mestiere di fabbro in Africa</i>	87
U. Bianchi, <i>Dualismo mazdaico e « zurvanismo »</i>	102

RASSEGNE ED APPUNTI.

<i>Theseus e i suoi avversari</i> (A. Brelich)	136
<i>Nota dolichena</i> (G. Montesi)	142

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

G. Dumézil, <i>Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-européens</i> (A. Brelich)	146
S. Donadoni, <i>La Religione dell'Egitto Antico</i> (A. Bausani)	149
W. Deonna, <i>Deux études de symbolisme religieux</i> (A. Brelich)	150
G. van Moorsel, <i>The Mysteries of Hermes Trismegistus</i> (N. Turchi)	152
L. A. Stella, <i>Mitologia greca</i> (G. Montesi)	154
<i>Griechische Vers-Ischriften</i> , ed. W. Peek (L. Moretti)	155
A. Brelich, <i>Tre variazioni romane sul tema delle origini</i> (N. Turchi)	156
J. Colin, <i>Juvénal et le mariage mystique de Gracchus; « Galerius »: Pièce d'armement du gladiateur ou coiffure de prêtre salien?</i> (A. Brelich)	159
A. Hondius-Crone, <i>The Temple of Nehalennia at Domburg</i> (D. Sabbatucci)	162
T. Andrae, <i>Les origines de l'Islam et le Christianisme</i> , trad. J. Roche (A. Bausani)	163
R. Jockel, <i>Islamische Geisteswelt</i> (A. Bausani)	164
M. Iqbal, <i>Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam</i> , trad. E. Meyerovitch (A. Bausani)	165
H. Ritter, <i>Das Meer der Seele</i> (A. Bausani)	166