STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DALLA

SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI DELLA UNIVERSITÀ DI ROMA

Anno 1957 - Vol. XXVIII - Fasc. 1

FONDATORE: RAFFAELE PETTAZZONI

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

BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI
1957

Indirizzo per la corrispondenza, i manoscritti e i libri da recensire:

Adresse pour la correspondance, les manuscrits et les ouvrages pour comptes rendus:

Redazione degli Studi e Materiali di Storia delle Religioni.
Istituto di Studi Storico-Religiosi.
Università di ROMA

Abbonamento annuale (2 *fascicoli di pagg.* 160 *l'uno*): *L.* **5000** (*Italia*); *L.* **6000** (*Estero*)
Un numero separato: *L.* **3000** (*Italia*); *L.* **3500** (*Estero*).
Inviare le richieste al seguente indirizzo:
Casa Editrice Nicola Zanichelli - Via Irnerio, 34 - BOLOGNA

SOMMARIO

G. Dumézil, *Remarques sur les armes des dieux de « troisième fonction » chez divers peuples indo-européens.*

G. Montesi, *Uṣāsānaktā - Mitologia vedica della notte.*

D. Sabbatucci, *Di alcuni sacrifici romani alla luce del mito di Kore.*

A. Bausani, *Note per una tipologia del monoteismo.*

NOTE E DISCUSSIONI.

Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni (E. De Martino).

Fallimento del naturismo (A. Brelich).

Mito e fede (A. Brelich).

(segue in terza pagina di copertina)

STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DALLA

SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI DELLA UNIVERSITÀ DI ROMA

Anno 1957 - Vol. XXVIII - Fasc. 2

FONDATORE: RAFFAELE PETTAZZONI

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

BOLOGNA

NICOLA ZANICHELLI

1957

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

Bologna - Officina d'Arte Grafica Cacciari - IX-1957

LA MESSE DEL DOLORE

§ 1. - Limiti della ricerca.

La presente monografia si propone di offrire un saggio di un particolare metodo di ricerca storico-religiosa, la analisi ierogenetica, in rapporto ad alcuni elementari processi che nel mondo antico conducono dall'episodio tecnico-economico del raccolto all'orizzonte mitico-rituale della passione vegetale di un nume. Data la natura dell'argomento risultano alcuni limiti ben definiti della ricerca, e alcune sue particolari determinazioni e accentuazioni sul piano più propriamente metodologico. Dal punto di vista dell'ambito storico da esplorare si tratta non già delle civiltà agricole in generale, ma soltanto di quelle che in epoca storica gravitarono intorno al Mediterraneo, e che furono caratterizzate dall'impiego dell'aratro e dalla coltivazione dei cereali. Le civiltà protoagricole alla zappa, sia preistoriche che etnologiche, restano pertanto escluse dalla considerazione, anche se il nesso fra raccolto e passione vegetale risale proprio alle origini dell'agricoltura. In secondo luogo il nesso in quistione viene qui esplorato assumendo come prevalente punto di riferimento la mietitura dei cereali: saranno tuttavia trattate anche passioni vegetali che sono in rapporto col raccolto di altre piante economicamente utili, in particolare con la vendemmia e col raccolto del lino. Questa scelta e quest'ordine di importanza non sono arbitrari, ma dettati per così dire dalle cose stesse, poichè nel mondo antico mietitura e vendemmia, e anche il raccolto del lino, costituiscono momenti altamente pregnanti di significato economico per la vita individuale e collettiva, e al tempo stesso momenti di importanza decisiva per la genesi dei πάθη τῶν καρπῶν[1] come esperienza religiosa. Del resto la coscienza culturale del mondo antico riconosce esplicitamente nei cereali e nella vite i simboli dell'ordine alimentare dischiuso dal-

[1] La espressione è in Plut. *De Is.* 70.

l'agricoltura, e quasi il principio e la condizione del viver civile nel suo complesso:

> Liber et alma Ceres, vestro si munere tellus
> Chaoniam pingui glandem mutavit arista,
> poculaque inventis Acheloia mutavit uvis[1]

In terzo luogo se nella presente monografia il tema delle passioni vegetali è considerato in rapporto quasi esclusivo con l'episodio del raccolto, e se solo occasionalmente vi si fa cenno agli altri lavori dell'anno agricolo (aratura, semina, potatura della vite, etc.) o alle operazioni necessarie per trasformare la pianta in alimento o in un bene altrimenti economico (macinare il grano, impastare la farina, cuocere il pane, cardare filare e tessere il lino), ciò non signica che questi lavori e queste operazioni non abbiano concorso in varia misura alla formazione del tema in quistione, ma soltanto che, nel mondo antico, il raccolto delle piante economicamente utili, e delle più importanti fra esse, ha avuto — come momento culminante e quasi epitome esistenziale dell'anno agricolo — una importanza preponderante e decisiva nella genesi della ideologia delle passioni vegetali.

Sul piano più strettamente metodologico è da osservare innanzi tutto che una denominazione tipologica come quella di « feste stagionali » è del tutto inadeguata per la soluzione dei problemi ierogenetici relativi al rapporto fra raccolto e passioni vegetali: tale denominazione infatti pone insieme indiscriminatamente tutte le occasioni stagionali, da quelle legate ai singoli lavori agricoli sino ad una cerimonia così complessa e ricca di valenze religiose diversissime come può essere ad esempio l'akîtu babilonese. L'intento che può esser raggiunto utilizzando questa denominazione tipologica è la determinazione, anch'essa tipologica, dei *seasonal pattern* nel mito come nel rito (o addirittura nella letteratura religiosa), cioè dei modelli o schemi comuni alle feste stagionali nel loro complesso: resta però esclusa dalla considerazione proprio l'istanza ierogenetica, cioè la ricostruzione del processo che da singoli determinati momenti critici dell'esistenza individuale e collettiva conduce ai complessi mitico-rituali delle passioni vegetali, e si lascia nell'ombra e nell'indeterminato proprio ciò che da

[1] Verg. *Georg.*, I, 7.

questo punto di vista interessa di più, cioè la qualità dell'operazione agricola e della pianta coltivata, il carattere della crisi esistenziale che minaccia quella data operazione, la funzione che rispetto al rischio di crisi assolvono le singole forme ideologiche della passione vegetale. I *seasonal pattern* non giovano a spiegare perchè sul tronco di una determinata ricorrente situazione esistenziale ad interesse collettivo (il raccolto delle piante economicamente utili nelle civiltà cerealicole del mondo antico) si venga innestando una ideologia che non soltanto la situazione non sembra richiedere, ma che addirittura rispetto ad essa (cioè rispetto al raccogliere in quanto operazione agricola) tende a configurarsi con una inutile complicazione e come una superstiziosa fantasticheria[1].

Occorre però subito dire che ancor meno giova allo scopo il ricorso a un oscurissimo *Denken im Bilde der Pflanze* da rivivere e da contemplare. Ciò significa che il metodo seguito nella presente monografia si distingue nettamente dal metodo che sta alla base del lavoro dello Jensen sulla visione religiosa delle civiltà protoagricole. Lo Jensen ha messo in evidenza come il tema mitico-rituale di tali civiltà sia la morte violenta di un nume, evento primordiale che avrebbe inaugurato nel mondo la morte e la generazione, e dal quale avrebbero avuto origine le piante alimentali per metamorfosi del nume ucciso. Lo Jensen però ci presenta la visione religiosa delle civiltà protoagricole come un complesso statico, nato tutto in una volta e dotato di intrinseca coerenza e necessità nelle sue parti, e non già come un processo genetico umanamente motivato e dispiegantesi comprensibilmente da situazioni esistenziali determinate. Appena in un punto del suo libro lo Jensen accenna alla prospettiva ierogenetica, cioè all'effettivo generarsi del tema delle passioni vegetali da determinate situazioni a carattere ricorrente e di interesse pubblico della vita protoagricola: « Molto più difficile — egli dice — è la quistione perchè la prima morte abbia dovuto essere la conseguenza di un assassinio... Senza voler rispondere esaurientemente alla domanda, mi sembra tuttavia opportuno accennare ad un dato, che si ritrova nel mondo reale... Che l'uccidere stia così in primo piano in tale visione del mondo

[1] A nostro avviso proprio qui sta uno dei limiti metodologici dell'opera di Th. Gaster, *Thespis*, New York, 1950.

è un fatto che ricondurrei senz'altro all'interesse per il mondo vegetale... La pianta veniva continuamente uccisa nella raccolta dei frutti, ed in modo straordinariamente rapido la morte veniva superata dalla nuova vita. Qui poté manifestarsi per l'uomo la conoscenza combinatoria (*die kombinatorische Erkenntnis*) che collegava questo destino con l'animale, con la pianta e anche con la luna[1] ». Senza dubbio è già una preziosa ammissione l'aver indicato, sia pure in modo sommario e ipotetico, il collegamento fra il mito primordiale della uccisione del nume e « un dato del mondo reale », cioè fra passione vegetale e raccolto della pianta nel quadro di una agricoltura alla zappa: ciò che però resta da determinare mediante l'analisi ierogenetica sono le chiare motivazioni umane che nelle civiltà protoagricole condussero dall'episodio tecnico-economico del raccolto alla ideologia della passione vegetale nella forma che di tali civiltà fu propria. Il raccogliere come operazione tecnico-agricola, la passione della pianta e la violenza recata ad un nume, il mito del nume ucciso nella vicenda primordiale, la uccisione del nume come origine delle piante alimentari, i nessi che collegarono la passione vegetale con la generazione, con l'animale e con la luna costituiscono altrettanti momenti di un processo ierogenetico che occorre percorrere pazientemente passo per passo: una risposta ipotetica e sommaria, o addirittura l'appello alla conoscenza combinatoria (cioè alla gratuita immaginazione) avvolgono nelle tenebre proprio l'elemento che è decisivo per la comprensione.

Un'ultima osservazione. Nella presente ricerca l'analisi ierogenetica del nesso fra raccolto e passioni vegetali è limitata — come si è detto — ad alcune forme elementari di questo nesso, cioè a quelle che stanno in immediato rapporto genetico con l'operazione agricola del raccogliere e che inaugurano in tal modo un determinato importante filone di sviluppo della antica religiosità agraria. In particolare l'analisi risulta limitata, nella presente ricerca, all'orizzonte mitico della pianta coltivata, all'esperienza del raccogliere come colpevole violenza recata ad un nume, al lamento funebre dopo il raccolto, alla istituzione del covone rituale

[1] Ad. E. Jensen, *Die religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948, p. 169 sg.

e degli operatori simbolici, al sacrificio di vendetta, all'anticipazione mitico-rituale del nuovo raccolto, al sacrificio di rinnovamento e di rigenerazione[1].

§ 2. - Raccolto e passione dei cereali.

Il tentativo di rispondere in modo non superficiale al problema dei rapporti genetici che nel mondo antico legano le passioni vegetali all'episodio del raccolto deve innanzi tutto fare i conti con la possibilità di disporre di documenti sufficienti per la ricostruzione ierogenetica. Si tratterà quindi in primo luogo di allineare e ordinare i dati documentari superstiti, non certo con la

[1] Nelle « Note e discussioni » del fascicolo precedente di questa rivista abbiamo avuto occasione di esporre alcune considerazioni metodologiche sulla storia delle religioni, alle quali ci permettiamo di rinviare il lettore che voglia valutare con la migliore conoscenza di causa il metodo di lavoro seguito nella presente monografia. Poichè ogni studioso ha il dovere di ricordare gli stimoli — anche lontani e molto mediati — che per l'impostazione di un certo problema gli sono pervenuti dall'opera di altri studiosi, ci sembra qui opportuno sottolineare che un primo accenno alla impostazione ierogenetica dei problemi storico-religiosi è già racchiuso nell'opera di R. Pettazzoni, *La onniscenza di Dio*, Torino 1955. A proposito dell'Essere Supremo dei popoli primitivi l'autore scrive :« L'idea primitiva dell'Essere suremo non è un assoluto a priori. Essa sorge nel pensiero umano dalle condizioni stesse dell'esistenza umana, e poichè le condizioni variano nelle diverse fasi e forme della civiltà primitiva, varia anche in seno a queste la forma dell'Essere supremo. L'Essere supremo, che garantì una volta per sempre la stabilità e la durata del mondo, nella vita reale di ogni giorno è quegli che provvede di volta in volta alle necessità esistenziali dell'uomo. Come nelle primitive civiltà agricole l'essere supremo è la terra madre perchè dalla terra proviene all'uomo il suo sostentamento, come nelle civiltà pastorali l'essere supremo è il Padre celeste perchè dal cielo viene la pioggia che fa nascere e crescere l'erba necessaria al pascolo dagli armenti e quindi alla vita umana, così nella civiltà della caccia l'Essere supremo è il Signore degli animali perchè da lui dipende la cattura della selvaggina e l'esito della caccia, che ha per l'uomo una importanza vitale » (*op. cit.*, p. 648 sg.). Questo passo racchiude il programma della esigenza ierogenetica che sta alla base non soltanto della problematica relativa all'Essere supremo, ma di ogni ricerca storico-religiosa : la quale in ogni caso è la risoluzione in chiare motivazioni umane di ciò che, nella limitazione della coscienza religiosa, apparvero ragioni divine. La concreta esecuzione del programma tracciato nel passo citato, e soprattutto la determinazione del come e del perchè i momenti critici della storia furono occultati o mascherati nella metastoria mitico-rituale, costituisce — per quel che ci sembra — uno dei compiti più attuali della storia delle religioni.

pretesa di completezza, ma almeno quanto basti per saggiare su di essi il metodo ricostruttivo annunziato. Ora è da osservare che proprio per il suo carattere germinale il nesso fra passione e raccolto appare nella documentazione antica attestato in modo molto frammentario, occasionale e indiretto. In particolare tale nesso spesso si presenta a noi quando già il suo germe religiosamente produttivo ha dato luogo a processi ierogenetici in fase avanzata di sviluppo, sia per il confluire e l'intrecciarsi di altri nessi germinali estranei alla stessa religiosità agricola in senso stretto, sia per lo enuclearsi di complessi significati culturali. Così, per esempio, la documentazione antica sul rapporto tra la passione di Dioniso e l'operazione agricola della vendemmia e della preparazione del vino (spiccare il grappolo dal tralcio, pigiarlo nel tino, cuocere il vino per renderlo migliore e più soave) ci è giunta solo per entro la teogonia, la antropologia e la soteriologia dell'orfismo, e quindi ad un livello ierogenetico che sta molto più in alto della esperienza dei πάθη τῶν καρπῶν rivissuta nel corso dei lavori agricoli. Ciò significa che, in generale, ai fini della nostra ricerca i grandi complessi mitico-rituali di Osiris, Adonis, Attis, Tamûz, Dionysos, Demeter serbano un valore documentario relativamente secondario, poichè essi sono giunti a noi a livelli così avanzati di sviluppo, e in un intreccio di valenze religiose così ricco di motivi e di temi, da consentire solo con estrema difficoltà la individuazione dei loro nessi ierogenetici con l'operazione agricola del raccolto: figure minori — come Lityerses, Maneros, Bormos, Linos — acquistano invece un valore documentario preminente, perchè appaiono incluse in linee di sviluppo più brevi e più semplici, che si mantengono più prossime alla occasione esistenziale e che comunque la lasciano più prontamente trasparire. Anche qui, senza dubbio, la documentazione presenta il limite di fornirci per lo più solo tarde elaborazioni letterarie di leggende e sparsi ragguagli mitografici: il che rende indispensabile il ricorso ai relitti folklorici euromediterranei. Fu questo il metodo che, come è noto, seguirono il Mannhardt e il Frazer a proposito della leggenda di Lityerses: e noi ora dobbiamo ripercorrere questo corso espositivo del materiale, integrandolo con altri dati, e inquadrandolo nella nostra propria prospettiva di ricerca.

Il lamento funebre durante la mietitura come documento della

ideologia religiosa di una passione vegetale connessa con l'operazione agricola in quistione è largamente diffuso nel folklore euromediterraneo. Riferisce il Dalman che quando in Palestina la mietitura volge al termine e si avvicina il momento in cui l'ultimo fascio di spighe cadrà sotto l'ultimo colpo di falce, cominciano a levarsi dalla squadra di mietitori brevi frasi, foggiate secondo moduli tradizionali, che accennano alla morte del « vecchio del raccolto ». Si dice: « Il vecchio è malato », « il vecchio è in agonia », e infine col cadere dell'ultimo fascio di spighe sotto l'ultimo colpo di falce: « Il vecchio è morto, Dio lo aiuti ». L'ultimo fascio viene poi inumato sul campo, si recita il credo — come si fa per una persona morta — e si rende il lamento funebre. Le donne si abbandonano al consueto parossismo, si strappano le vesti e intonano la nenia, contesta anch'essa di moduli tradizionali, e riecheggiante i temi dei lamenti per persone storiche: « Tu padre del contadino, dove te ne vai? » « Me sventurata, amara me, o mio fascio di spighe », e simili[1]. Questo dato palestinese può valere come esempio tipico del legame fra mietitura e passione vegetale: il mietere è sperimentato come violenza mortale recata ad un nume, ma al tempo stesso — con un comportamento che si sarebbe

1 G. Dalman. *Arbeit un Sitte in Palästina*, 1928, I, 2, p. 574 sg. Sul pianto rituale connesso con l'ultimo colpo di falce e col cadere dell'ultimo fascio di spighe — conosciuto dalla Baviera, lungo il Reno, sino in Inghilterra e in Svezia (Gotland e Wärmland), cfr. W. Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein* I, Helsinki 1937, p. 261, con bibliografia relativa. Tracce di un lamento durante il raccolto sono del resto attestate nel folklore euromediterraneo più o meno ovunque, e a questo proposito potrei per conto mio aggiungere un altro dato. Nel corso delle ricerche sul lamento funebre lucano ebbi più volte occasione di chiedere attraverso quali vie il « saper piangere » fosse appreso e circolasse nella comunità. In generale mi fu risposto che il lamento è ascoltato sin da bambini durante i rituali funerari o nel giorno dei morti, viene ripetuto nei funerali fittizi dei giuochi infantili, e in tal modo si fissa nella memoria culturale senza altro tirocinio. Mi fu tuttavia segnalata anche un'altra occasione di circolazione del lamento: l'epoca del raccolto. Secondo alcune informatrici di Pisticci durante il raccolto delle ulive accade talora di ripetere per celia lamentazioni precedentemente udite in paese, e a S. Giorgio Lucano un informatore contadino mi riferì che durante la mietitura qualche mietitore intona — sempre per celia — una nenia funebre, o addirittura piange per morto un altro mietitore che lavora nel campo. È questo certamente un dato molto tenue e generico, che mostra ormai il fenomeno culturale in piena disgregazione: ma nel quadro della documentazione fin'oggi raccolta dagli studiosi serba il suo valore.

tentati di definire ipocrita — se ne piange cerimonialmente la morte *come se* non fosse stato il contadino stesso a procurarla mercè il gesto inesorabile compiuto con la falce messoria. Il tema del lamento funebre durante il raccolto tornerà frequentemente nel corso della nostra esplorazione documentaria: qui però dobbiamo fermare la nostra attenzione non tanto sul lamento come tale, quanto piuttosto sul fatto che esso sta in rapporto con un covone simbolico, anche qui *come se* non tutto il campo di messi ma soltanto tale covone concentrasse in sè passione e morte. In generale le costumanze folkloriche euromediterrane relative al covone rituale (quasi sempre l'ultimo, qualche volta il primo) sono caratterizzate — nella ideologia e nel comportamento — da spiccate ambivalenze che formano altrettanti problemi di ierogenesi. Per un verso l'ultimo covone mietuto sembra configurarsi come un nume che patisce violenza e che muore, per un altro verso esso accenna a una forza vegetale che si conserva, o torna, o che deve essere rianimata, malgrado ed oltre l'operazione agricola che ne interrompe bruscamente la vita con la inesorabilità del mietere e del legare. L'ultimo covone è così la *gerbe de la passion* (Franca Contea), ma altrove appare invece come la *Stockgarbe*, la *Grundgarbe* (distretto di Coblenza; distretto di Trier), ovvero la *Glüksgarbe* (distretto di Oppeln), che è quanto dire il « tronco », la « matrice » e la « prospettiva favorevole » del nuovo raccolto. Analogamente le denominazioni dell'ultimo covone accennano ora al languire o addirittura all'estinguersi di una energia numinosa decrepita a cui sta per essere procurata la morte (« il vecchio », « la vecchia », « la morta »), ora alla permanenza di una potenza riproduttrice inesauribile (« la madre »), ora alla epifania di una forza giovanile immacolata (« la vergine »), pronta a nozze feconde (« la sposa »). In rapporto all'emergere dell'una o dell'altra valenza il comportamento verso l'ultimo covone è ambiguo: esso viene inumato, bruciato, compianto ritualmente, oppure sottratto al consumo, serbato nella fattoria sino al prossimo raccolto, rianimato mediante aspersione, gettato in acqua. Caratteristico è il legamento di una persona nell'ultimo covone mietuto: questa persona è scelta con criteri tradizionalizzati in ciascun ambiente, e cioè si tratterà o del contadino (o della contadina) che ha falciato — o legato — l'ultimo covone, o di uno straniero

che si trova a passare vicino al campo, o del padrone, o del fattore. Il trattamento a cui viene sottoposta la persona legata nel covone partecipa della già notata ambivalenza: ora infatti essa deve subire forme più o meno attenuate di violenza (minacce di morte, scherni, motteggi), ed ora invece sarà trattata con molti riguardi. Infine nell'ultimo covone appare l'animale del raccolto (lupo, cane, gallo, capro, toro, vacca, bue, cavallo, porco, uccello etc.), il quale per un verso sembra talora identificarsi col nume del grano, e per l'altro verso con chi è legato nel covone rituale. In rapporto con la ideologia dell'animale del raccolto (che si accompagna in dati casi alla immolazione sul campo di reali vittime animali) la mietitura assume talora l'andamento di una ambigua battuta di caccia dell'animale stesso, che è immaginato nascosto nelle messi e come fuggente davanti ai mietitori che avanzano, finchè è catturato o ucciso o snidato nel suo estremo rifugio dell'ultimo covone. Questi dati sono ben noti[1]: converrà tuttavia soffermarsi, ai fini dell'analisi ierogenetica che sarà condotta più innanzi, sulle espressioni impiegate dalla gente di campagna per indicare il rapporto fra l'animale e il campo di messi. Questo rapporto si manifesta elettivamente in determinati momenti, e cioè quando il vento piega le messi e le fa ondeggiare, o quando durante il raccolto il mietitore si mostra ammalato o affaticato o neghittoso o si ferisce con la falce, ovvero quando è mietuto l'ultimo covone. Quando le messi ondeggiano sotto il soffio del vento è « il lupo (o il cane o la volpe o il cavallo o il toro) che attraversa il grano » o che « corre nel campo », oppure sono « i capri che si inseguono ». Quando il mietitore si ammala, o è affaticato o neghittoso, oppure si ferisce con la falce, si dice che « il cavallo bianco gli passa vicino », « ha la cagna bianca », « la cagna bianca lo ha morso », « il capro del raccolto lo ha ur-

[1] Data la loro notorietà non se ne citano qui partitamente i luoghi relativi nelle opere del Frazer e del Liungman. Si veda, in generale, Frazer *Spiritis of the Corn and of the Wild* (The Golden Bough V) ai luoghi indicati nell'indice analitico sotto i vocaboli *corn spirits, harvest, reapers e sheaf (last sheaf)*, e W. Liungman, *op. cit.*, I, ai luoghi indicati nell'indice sotto i vocaboli *Einbinden, Erntetiere, Garbe (rituelle Garbe), Totenklage*; in particolare per le espressioni locali *Gerbe de la passion, Stockgarbe, Grundgarbe, Glüksgarbe*, cfr. Mannardt, Wald- und Feldkulte 1904, I, p. 213 sg.

tato », « la vacca lo ha ferito »: in generale i mietitori evitano di essere urtati, durante il raccolto, dal demoniaco animale dei cereali, poichè ciò avrebbe conseguenze nefaste. Quando si avvicina il momento della mietitura dell'ultimo covone si ammonisce: « Guardati dal lupo », oppure si dice « Stiamo per uccidere il cane », « vogliamo cacciare il lupo (fuori del campo) »; e quando infine è mietuto l'ultimo covone chi lo miete grida « toro, toro », oppure si dice del mietitore che « ha » l'animale dei cereali. Questo « avere » si tramuto però in un « diventare », poichè chi « ha » l'animale dei cereali « lo diventa », e la metamorfosi avviene a tal punto che in dati casi l'ultimo mietitore assume il comportamento dell'animale dei cereali: se l'animale è un lupo, il mietitore morderà e ululerà come un lupo, se è un gallo imiterà il canto del gallo, se è gallina farà il verso della chioccia e gli si darà grano da beccare[1].

Come si è detto, il Mannhardt e il Frazer misero in rapporto questi dati del folklore euromediterraneo con un gruppo di leggende che, per la loro affinità, formano un tipo omogeneo e ben caratterizzato, le leggende di tipo Lityerses. Secondo quanto si ricava dal dramma satiresco di Sositeo di Mileto Δάφνις ἢ Λιτυέρσης[2], Lityerses — figlio illegittimo di Mida, re di Celene in Frigia, sarebbe stato un valente mietitore che soleva costringere a mietere a gara con lui gli stranieri che si trovavano occasionalmente a passare presso il campo. Lo straniero, che risultava sempre soccombente, era legato in un covone e decapitato[3]. Sopravvenne una volta Heracle, che vinse la gara, decapitò Lityerses, e ne gettò la testa recisa nel fiume Meandro. Dalla narrazione di Sositeo dipendono largamente gli accenni posteriori, che tuttavia vi aggiungono qualche dato interessante: così apprendiamo che col nome di *lityerses* si indicava anche un « canto di mietitori »[4], eseguito col flauto[5] o « un canto di contadini »

1 Frazer, *op. cit.*, I, pp. 270 sgg. Cfr. Mannhardt, *Myth. Forsch.* p. 1 sgg. e *Feld und Waldkulte*, II p. 210.

2 TGF², 821 sgg. Cfr. Athen. X 415 b.

3 Questo particolare si trova anche in schol. Theocr. 10, 42.

4 Athen. XIV 619 a.; cfr. Hesych. s. v. λιτυέρσας, Suda s. v. λιτυέρσης.

5 Suda, l. c.

simile al *maneros* degli egiziani e al *borimos* dei maryandini[1]. Che questo canto fosse un lamento funebre è attestato da Polluce che parla di un *threnos* cantato per le aie al tempo della mietitura, a consolazione di re Mida[2]: la corrispondente designazione di *ferale carmen* si ritrova in Servio, il quale però atteggia la narrazione in modo abbastanza diverso, ricollegando Lityerses — che non sarebbe figlio di Mida, ma re egli stesso — con la leggenda di Daphni e di Pimplea: Daphni cerca Pimplea rapita dai predoni, e la ritrova alla corte alla corte di Lityerses, dove però corre il rischio, come straniero, di sottostare alla dura legge della gara letale; ma Heracle ha pietà di Daphni, si reca sul posto e decapita con la falce messoria il re assopito dal *ferale carmen* della mietitura[3].

Infine secondo una tradizione accolta da Polluce, tutta la vicenda sembra ridursi a gare fra mietitori, nelle quali Lityerses (= Bormos) riusciva sempre vittorioso, e flagellava i soccombenti: finchè una volta fu sconfitto da un mietitore più valoroso, che alcuni pensano fosse Heracle, e a sua volta patì la morte. Nella redazione di Polluce si fa anche cenno a Lityerses come inventore dell'agricoltura presso i Frigi, al pari di Maneros presso gli egiziani: sembra invece passare in secondo piano il tema della gara con uno straniero che si trovasse a passare presso il campo, e della identificazione del vincitore con Heracle[4].

Il combinarsi di tali elementi nella tradizione leggendaria letterariamente elaborata non concerne soltanto Lityerses, ma anche altre figure mitiche affini, di cui Lityerses può essere assunto come tipo. Così si raccontava di un Bormos (Borimos) presso i Maryandini di Bitinia, figlio di re[5] ovvero guardiano dei mietitori[6], il quale si recò a prender acqua per i mietitori assetati e non fece più ritorno, scomparendo in una buca d'acqua, « rapito dalle ninfe »[7], onde fu poi cercato e compianto dagli

1 Poll. 4, 54.
2 Poll. l. c.
3 Serv. in Verg. Buc. 8, 68.
4 Poll. l. c. Per la figura — probabilmente analoga — di Hylas cfr. P. Kretschmer, *Lityerses und Hylas* in « Glotta » XIV 1925 pp. 33 sgg.
5 Athen. XIV 619 f - 620 a.
6 Poll. l. c.
7 Hesych. s. v. βῶρμον.

abitanti di quella regione, e *bormos* fu chiamato il lamento funebre simile al *maneros* degli egiziani[1] e al *lityerses* dei Frigi[2]. Gli elementi della discendenza regia, della morte violenta, della connessione con la mietitura e della identità fra nome dell'eroe e nome del lamento funebre si ritrovano nell'egiziano Maneros, che Erodoto dice essere figlio del primo re d'Egitto, e assimilabile al fenicio Lino: la sua morte immatura era lamentata con un threnos chiamato con lo stesso nome, che sarebbe stato il primo e unico canto degli egiziani[3]. Plutarco ci ha conservato anche la tradizione della identificazione di Maneros con quel Diktys, figlio adottivo di Isis, il quale — secondo una tradizione — sarebbe perito affogando nel Nilo mentre si accingeva a strappare dal suolo una cipolla[4]: dunque ancora una volta una morte violenta in acqua in connessione con l'operazione del raccolto, per quanto non si tratti qui di cereali, ma di cipolle, e quindi di una passione vegetale che rinvia ad un ordine alimentare di tipo inferiore, in rapporto al quale i numi dell'ordine cerealicolo manifestano superiorità o esecrazione, oppure un rapporto di adozione[5].

Dalle leggende di tipo Lityerses, e col sussidio dei dati folklo-

[1] Athen. l. c., Poll. l. c.

[2] Hesych. s. v. **Μαριανδυνὸς θρῆνος.**

[3] Herod. II, 79, Cfr. Paus. IX, 29, 7. Anche Suda considera Maneros come il nome di un canto, dello stesso tipo di quelli indicati coi nomi **ἀνιακκάς** e **περιμανῶς** (Suda s. v. **ἀνιακκάς**).

[4] Plut. de Is. c. 8 e 17. Un'altra tradizione riferita da Plutarco — de Is. c. 17 — si allontana sensibilmente da questa cerchia di connessioni, per quanto resti sempre nella sfera della religiosità agraria: secondo tale tradizione *maneros* sarebbe stato « il simulacro di un morto in una cassa », simulacro che veniva mostrato e portato in giro durante i banchetti come invito a dar fondo alle provviste in considerazione della prospettiva che tutti sarebbero diventati come quel simulacro. Al tempo stesso *maneros* avrebbe avuto il significato di « Buon prò ti faccia » o « salute! » (c. 17). Lasciando da parte questa interpretazione che nella tradizione antica appare del tutto isolata, il trasporto del simulacro di un morto ben si accorda con la religiosità osiriana e ricorda fra l'altro ciò che avveniva durante le feste di Adone, quando le donne « solevano trasportare simulacri come di morti, e imitavano i funerali, precuotendosi il petto e cantando lamenti funebri » (Plut. *Alc.* 18).

[5] Su Maneros cfr. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, 1940, p. 72 sgg. e Lichtheim in 'Journal of near Eastern Studies' 4, (1945), p. 180. Per Diktys cfr. Hopfner, l. c.

rici euromediterranei, si ricava dunque almeno la probabilità che in un'area che si estende dall'Egitto (Maneros) sino all'Asia Minore (Lityerses, Bormos) sussisteva una forma ben caratterizzata del nesso fra mietitura dei cereali e passione vegetale: venivano eseguite gare fra i mietitori al fine di sottrarsi alla mietitura dell'ultimo covone, ed il soccombente — dopo essere stato legato nell'ultimo covone — veniva sottoposto ad un trattamento violento (decapitazione con la falce, flagellazione, lancio in acqua). La vittima poteva però essere scelta in uno straniero che si trovava a passare fuori del campo, oppure nel guardiano del raccolto, e simili. L'ultimo covone, o la vittima che lo rappresentava, era compianto cerimonialmente, e il nome della vittima coincideva con quello del canto funebre della mietitura. Spesso colui che subiva la passione vegetale era di discendenza regia, o re egli stesso.

Vediamo ora quali riscontri importanti si possono reperire nella documentazione antica in rapporto alla ideologia del covone rituale. L'analisi ulteriore delle testimonianze può essere iniziata con un passo di Plutarco in cui viene riportata l'affermazione di Cleante, secondo cui Persephone è un πνεῦμα che erra per le messi ed è messo a morte. Sempre nello stesso passo Plutarco ricorda il verso di un poeta che raffigura i mietitori in atto di smembrare D e m e t r a [1]. Secondo una testimonianza di Semos più manipoli di orzo legati insieme venivano chiamati ὄυλοι o ἰούλοι, ma Ἰουλώ era anche un appellativo di Demeter, e ὄυλοι o ἰούλοι o

[1] Plut. *De Is.* 66: Περσεφόνην δέ φησί που Κλεάνθες τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα. Ποιητὴς δὲ τις ἐπὶ τῶν θεριζόντων: Τῆμος ὅτ'αἴζοι Δημήτερα κωλοτομεῦσιν. Nella sua monografia *Symbolique astrale et mystique dans certains cultes publiques grecs* (Hommages à J. Bidez et F. Cumont, coll. Latomus, II, 1949, p. 225) M. Nilsson tende ad interpretare il verso riportato da Plutarco come una semplice metafora, in tutto simile all'uso omerico di chiamare Hefesto il fuoco e Afrodite l'amore: qui perciò Demetra starebbe — secondo il Nilsson — per « grano ». Quanto poco questa interpretazione sia pertinente il lettore può giudicarlo da sè. L'esperienza religiosa delle passioni vegetali ha lasciato traccia di sè in un gran numero di metafore letterarie in parte ancora vive nel nostro uso linguistico (p. es. nella espressione « mietuto dalla falce della morte » e nella figurazione tradizionale della morte armata di « falce ») il che non toglie che, in determinati casi, tali metafore possono essere utilizzate come documento della esperienza religiosa da cui originariamente ebbero alimento.

Δημήτρουλοι era il nome dei lamenti rituali relativi[1]. Qui noi ritroviamo chiaramente espressa nel gioco semantico di uno stesso vocabolo, la connessione fra orizzonte mitico delle messi, mietituto come passione vegetale, ritualità di un covone particolare e lamentazione funebre. Questa connessione doveva essere così familiare ai greci da alimentare immagini e metafore dominate dal tema di una mietitura che è doloroso affanno e punizione di una colpa. Così alle parole di Clitennestra nell'Agamennone: « Fin troppa ne abbiamo mietuta di messe del dolore » (ἀλλὰ καὶ τάδ' ἐξαμῆσαι πολλὰ δύστηνον θέρος)[2], fanno eco quelle di Dario nei Persiani: « L'ὕβρις, giunta alla fioritura, ha dato come frutto la spiga della colpa e della punizione, donde ne venne messe di infiniti pianti » (ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσε στάχυν ἄτης, ὅθεν πάγκλαυτον ἐξαμᾷ θέρος)[3]. Ora il tema di un δύστηνον ο πάγκλαυτον θέρος, cioè di una messe del dolore e delle lacrime, acquista la sua piena pregnanza metaforica in virtù dei lontani echi di religiosità agraria che esso risvegliava nel cuore dell'uomo greco: in particolare il riferimento di Dario ad una ὕβρις che mette capo alla spiga della colpa e della punizione, e quindi al pianto senza fine, raggiunge il suo pathos poetico in virtù della reale esperienza religiosa nel corso della mietitura dei cereali, quando veniva vissuta sul campo di messi la ὕβρις del mietere, sino al momento culminante in cui cadeva sotto la falce messoria l'ultimo covone di spighe (ἰούλος), ed insorgevano dal campo e si diffondevano nell'ardore della luminosa estate mediterranea i pianti cerimoniali a lungo protratti (ἰούλοι).

Il primo covone come covone rituale è esplicitamente attestato per gli egiziani da Diodoro Siculo: i mietitori deposte al suolo le spighe « per prime tagliate » si abbandonano al compianto

[1] Semos ap. Athaen. XIV 618 d (FHG IV 495): Τὰ δράγματα τῶν κριθῶν αὐτὰ καθ' αὐτὰ προσηγόρευον ἀμάλας · συναθροισθέντα δὲ καὶ ἐκ πολλῶν μίαν γενόμενα δεσμήν οὔλους καὶ ἰούλους · καὶ τὴν Δήμητρα ὁτὲ μὲν Χλόην ὁτὲ δὲ Ἰουλώ. Ἀπὸ τῶν οὖν τῆς Δήμητρος εὑρημάτων τούς τε καρποὺς καὶ τοὺς ὕμνους, τοὺς εἰς τὴν θεὸν, οὔλους καλοῦσι, καὶ ἰούλους.

[2] Esch. *Agamenn.* 1655.

[3] Esch. *Pers.* 822. Cfr. G. M. Murray, *Aeschylus the creator of Tragedy*, 1940 pp. 5 sgg.

presso il covone, battendosi il petto ed invocando Isis[1]. In una raffigurazione sepolcrale della tomba di Ti (quinta dinastia) i mietitori danno inizio alla mietitura di un campo di messi, mentre un suonatore di flauto leva dal suo strumento il lamento rituale, e un cantore accompagna la musica col canto[2]: il che ricorda il traccio σιτάλκας (da σῖτος = frumento e dal tracio ἄλκας = flauto)[3], che dovette essere appunto un canto della passione del grano durante la mietitura. D'altra parte numerose indicazioni parlano

[1] Diod. Sic. I, 14, 2: ἔτι γὰρ καὶ νῦν κατὰ τὸν θερισμὸν τοὺς πρώτους ἀμηθέντας στάχυς θέντας τούς ἀνθρώπους κόπτεσθαι πλησίον τοῦ δράγματος καὶ τὴν Ἶσιν ἀνακαλεῖσθαι.

[2] Moret, *La mise à mort du Dieu en Egypte*, Paris 1927, p. 21 e fig. 2. Vi sono indicazioni a favore di un lamento rituale anche durante la semina autunnale nell'antico Egitto. Una formula ritrovata su una stele di epoca saitica, ma di redazione antica, prega i passanti di non dimenticare la memoria di Osiris morto, ricordando loro la semina rituale: « Non avete visto il pastore del bestiame, quando cammina? Egli ha trovato una canna sul suo cammino: egli lamenta, nella sua gola, colui per il quale gli uomini scavano la terra (*khebes ta*), colui che gli dei daranno alla luce quando gli uomini hanno cessato di lavorare [di arare?] ». Plutarco (*De Is.*, 70, cfr. nota 3 a p. 36) ricorda come gli egiziani — al pari dei greci — agivano nel momento della semina « come coloro che inumano i loro morti » e Firmico Materno (*De err. prof. rel.* II, 7) chiede, rivolto agli egiziani, perchè essi piangono i semi che crescono (Cfr. Moret, *op. cit.*, pp. 32 sgg., dove è riportato anche un supposto lamento funebre della semina, che corrisponderebbe al lamento per le prime spighe tagliate cui accenna Diodoro Siculo e che sarebbe raffigurato nella tomba di Ti).

[3] Senoph. Anab., VI, I, 6, cfr. Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, 1923, p. 240 nota 2. Nel passo di Senofonte si tratta di una serie di manifestazioni agonistiche eseguite in occasione dell'incontro fra i greci e gli ambasciatori dei Paflagoni: questi ultimi eseguono armati una gara il cui vincitore cantava il *sitalca*. A favore dell'originario significato agrario di tali esibizioni testimonia, oltre che la etimologia di σιτάλκας, anche il fatto che, subito dopo i Paflagoni, gli Ananiesi e i Magneti eseguono una rappresentazione mimica detta καρπαία, visibilmente in rapporto con la aratura e con la semina, per quanto il suo senso sia tutt'altro che chiaro. Il ben noto carattere agonistico delle cosiddette feste agrarie e stagionali sembra investire qualsiasi operazione eseguita sul prodotto cerealicolo. Athen. XII, 518 b attesta che gli Etruschi « impastano il pane, fanno al pugilato ed eseguono la flagellazione al suono del flauto »: dove l'impastare il pane, in quanto momento della passione del grano, racchiude un elemento agonistico o di violenza da accompagnare col lamento del flauto. Eisler, *op. cit.* l. c., ricorda un gruppo beota di terracotta proveniente da Tebe, in stile arcaico, ora al Louvre, che riproduce una scena di impastatrici di pane accompagnate dal flauto.

a favore della ritualità di un particolare covone nella sfera della religiosità agraria egiziana. Spetta al Moret il merito di aver richiamato l'attenzione su un episodio rustico della festa della mietitura conservato in alcuni *mastaba* del regno antico, dove fra le offerte dei campi recate al defunto figurano alcuni particolari simulacri che, in dati casi, evocano la forma del covone di lino. Questi simulacri, trascinati su appositi traini, portano il nome di *mert stat* che il Moret interpreta come « l'amata che è trascinata », ponendo l'oggetto in rapporto con il tipo *cornmaiden* del folklore europeo. Il Moret non esita a porre in rapporto il simulacro in quistione con la personificazione dello spirito del grano che si nasconde nel primo o nell'ultimo covone del campo mietuto[1]. Inoltre la valenza « covone rituale » palesa innegabilmente la sua presenza nella ierogenesi di quel complesso simbolo che è la colonna *Ded*. Walter Liungman, che particolarmente insistito su tale valenza, ha sottolineato in proposito alcune interessanti connessioni. Due colonne di ceramica della terza dinastia venute alla luce durante gli scavi di Sakkâra mostrano di essere formate da canne di papiro messe in fascio e legate: le canne verso la sommità della colonna-covone si allargano in spighe, e precisamente in modo da dare l'immagine di una quadruplice serie di capitelli sovrapposti, il che ricorda figurativamente la colonna Ded. In aggiunta a ciò, alcune tarde raffigurazioni della colonna Ded palesano nel loro interno una figura umana dissimulata, o addirittura una testa che sporge dalla quadruplice serie di « capitelli » (la figura umana rappresenta ordinariamente Osiris): ora questo simulacro rinvia alla pratica del legamento di un uomo nel covone rituale.[2]. Il Liungman ritiene pertanto di poter individuare un primo grado di sviluppo della religiosità agraria egiziana, risalente ai tempi in cui l'Egitto era ancora un terreno in gran parte paludoso ed il papiro forniva il materiale più importante per il vestiario e per la costruzione e al tempo stesso costituiva, nisieme

1 Moret, *op. cit.*, p. 29.

2 W. Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*, I Teil, Helsinki 1937, pp. 112 sgg. e figure 16, 24, 25 e 26. La affinità di forma tra i covoni di lino rappresentati in una scena del raccolto di questo vegetale, la *stat* in quanto covone rituale e la colonna Ded è stata sottolineata dal Moret, *op. cit.*, p. 24 sgg. e figure 6, 9 e 10.

al fiore di loto, una base alimentare: in questo periodo precerealicolo e preosiriano durante il raccolto del papiro un uomo veniva legato in un covone, decapitato e gettato in acqua. Dalla pianta del papiro la pratica sarebbe poi passata ai cereali, inaugurando così la fase decisamente osiriana. Al termine del raccolto, cioè a metà maggio, si prendeva un uomo, lo si legava in un covone o in una colonna-covone, lo si batteva a morte e lo si decapitava, lo si aspergeva di acqua o lo si gettava in acqua, oppure lo si inumava. Alla sommità della « colonna » fu posto un ramo verde simboleggiante Osiris. Scene di cordoglio, lamentazioni funerarie e agoni rituali accompagnavano la morte del nume. Sul piano simbolico l'uomo legato nel covone fu gradualmente identificato ad Osiris, chi gli recava violenza battendolo o decapitandolo o affogandolo o inumandolo era assimilato a Seth, simbolo della siccità, e ci si vendicava di lui sacrificando a sua volta un animale del seguito di Seth, p. es. un capro, un'oca, un maiale, un asino etc.[1]. In che misura siano validi tutti i particolari di questa interpretazione largamente ipotetica lasceremo qui indeciso: di essa tuttavia ci sembra che si possa ritenere per valido almeno questo, che la colonna Ded oltre ad essere simbolo della stabilità del potere regio[2] accenna ad una valenza più propriamente agraria, e cioè alla pratica del covone rituale durante il raccolto.

Una lamentazione rituale al momento del raccolto è ricavabile anche dai dati mesopotamici, secondo le indicazioni di A. Leo Oppenheim. I testi babilonesi e assiri del primo millennio accennano sporadicamente ad un'attività specifica ed importante dell'agricoltore con la frase *sasu alala*. Generalmente questa frase è stata interpretata come il grido di giubilo o il canto di gioia levato dai contadini nel campo all'epoca della semina o del raccolto. Ma l'Oppenheim respinge tale interpretazione perchè *sasu* non significa mai « cantare », e ancor meno cantare per esprimere gioia: questo verbo, quando detto di persone, indica esclusiva-

[1] Liungman, *op. cit.*, pp. 128-135.

[2] Questa valenza domina p. es. la erezione cerimoniale della colonna in occasione del trentesimo anno di regno di Amenhotep III: cfr. Liungman, *op. cit.*, p. 117.

mente espressione di suoni diversi dal comune parlare, come il parlare in lingue straniere, la salmodia del banditore cittadino, la caratteristica cadenza di chi si lamenta in tribunale, ed infine il modo particolare con cui dovevano essere pronunziate le lamentazioni rituali (*sigu*). Inoltre *alalu* non significa grido di giubilo, ma è da considerare un termine tecnico per indicare un particolare canto rituale accompagnato da flauto. D'altra parte *alalu* appare in connessione con Alala e la sua sposa (cioè la « dea piangenti Belili »), sorella di Tamûz: Alala è dunque un nume ctonico appartenente alla cerchia di Tamûz, o addirittura è una diretta manifestazione di questo stesso dio. A conferma di tale interpretazione in un frammento mitilogico incluso in due scongiuri della serie Maqlû, Samuqan divinità protettrice del bestiame appare negli inferi in atto di suonare sul flauto la melodia *alalu,* ed il suo canto sembra stare in connessione col taglio dei rami di tamarisco. Da questi dati l'Oppenheim ritiene di poter concludere che *alalu* indichi « il lamento funebre cantato per il nume morto sotto la falce del mietitore », e che la connessione fra raccolto e lamento era in Mesopotamia così stretta, e costituiva un elemento così importante di questa operazione agricola, che testi storici e documenti politici potevano impiegare la frase *sasu alala* per riferirsi con espressione letteraria al raccolto dei cereali. Questo lamento funebre del raccolto ha il suo orizzonte mitico nella passione vegetale di Alala: qui si palesa ancora una volta la connessione fra ritornello emotivo del pianto, rituale e nome della divinità scomparsa e invocata, connessione che ha riscontri numerosi in tutta la religiosità agraria mediterranea[1].

Con questo riferimento mesopotamico possiamo considerare sufficiente ai nostri fini la documentazione del nesso fra raccolto

[1] A. Leo Oppenheim in *Bull. of am. School of Or. Res.* 103 (1946), pp. 11-14. Nel poema di Ba'al si trova inserito un episodio che è stato considerato come « il più antico esempio di rituale agrario dell'ultimo covone » (R. Dessaud, *Les religions des Hittites et des Hurrites, des Phéniciens et des Syriens,* in « Mana: *Les anciens religions orientales* », II 1949, p. 375) e cioè la uccisione del nume della siccità Môt da parte di 'Anat: torneremo più oltre su questo punto. Per un altro probabile accenno al covone rituale nei testi cananei (*Poema di Aqhat*) vedi Gaster, *op. cit.*, p. 297 sg.

e passione dei cereali nel mondo antico. Come già abbiamo detto, non rientra nella prospettiva della presente monografia la ricerca dello stesso nesso nelle grandi figure mitiche ricche di valenze cerealicole, come Tammûz e Adonis e Osiris e Demeter. La ricerca sarebbe tuttavia interessante anche se resa particolarmente difficile dalla complessità degli sviluppi religiosi in cui quelle figure appaiono incluse, e per la povertà di dati documentari utili all'individuazione del contributo genetico che, in ciascuna di esse, spetta al momento critico della mietitura. Tamûz p. es., nume che « da adulto vive immerso nel grano »[1] e che scompare con le spighe per discendere negli inferi palesa un molto probabile rapporto con l'operazione agricola della mietitura: il Moret non esita addirittura ad affermare che le lamentazioni che gli erano destinate « ci conservano l'esempio più antico che si conosca del lamento funebre della messe, chiamato Maneros in Egitto e Linos in Fenicia, a Cipro e in Grecia[2]. Allo stesso rapporto accenna Attis in quanto « giovane spiga mietuta »[3], per tacere della famosa rivelazione dei misteri eleusini[4].

§ 3. - Raccolto e passione del lino.

Il canto Lino, secondo quel che ne dice Erodoto, era un canto di mietitori: si cantava, oltre che in Grecia, in Fenicia a Cipro e altrove, ricevendo nome diverso presso altri popoli, e — in particolare — il nome di Maneros presso gli egiziani[5]. La connessione con Maneros — confermata da Pausania[6] — accenna a quella sfera mitico-rituale che abbiamo indicata con la denominazione tipologica di « Lityerses »: e del resto il *linos* e il

1 C. Frank, *Kultlieder aus dem Ischtar-Tamûz-Kreis*, 1939, p. 67.

2 A. Moret, *Rituels agraires de l'ancien Orient à la lumière des nouveaux textes de Ras Shamra*, in « Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire », III (1935), p. 328.

3 Hyppol. Refutat. omnium haeres. V, 8, p. 162.

4 Sul rapporto uomo-grano cfr. R. B. Onians, *The origin of European Thought*, 1951, p. 113 sgg. Cfr. Athen. XIV 619 b: αἱ δὲ ἴουλοι καλούμεναι ᾠδαὶ Δήμητρι καὶ Περσεφόνῃ πρέπουσι.

5 Erod. II, 79.

6 Paus. IX, 29.7

lityerses come canti rustici sono una volta ricordati insieme[1]. Erodoto è il solo ad accennare ad un canto di mietitori, e quindi al raccolto dei cereali, mentre nella famosa descrizione omerica il canto appare inquadrato in uno scenario di vendemmia: nella vigna luminosa, onusta di bei grappoli neri e puntellata di scale, giovinetti e giovinette, la mente occupata da teneri pensieri, recano al tino panieri intrecciati colmi del dolce frutto, nel mezzo sta un cantore giovinetto che intona il καλὸν λίνον al suono del liuto, e i vendemmiatori che pigiano l'uva lo accompagnano battendo i piedi a cadenza e levando a modo di ritornello il grido ἰοὺ, ἰοὺ![2] Infine una terza tradizione considera l'*ailinon* come canto di tessitori[3], e pone in rapporto il nome « lino » non già con la persona mitica di Lino, ma col lino come pianta[4]. In Omero non vi è traccia di un mito di Lino, e si resta in dubbio se il κὰλον λίνον non debba intendersi genericamente come « bel canto »: per la prima volta in un frammento di Esiodo Lino si configura come personaggio mitico, il cui nome è chiamato all'inizio e alla fine dei threnoi cantati nei banchetti e nei cori[5]. Il duplice significato di semplice ritornello emotivo e di eroe mitizzato si mantiene lungo tutto il corso della tradizione antica: così in Pindaro e nei tragici l' αἴ λίνον torna frequentemente come grido di lamento o come forma particolare di *threnos* — senza poter sempre decidere se si debba intendere nell'uno o nell'altro senso[6], mentre un'altra serie di dati accenna a Lino come eroe mitico discendente da Apollo[7], o da Hermes[8], o da

[1] Poll. I, 38: λίνος καὶ λιτυέρσης σκαπανέων ᾠδαὶ καὶ γεωργῶν.

[2] Il XVIII, 569 sgg. Diod. Sic. III, 67.4 ricorda un canto di Lino in « scrittura pelasgica » concernente la passione di Dionyso, e d'altra parte Schol. Clem. Alex., Protrept. p. 297 Stählin (ad Protr. II 34; p. 10 25 Syllburg = p. 30 Pott) parla di « un rustico canto relativo allo smembramento di Dioniso, cantato durante la vendemmia ».

[3] Epicharm. ap. Athen. XIV, 10.618 d: ἡ δὲ τῶν ἱστουργῶν ᾠδὴ αἴ λίνος ὡς Ηπιχάρμος ἐν Αταλάνταις.

[4] Eusthat. ad Il., II, 1163: ἡ μέντοι ἐξ Ηπιχάρμου χρῆσις ἐθέλουσα τὸν αἴλινον ᾠδὴν ἱστουργούντων εἶναι, οὐ τὸν Λίνον τὸν κύριον (cioè come nome proprio) κεῖσθαι, ἀλλά τό λίνον.

[5] Frg. 192 Rzach.

[6] Cfr., per l'elenco e l'analisi dei luoghi relativi, O. Eissfeldt, *Linos und Alijan* in « Mélanges Syriens offerts à René Dussaud », I, 1939, p. 164 sgg.

[7] Apollod. I, 3.2.

[8] Suida 568.

una delle muse[1], Di questo mitico Linos si narrava la morte violenta, variamente avvenuta secondo le diverse tradizioni: per opera di Heracle[2], oppure colpito dalle frecce di Apollo[3] oppure sbranato dai cani da pastore, onde nella festa ἀρνίς o ἀρνηίδαι celebrata in Argo si uccidevano tutti i cani che si incontrassero per via[4]. Sul rapporto di Linos con l'oriente la tradizione antica è del pari incerta: Erodoto accenna alla Fenicia e a Cipro[5], mentre per Pausania « il lutto per la morte di Lino giunse anche alle genti barbare »[6]: però lo stesso Pausania quando ricorda che Saffo « compose canti nei quali erano insieme cantati Adonis e Linos »[7], fa di nuovo pensare implicitamente ad una connessione con la Fenicia. Alla Frigia invece sembra rinviare un passo dell'Oreste euripideo[8].

Una tradizione così ricca di elementi contrastanti par fatta apposta per esercitare l'acume intepretativo degli studiosi: ed infatti da circa cento anni l'enigmatica figura di Linos forma oggetto di dibattito. La tesi della derivazione orientale fu inaugurata dal Movers, che volle vedere in Linos una figura mitologica comune a Fenici, Egiziani e Greci, diffusasi dalla Fenicia insieme alle feste Adonie. Anche al Movers risale la interpretazione di αἰ λίνον come frantendimento greco del fenicio *ai lanu* (= ahi noi!), ritornello emotivo di compianto nelle feste stagionali[9]. La

1 Esiodo l. c., Anth. Pal. 7, 616, Apollod. l. c., Suda l. c. Su Lino maestro di Herakle vedi Theacr. XXIV, 103, Athen, 164 b-c, Apollod. II, 4-9, Diod. III, 67. Per una raffigurazione in un vaso di Pistoxenos del V sec. a. c. vedi Roscher MI. II, col. 2059 sg.

2 Apollod. I, 3.2 e II, 4.9; Diod. III, 66.

3 Suda l. c. Schol. ad Il. XVIII, 570 p. 513 26 Bekk. (Cramer Anecd. III, 1890) Propert. III, 4 (-II, 13. 4). Cfr. Gruppe, Griech. Myth. 1906, p. 968 nota 6.

4 Lino sbranato dai cani da pastore Conon, 19; schol. ad Il. 18, 569 Dind.; Callim. frg. 315; Ovid. Ibis. 478. Sulla κυνοφοντίς ἑορτή in Argo, Athen. 3, 99 e; Conon l. c.; Clearco di Soloi ap. Aelian. hist. anim. 12, 34.

5 Herod. l. c.

6 Paus. IX, 29, 7.

7 Paus. IX, 29, 8.

8 Eur. Or. 1395:

9 Movers, *Die Phöniziers*, 1841, I, pp. 244-261. Cfr. Brugsch, *Die Adoniklage und das Linoslied*, 1852, p. 16 sgg.; Stammer, *De Lino*, 1855; Baudissin, *Adonis und Esmun*, 1911, p. 360; art. Linos in Roscher *Mythologisches Lexikon*, 1896-97, col. 2053-63 e in Pauly-Wissova, *Realenencyclopädie* XIII (1926), pp. 715-17.

connessione fra αἴ λίνον e *ai lanu* è stata prevalentemente seguita sino ai nostri giorni, finchè la scoperta dei testi di Ras Shamra ha offerto la possibilità di una nuova ipotesi, e cioè il rapporto fra l'αἴλινος come lamento, Linos e Aliyan (Aliyan Ba'al)[1]. Una interpretazione formulata dallo Eisler che collega il mito di Lino con la passione vegetale della pianta di lino è rimasta quasi senza seguito, ed invece proprio su di essa conviene soffermare qui la nostra attenzione.

Senza dubbio i due tardi e isolati riferimenti antichi ad una passione del lino che starebbe alla base del mito di Linos sembrano a prima vista essere soltanto una maldestra esplicazione aitiologica. Tuttavia occorre in generale andar molto cauti nel respingere come equivoci aitiologici i dati di una tradizione, anche se tardi e isolati nel complesso della tradizione stessa. Nel presente caso poi vi sono molteplici ragioni per osservare questa cautela. Plutarco intanto attesta per l'Egitto una passione della pianta di lino[2], e d'altra parte l'affinità figurativa tra la *mert stat* (« l'amata » o « la cara che è trascinata ») e i covoni di lino fu già messa in evidenza dal Moret[3]: vien fatto di pensare ad una forma egiziana del « caro » o « bello » lino, e quindi ad una vera e propria famiglia mediterranea di « passioni vegetali del lino ». Se ora passiamo alla documentazione folklorica restiamo sorpresi della larga diffusione della « passione del lino » presso i popoli germanici, baltici e slavi[4]. Una fiaba di Andersen narra appunto la passione del lino: come il suo seme gettato nelle tenebre della terra dovrà farsi strada verso la luce del sole, come i suoi fiori stanno esposti al calore bruciante e alla pioggia, finchè un giorno sopravviene gente perversa che afferra la povera pianta per i ciuffi, la strappa con le radici dal terreno, la annega nell'acqua in un martirio senza fine, la arrostisce al fuoco, la batte, la carda, la fila, la tesse, la taglia con le forbici, la punge e la ripunge con l'ago, e finalmente la cuce per farne una camicia.

1 R. Dussaud, *La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra*, in « Revue d'histoire des religions » CIV (1931) p. 387, e O. Eissfeldt, *op. cit.*, p. 161 sgg.

2 Plut. *De Is.*, 21.

3 Moret, *op. cit.*, p. 25; cfr. p. 26 fig. 5 e 6.

4 Bücher, *Arbeit und Rithmus*, 1896, pp. 81 sgg.

Nel folkiore palestinese ritroviamo « il tormento mediante il supplizio del filo nell'ago » in un lamento per il grappolo d'uva spiccato dal tralcio: il che si spiegherebbe, secondo lo Eisler, con la trasposizione di un frammento della passione del lino in una passione della vite, e ciò sulla base della somiglianza del movimento della mano nel piluccare l'uva e nel cucire la tela, e per il comune tormento che l'uno e l'altro atto recano rispettivamente alla vite e al lino[1]. In questo quadro della passione del lino (a cui occorre aggiungeer la passione di altri vegetali economicamente utili, e sopratutto del grano e della vite), i due accenni che la tarda antichità ci ha lasciato circa un nesso fra il giovinetto Linos morto di morte violenta e il raccolto e la lavorazione della pianta di lino non possono essere considerati come un semplice arbitrio di immaginazione combinatoria. Piuttosto tale nesso va assunto come originario in rapporto al mondo storico mediterraneo che imparò a coltivare e a lavorare il lino, e gli altri dati discordanti della tradizione sono da interpretare come ulteriori sviluppi ierogenetici del nucleo germinale. E' ciò che fece appunto lo Eisler, il quale ritenne che come il tracio σιτάλκας lamentava la passione del grano e la τραγῳδία quella della vite, così la λινῳδία era originariamente la passione del lino[2]: cioè una esperienza di religiosità agraria connessa con il racconto (e la successiva lavorazione) della pianta. La passione del lino cantata all'epoca del raccolto fu trasportata al raccolto di altre piante, in particolare alla vendemmia (Omero) e alla miettiura (Erodoto) secondo motivazioni di cui la più sopra ricordata trasposizione palestinese potrebbe darci un'idea. Che la passione del lino sia diventata il modello di altre passione vegetali par adombrato nel fatto che Fozio indica λίνος nel significato complessivo di ἄνθως, o di narciso (ma Narciso è anche un nume compianto!)[3]. Infine secondo lo scoliaste dell'Oreste euri-

1 Eisler, *op. cit.*, p. 275.

2 Eisler, *op. cit.*, pp. 244 sgg. Per la τραγῳδία cfr. Aristoph. *Acharn.* 496 sg. e *Vespae* 650.

3 Phot. Lex. 193, cfr. Eisler, *op. cit.*, p. 246 nota 4. Del resto con analoga trasposizione il lamento οὖλον οὖλον ἴει ἴουλον ἴει valeva non solo per la passione dei cereali ma anche per quella del lino, poichè Athen. XIV 619a ritiene che secondo alcuni si sarebbe trattato di un canto di tessitori.

pideo « i barbari son soliti porre l'ἀιλινος all'inizio di ogni lamento funebre » ed anzi sembra che quella di Lino sia stata la passione più famosa inserita in ogni lamentazione[2], finchè il canto in quistione finì con lo staccarsi dalla occasione del raccolto per diventare infine la generica esclamazione di dolore dei cori delle tragedie. Analoghi processi di distacco dalla situazione esistenziale di origine con trasposizioni e generalizzazioni, costituiscono del resto un fenomeno ben conosciuto e verificato nel folklore religioso e nella dinamica della circolazione dei canti popolari: solo che processi del genere non vanno intesi soltanto come svolgentisi nel tempo, secondo un ritmo orizzontale di apparizione e di scomparsa, ma anche nel senso verticale di ascesa e discesa secondo le classi sociali, e secondo il carattere delle singole civiltà religiose, di guisa che la connessione originaria fra il raccolto del lino e la passione vegetale di questa pianta si mantiene ininterrottamente da epoche preistoriche sino alla attuale dispersione e disgregazione folklorica, mentre il mito di Linos ha una vita culturale molto più circoscritta, e segue nel mondo antico sue proprie linee di diffusione e di sviluppo.

La connessione particolare fra Linos ed il momento critico del raccolto si ricava senza sforzo dalla tradizione, e innanzi tutto dalla descrizione omerica e dal passo di Erodoto, dove però siamo già di fronte ad una trasposizione dal raccolto del lino alla vendemmia e alla mietitura. Altre particolarità del mito accennano all'epoca del raccolto, come il motivo agonistico e la morte violenta dell'eroe sotto i raggi cocenti del sole estivo, in piena canicola (le frecce di Apollo, lo sbranamento per opera dei cani). Torneremo più oltre su questo punto. Ciò che ora resta da esaminare più da vicino è la connessione fra λίνον come pianta, αἰ λίνον come ritornello emotivo di un *threnos* e Λίνος come figura mitica. Questa polivalenza semantica è sostanzialmente affine a quella fra ἰούλος come covone di grano, ἰούλος come ritornello emotivo del lamento rituale che accompagna la mieti-

1 Schol. Eur. *Or.* 1395, cfr. Eisler, *op. cit.*, p. 246 nota 3.
2 Conon 19, cfr. Eisler l. c.

tura e Ἰουλώ come dea e come appellativo di Demeter. Il rapporto semantico fra ritornello emotivo e nume offre del resto numerosi riscontri nel mondo antico: così a *hylagmos* corrisponde Hylas, il grido rituale *iacchos* dà origine a Iacco, il sumero *alala* si ritrova in Alala come nume, e — ove si voglia accettare la vecchia ipotesi del Brugsch — l'egiziano *maa n per. k* (torna a casa!) si sarebbe tramutato in Maneros. Analoghi rapporti si è creduto di ravvisare in Abobas e Gingras soprannomi di Adonis, e ancora in Ialemos e in Hymenaios, Papaios ed Euios, e così via[1].

4. - Raccolto e passione della vite.

Già vedemmo come il canto rituale originariamente impiegato per la passione del lino fosse trasporto nella vendemmia alla passione della vite. Ma oltre la famosa descrizione omerica una threnodia della vendemmia trova in Grecia altri accenni. Durante la festa attica delle oschophoria, che aveva luogo appunto all'epoca della vendemmia, risuonava il ritornello ἐλελεῦ « in segno di costernazione e di affanno », secondo che dice Plutarco[2]. Del resto un Dionysos-grappolo (βότρυς) è menzionato in una iscrizione misterica di Alistrati (Tracia occidentale), accompagnata dalla rozza incisione di un grappolo, e un affresco pompeiano raffigura Dionysos in forma di gigantesco grappolo, da cui escono testa braccia e piedi del nume[3]: se si tien conto che il folklore della Bassa Austria conosce un grappolo rituale del genere, artifiicialmente preparato e chiamato *Weinbergbock* o *Weinberggoas* (capro della vigna)[4], non sembrerà senza fondamento la tesi, già avanzata dal Frazer e sviluppata poi dallo Eisler, della corrispon-

[1] Per i dati bibliografici relativi cfr. Gaster, *Thespis*, 1950, pp. 12-15. Per Abobas, Gingras, Ialemos, Papaios, Euios vedi G. Hoffmann, *Aramäische Inschriften aus Nerab bei Aleppo: neue und alte Götter*, in « *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* », vol. XI (1896), p. 228 sg.

[2] Plut. *Thes.* 22.

[3] Eisler, *op. cit.*, p. 227 e tav. XVII, fig. 104.

[4] *Op. cit. l. c.* e tav. XVIII fig. 105.

denza fra covone rituale della mietitura e grappolo rituale della vendemmia. D'altra parte nella tradizione orfica la passione di Dioniso appare resa attraverso i momenti della passione dell'uva (spiccare gli acini dal grappolo, cuocere il vino, calpestio durante la pigiatura, grappolo piangente e dolorante e quasi sanguinante)[2], e uno scoliaste del Protreptico di Clemente parla di un « rustico canto relativo allo smembramento di Dioniso, cantato durante la vendemmia »[3]: ora anche se si vuole ridurre il valore di questi dati — come fa il Jeanmaire[4] — a una tarda esplicazione allegorica, resta il fatto che la stessa possibilità di una allegoria del genere affonda le sue radici nella esperienza agraria della passione della vite al momento della vendemmia e degli altri lavori agricoli che concernono la produzione del vino. Secondo il Janmaire è « perfettamente ammissibile » — per quanto « senza testimonianza certa » — che le operazioni della potatura e della pigiatura siano state avvertite come una mutilazione o un supplizio inflitti allo spirito della vegetazione[5]: ora ci sembra che nel mondo antico le testimonianze a favore di una tale esperienza siano così numerose — sebbene indirette — da fornire la pratica certezza del rapporto, e non soltanto la sua ipotetica ammissibilità. Lasciando da parte l'oscura leggenda del lidio Syleo — nella quale alcuni elementi della leggenda di Lityerses sembrano trasferiti alle operazioni agricole eseguite nella vigna[6], possiamo ricordare un lamento funebre cananeo di vignaiuoli, e precisamente di potatori, in cui la vigna potata è compianta come nume dolorante per la violenza subita: « Qual signore e padrone sta egli sul trono, con lo scettro della desolazione in una mano, e lo scettro della vedo-

1 Per il parallelo tra covone rituale e grappolo rituale cfr. Eisler, *op. cit.*, p. 229.

2 Diod. Sic. III, 62, 8 (Kern, Orph. Fragm. 301); Kern *Orph. Fragm.* 214; Corn. p. 185 Osann. - p. 62, 10 Lang. Cfr. Eisler, *op. cit.*, p. 231 sg.

3 Vedi nota a p.

4 H. Jeanmaire, *Dionysos*, 1951, p. 377 sg.

5 Jeanmaire, *op. cit.* l. c.

6 Apollod. *Bibl.* II, 6, 3 (=II, 132 Wagner): Syleo faceva seppellire gli stranieri che si avvicinavano alla sua vigna, finchè Heracle uccise Syleo e sradicò la vigna.

vanza dall'altro... »[1]: ma sono del pari eloquenti gli occasionali riferimenti a una passione della vite e a un cordoglio rituale durante la vendemmia indirettamente ricavabili dall'Antico Testamento. Al ritornello ἐλελεῦ durante le Oschophoria fa riscontro la costumanza degli abitanti di Sichem, dei quali è detto che all'arrivo di Gaal « uscirono verso la campagna e vendemmiarono, calpestarono le uve e fecero *hillulim* »[2]. Il profeta Michea così fa confessare ad Israele i suoi peccati: « *aleloj-li*, guai a me, come si canta nel raccolto estivo, come si canta nella vendemmia autunnale »[3]. E il profeta Isaia[4]: « O donne spensierate levatevi in piedi ed ascoltate la mia voce; o figlie così confidenti, porgete orecchio alle mie parole... Spogliatevi, raccogliete ai fianchi le vesti, percuotetevi i seni a causa della bella campagna e della vigna fertile ». Nel salmo 80 si lamenta — col significato allegorico del popolo di Israele come vigna del Signore — il destino della vite danneggiata da tutti i passanti, abbandonata allo scempio di tutti gli animali del campo, tagliata e bruciata: ora il salmo 80 — come i salmi 18 e 84 — portano la indicazione *al hagathoth* (LXX: ὑπὲρ τῶν ληνῶν S. Gerolamo: *in torcularibus*), il che li rende riconoscibili come antichi canti di pigiatura (probabilmente paragonabili agli epileni greci), trasposti nel significato simbolico della religiosità jahwistica e messianica e tuttavia ancora così collegati al mondo religioso popolare-agrario che il Salmo 80, scritto nel piombo, veniva inumato nelle vigne per proteggerle dai topi[5]. Come riscontro folklorico nella Palestina moderna può valere il ritornello emotivo *Imlālā*, che si leva a gara da tutti gli orti al tempo della vendemmia, e che dà il nome all'intero lamento della passione della vite[6].

Ma non soltanto la mietitura e la trebbiatura dei cereali, o il raccolto e la lavorazione del lino, o la vendemmia e la pigia-

1 Gaster, *op. cit.*, p. 241.
2 Giud., IX, 27.
3 Michea, VII, 1.
4 Isaia XXXII, 9-12.
5 Eisler, *op. cit.*, p. 270.
6 *Op. cit.*, p. 273 sg.

tura dell'uva appaiono nel mondo antico connessi con l'esperienza della passione di un nume: in realtà tutte le piante economicamente utili, nel momento in cui l'uomo se ne appropriava e le sottoponeva alle trasformazioni necessario per renderle atte al consumo, entravano nella sfera religiosa dei πάθη τῶν καρπῶν o più esattamentte si configuravano come numi in passione, sollecitando un comportamento rituale di riparazione che ha nel lamento funebre un suo importante momento espressivo. In altre parole l'esperienza fondamentale della « messe del dolore », connessa col raccolto dei cereali e del lino, investiva tutto il mondo vegetale in quanto mondo « coltivato » dall'uomo, ed economicamente utilizzato. Di ciò abbiamo soltanto indicazioni molto indirette, ciascuna delle quali isolatamente presa potrebbe apparire contestabile: però considerate insieme ed inserite nel quadro che fin'ora abbiamo tracciato, esse acquistano un loro valore dimostrativo. Così lo Eisler ravvisa nell' ἴτυν ἐλελίζειν di Aristoph. Av. 210 lamentazioni rituali durante il taglio annuale dei vimini adoperati per la fabbricazione di panieri[1], ed interpreta la passione di Adrasto come documento di un successivo mutamento della economia agricola della città di Sicione: dapprima Adrasto avrebbe indicato l'orizzonte mitico della passione dei papaveri, poi di quello dei meloni e dei cetrioli, e infine, con la introduzione della cultura della vite, la passione dell'eroe avrebbe ceduto il luogo a quella di Dioniso (questa sostituzione di passioni starebbe quindi alla base della tanto discussa notizia erodotea del trasferimento dei cori di Sicione da Adrasto a Dioniso)[2]. Analogamente l'abbattimento del pino, accompagnato da lamentazioni, nel culto di Attis, e alle altre forme di δενδροκοπία rituale rinviano alla stessa sfera[3]. Altre indicazioni relative agli alberi

1 *Op. cit.*, p. 276 nota 5.

2 *Op. cit.*, p. 243 nota 5.

3 *Op. cit.*, p. 248 nota 4. Per la δενδροκοπία cfr. « Bull. corr. hell. » XVII 1893 n. 10. Per i dati folklorici sul lamento dell'albero segato, Grimm, *Deutsche Mythologie*, p. 652. Una indagine a parte meriterebbe la trasposizione di questo tema nei rituali funerari (uomo morto = albero tagliato) e nelle connesse lamentazioni e rappresentazioni drammatiche, di cui così notevoli tracce sono conservate nel folklore slavo (cfr. E. Mahler, *Die russische Totenklage*, Leipzig 1935, p. 122).

da frutto sono date dal mondo minoico, anche se noi conosciamo molt oapprossimativamente la sua religiosità agraria, e sopratutto le incidenze mitico-rituali in rapporto alle singole operazioni agricole: sembra tuttavia che non possa negarsi la parte importante che in questa civiltà religiosa dovette avere la connessione fra raccolto degli alberi da frutto, passione vegetale per la morte del nume e giubilo rituale per la sua resurrezione. In un anello d'oro del periodo tardo-minoico è raffigurata una scena in cui un personaggio a destra è in atto di scuotere un albero sovraccarico di frutti, e di afferrarne uno per eseguire il raccolto, mentre una figura di donna a sinistra, col busto inclinato su di un tavolo-altare e con la testa poggiata nel cavo dell'avambraccio, esegue la lamentazione rituale. Al di sotto della lamentatrice l'anello mostra simbolicamente l'acqua vivificante (in rapporto con le lacrime del pianto?) che scende a zig-zag verso la semenza pronta a rinascere: e infine al centro una donna con gonna a volanti esegue una danza nel caratteristico atteggiamento delle mani alla vita. Ora il personaggio che esegue l'atto del raccolto si piega nelle ginocchia in una trasparente espressione mimica di religioso sgomento e storna violentemente la testa, come per i sacrifici nei quali è interdetto guardare l'azione sacra che viene compiuta[1]. Il carattere rituale della scena è fuori dubbio: e se la interpretazione che ne è stata data è giusta, in essa scorgiamo come nella sintesi di un simbolo gli elementi fondamentali della passione vegetale: cioè il raccolto come soppressione violenta di un nume, il pianto rituale e l'anticipazione drammatica e giubilante del ritorno del bene vegetale che scompare.

[1] Evans, *The Palace of Minos*, I p. 161 fig. 116; id. *Tree and Pillar Cult.* p. 177 fig. 53; Nilsson, *The Minoan-Mycenean religion and its survival in Greek Religion*, 1950², p. 237 sg. (cfr. p. 243 dove è detto che l'anello di Micene mostra i due aspetti polari del culto della natura, e cioè *joyous excitement and mournful lamentation*); Ch. Picard, *Les religions préhellenique*, 1948, p. 147 sg. Naturalmente la scena dell'anello aureo di Micene è stata anche diversamente interpretata, ma la più aderente ci sembra la interpretazione che abbiamo indicata nel testo, nella quale concordano il Nilsson e il Picard.

§ 5. - Protoagricoltura e cerealicoltura.

Prima di iniziare l'analisi ierogenetica del nesso raccolto-passione vegetale nelle civiltà agricole del mondo antico occorre ricordare qui sommariamente le sostanziali diversità fra l'agricoltura cerealicola o all'aratro e quella invece, storicamente precedente, che suol chiamarsi primitiva o alla zappa: ciò è indispensabile se si vuole configurare in concreto l'operazione agricola del raccolto come momento critico particolarmente pregnante del regime di esistenza comune alle antiche civiltà mediterranee. L'agricoltura primitiva alla zappa ha un abitato tropicale (tropico-africana o negra, asiatico sud-orientale, oceaniano o melanesiano-polinesiano, amerindiana), ricco di vegetazione e di acqua, con clima caldo e stagioni alternanti piovosa e asciutta. Nella agricoltura alla zappa la coltivazione comprende esclusivamente alcuni frutti e tuberi, come la manioca, l'igname, la palma da sago, la palma da cocco, la batata, le molte varietà di taro, la banana, i vari tipi di fave, il cetriolo, il melone, la zucca bislunga. La coltivazione si effettua mediante la tecnica fondamentale del trapianto o moltiplicazione vegetativa, cioè piantando nel terreno un pezzo della pianta (radice, tubero, gambo), e quindi ignorando completamente la tecnica seminativa. La zappa come sviluppo del bastone da scavo dei popoli collettori costituisce lo strumento fondamentale di questo tipo primitivo di agricoltura. Ignorata è la rotazione delle colture, il che comporta come conseguenza la ridotta stabilità sul terreno: dopo alcuni anni di sfruttamento del suolo, il campo viene abbandonato per cercarne uno nuovo, che viene preparato mediante incendio, o dissodamento della macchia, le ceneri costituendo anche l'unico mezzo di concimazione conosciuta. La domesticazione degli animali è limitata al « piccolo » bestiame, come la capra, il maiale, il cane, il gallo, per i quali però non viene esercitato nè il pascolo regolare, nè lo stallaggio, ancor meno il vero e proprio allevamento, con impiego nei lavori agricoli: gli animali domestici, che forniscono soprattutto carni per l'alimentazione, vengono lasciati abbandonati a loro stessi in prossimità del domicilio umano, ed è questa l'unica forma di pascolo in uso. Dal punto di vista della divisione del lavoro, l'uomo provvede

alla caccia e alla pesca, al commercio, alla politica e alla guerra, al pesante lavoro di dissodamento della macchia e di sgombero del suolo: ma i lavori agricoli nel loro complesso ricadono soprattutto sulla donna. In considerazione del fatto che nell'area dell'Asia sud-orientale si trova la patria di origine allo stato selvaggio delle piante più importanti che furono poi coltivate dal regime agricolo alla zappa, si è avanzata l'ipotesi che in tale area sia da ricercarsi il centro di origine e di diffusione di questa forma più primitiva di coltivazione delle piante.

L'agricoltura all'aratro, produttrice per eccellenza di cereali, è invece arativa e seminativa, pratica la rotazione delle culture, si insedia stabilmente sul suolo, dà grande sviluppo all'allevamento dei bovini e degli equini, conosce la mungitura del latte, e soprattutto utilizza gli animali nel corso dei lavori agricoli. Il suo abitato tende a spostarsi verso le zone temperate, dalle pianure del Gange sino al Mediterraneo, trovando in particolare nelle pianure alluvionali dell'Indo, della Mesopotamia e del Nilo le condizioni più propizie al suo sviluppo[1]. Tale spostamento ambientale, accompagnato da così importanti trasformazioni economiche ed ergologiche, comportò una nuova esperienza del ritmo stagionale, e un molto più acuto rapporto con la polarità morte-vita, sonno invernale-risveglio vegetale[2]. In misura molto maggiore l'uomo poteva ora controllare la natura, influendo con le regole della sua tecnica più avanzata su una sfera più ampia del « passare » e del « tornare » naturali: e con l'ampliarsi di questa sfera egli « e-sisteva » di più, cioè si poneva fuori della natura con una più garantita possibilità di presenza. Tuttavia malgrado questa innegabilmente più alta energia civile che seppero dispiegare i popoli del mondo antico inventori dell'agricoltura cerealicola e della viticoltura, il momento del raccolto nel ciclo dei lavori agricoli continuava a configurarsi — come già nella precedente agricoltura alla zappa — nel suo carattere di momento critico per eccellenza, rivelatore dell'urto fra la potenza del fare umano e la sterminata sfera di ciò che

[1] Si veda, per questa parte, E. Werth, *Grabstock Hacke und Pflug, Versuch einer Entstehungsgeschichte des Landbaues*, Ludwigsburg 1954.

[2] F. Kern, *Die Welt worein die Griechen traten* in 'Anthropos' XXLV (1929), p. 174.

poteva passare o tornare senza e contro l'uomo. Come nelle civiltà protoagricole anche nelle civiltà cerealicole il raccolto chiudeva un'epoca e inaugurava un nuovo corso esistenziale, ma intanto lasciava davanti a sè un vuoto o una scomparsa, un periodo nel quale il ritorno del bene vegetale dipendeva ancora largamente da potenze umanamente non controllabili, come le avversità meteorologiche, i guasti arrecati da animali nocivi alle piante coltivate, le incursioni depredatrici di stranieri, e simili. La precarietà della vita alimentare nelle civiltà cerealicole del mondo antico è indirettamente documentata dalle catastrofiche descrizioni del vuoto vegetale che accompagna la scomparsa del nume della vegetazione. Nei lamenti per la scomparsa di Tamûz si piange per i campi senza grano, per le foreste senza tamerischi, per gli ammostatoi vuoti, per i canneti senza canne, per gli orti spogli[1], per i canali asciutti, per le cisterne spaccate da crepe a causa della siccità, e rese simili a forni[2]; e si piange per la sinistra estenuazione di tutte le forze animali e umane, onde nel seno delle madri i nascituri si vanno rinsecchendo come « datteri marciti »[3]. La scomparsa di Telipinu è raffigurata come uno scenario di desolazione in cui tutto brucia al funesto ardore del sole, e le pendici dei colli sono nude, inariditi i pascoli, secche le fonti, affamati e languenti uomini e dei[4]. Dopo il ratto di Persephone i semi sono colpiti da sterilità: « molte volte il pallido orzo cadde senza affetto nel solco »[5]. Anche le immagini e le trasposizioni metaforiche dell'Antico Testamento ci offrono quadri terrificanti della vita vegetale che si sospende, e delle sciagure che si abbattono sulle campagne. Lamenta Geremia: « I grandi mandarono i loro subalterni in cerca di acqua, e non ne trovarono, riportarono le loro brocche vuote, e smarriti e afflitti si coprirono il capo... Persino la cerva ha figliato e ha abbandonato il cerbiatto nel campo, perchè non vi era erba. Gli asini selvatici si sono arrestati sulla sommità dei monti, e hanno sorbito il vento: i loro occhi si sono

1 M. Witzel, *Tammûz-Liturgien und Verwandtes*, 1935, p. 29.
2 *Op. cit.*, p. 257.
3 *Op. cit.*, p. 56.
4 Se ne veda la traduzione in Gaster, *Thespis*, 1950, p. 361.
5 Inno a Demeter, vv. 305-309.

spenti, perchè non vi era erba »[1]. E Giole: « L'avanzo della cavalletta l'ha divorato la locusta, e l'avanzo della locusta l'ha divorato il bruco, e l'avanzo del bruco l'ha divorato il grillo. Destatevi, o ubriachi, e lamentatevi: date in urla, o beoni, per il vino che vi è tolto di bocca. Poichè assalito è il paese da una turba forte e innumerevole, con i denti di leone e le ganasce di leonessa. Ha ridotto la mia vigna in desolazione, e la mia ficaia ha reso brulla... Devastato è il campo, in lutto il suolo, perchè distrutto è il grano, seccato il mosto, andato a male l'olio. Smarriti stanno i contadini, si lamentano i vignaiuoli sul grano e sull'orzo, poichè annientato è il raccolto. La vigna è seccata, il fico languisce, il melograno la palma il pomo e tutti gli alberi della campagna sono secchi: inaridita è la gioia degli uomini »[2]. Ai temi della precarietà esistenziale che nascevano dall'urto della comunità con le forze della natura si intrecciavano poi quelli che dipendevano più strettamente dalla oppressione sociale esercitata sui contadini. In un modello egiziano di lettera l'autore dà al suo allievo un quadro della vita contadina in cui i due temi appaiono fusi insieme: « Gli insetti lo hanno defraudato della metà del raccolto, l'ippopotamo ha divorato l'altra metà. Il campo è pieno di topi, le cavallette si sono abbattute a sciami, il bestiame ha divorato tutto, i passeri si sono abbandonati al saccheggio. Oh, sciagura per il contadino! Il resto, che è sull'aia, i ladri se lo sono preso. La muta di bestie è morta di fatica a forza di arare e di trebbiare. Sbarca lo scriba sulla riva e vuole portar via il raccolto. I funzionari portano bastoni e i negri ferule di palme. Dicono: ' Consegnaci il grano! ' Se non ce n'è, lo bastonano... Egli è legato e gettato nel canale. Si lega la sua donna in suo cospetto, e i suoi bambini son messi in ceppi. I suoi vicini lo abbandonano e fuggono via per mettere in salvo il loro grano »[3].

Il momento critico del raccolto è da considerarsi nella concretezza di questo regime esistenziale se vogliamo intendere quel suo carattere « critico » che oggi — nel quadro della moderna

[1] Gerem. XIV 3-6.

[2] Gioele I 4-12.

[3] A. Erman e H. Ranke, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, 1923, p. 532.

civiltà industriale — è quasi interamente scomparso, per sopravvivere se mai in forme molto attenuate nelle campagne delle cosiddette « aree arretrate », dove si manifestano talora alcuni rapporti simili a quelli che furono dominanti nell'antica agricoltura cerealicola. Ma ciò che rispetto agli altri episodi dell'anno agricolo conferisce al raccolto il suo carattere di episodio critico per eccellenza è una particolarità sulla quale non si è di solito soffermata abbastanza l'attenzione. Nell'episodio del raccolto è proprio l'uomo che, con un atto decisivo e irreversibile, e al tempo stesso economicamente necessario, si fa lui stesso procuratore di morte della pianta coltivata, avviandola alla consumazione e inaugurando così il nuovo ciclo esistenziale da percorrere. Nel caso della mietitura dei cereali è proprio l'uomo che nel modo più sensibile e pregnante — il gesto inesorabile della falce necessaria — cancella dall'esistenza l'alimento fondamentale e si pone davanti ad un protratto vuoto vegetale e all'incertezza di un problematico ritorno del bene soppresso. Il raccolto pone in essere e manifesta, molto più dell'aratura o della semina e degli altri lavori agricoli, la regola culturale di un morire governato dall'uomo, ma proprio per questo rivela altresì la sterminata potenza di ciò che, nel morire culturale, resta non umano, intrinsecamente estraneo e cieco. La siccità che brucia i raccolti e le erbe dei pascoli, le pioggie fuor di misura e di tempo, il rapido sciogliersi delle nevi sui monti e il rovinoso ingrossarsi dei fiumi, il ritardo o l'anticipo delle piene periodiche, le incursioni depredatrici di stranieri, i danni arrecati da bestie nocive all'agricoltura: questa è la sfera di funeste possibilità non umane che fronteggia l'operazione agricola del raccolto in quanto vertice e compimento di una regola umana della morte. L'importanza ierogenetica del raccolto per entro le civiltà cerealicole del mondo antico sta dunque nel fatto che esso rappresenta, nelle circostanze date, una sporgenza per eccellenza della storicità della condizione umana, un momento in cui si manifesta con particolare evidenza l'urto fra la cultura come procuratrice di morte nel seno stesso del cieco divenire naturale e il dispiegarsi di quella potenza disumana di morte che è la natura senza lume di vita culturale.

§ 6. - Analisi ierogenetica.

Circa trent'anni or sono Roberto Eisler, analizzando alcuni nessi mitico-rituali relativi alle passioni vegetali nel mondo antico, ritenne che essi potessero essere interpretati come trasposizione della colpa del raccolto su operatori simbolici, e come vendetta riparatrice esercitata su tali operatori. Lo Eisler mise in rilievo l'importanza documentaria che a questo proposito aveva una formula rituale conservataci da Epifanio, il quale riferisce che gli eletti manichei, quando si cibavano di pane, rivolgevano al pane stesso la seguente dichiarazione di discolpa: « Non io ti ho mietuto, non io ti ho macinato, non io ti ho impastato, non io ti ho messo al forno, ma un altro lo ha fatto e ti ha portato a me: senza colpa ho mangiato »[1]. Tuttavia lo Eisler non trasse da questo prezioso riferimento documentario tutto il profitto possibile: il criterio interpretativo che lo studioso tedesco ne trasse restò infatti senza approfondita giustificazione ierogenetica, e fu da lui utilizzato nei singoli casi concreti in modo non sempre aderente ai dati. Epifanio inserisce la formula nel quadro della ideologia manichea della trasmigrazione delle anime in piante (o animali) a cui veniva recata violenza, onde poi chi si macchiava di tale clopa doveva, *talionis causa,* subire la stessa sorte. Esemplificava Epifanio che coloro i quali raccoglievano fave e ortaggi, o mietevano fieno ed orzo, erano costretti a subire la trasposizione nelle fave, nel fieno, nelle spighe o negli ortaggi, al fine di essere anch' essi mietuti o recisi[2]. Ad ulteriore chiarimento Epifanio aggiunge che, nel quadro di questa ideologia, « colui che avesse mietuto, doveva lui stesso esser mietuto, e del pari chi avesse gettato nel forno la farina impastata per cuocere il pane doveva subire la stessa sorte, e chi impastava il pane doveva essere impa-

[1] Epiph. Haer. III, p. 62 Holl.: οὔτε σε ἐγὼ ἐθέρισα/οὔτε ἔλεψα οὔτε ἔθλιψά σε / οὔτε ες κλίβανον ἔβαλον / αλλά ἄλλος εποίησε ταῦτα / και ἤνεγκέ μοι· ἐγὼ ἀναίτιος ἔφαγον. Cfr. R. Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, p. 234 sg. Tuttavia lo Eisler si limita a riportare soltanto la formula rituale di discolpa, senza utilizzare gli altri dati del passo di Epifanio. Per la ideologia manichea di cui si parla nel testo cfr. H. Ch. Puech, *Le manicheisme*, 1949, p. 90 sg. e 192, nota 390.

[2] Διὸ ἀνάγκη αὐτοὺς μεταγγισθῆναι εἰς χόρτον ἢ εις φασηλία ἢ εἰς κριθὴν ἢ εἰς στάχυν ἢ εἰς λάχανα, ἵνα καὶ αὐτοὶ θερισθῶσι καὶ κομῶσι.

stato, e chi lo cuoceva esser cotto »[1]: appunto per questo le corrispondenti operazioni erano interdette ai manichei[2], e l'indispensabile cibarsi di pane poteva esser riparato solo con la recitazione della formula di discolpa: « Non io ti ho mietuto etc. ».

Questa ideologia manichea, che nel suo complesso sincretismo racchiude innegabilmente una eco della religiosità agraria popolare, ha una notevole importanza ermeneutica ai fini della ierogenesi delle passioni vegtali nel mondo antico. Innanzi tutto i dati che ci offre Epifanio ci consentono di formarsi un'idea della c r i s i che costituisce il rischio del momento critico del racconto. Come dicemmo, nel regime esistenziale che fu proprio del mondo antico l'operazione agricola del raccolto è una situazione che fa emergere la storicità della situazione umana sino al limite della crisi: l'uomo apprende se stesso come procuratore di morte della pianta utile, e al tempo stesso si pone di fronte al prolungato vuoto vegetale che segue il raccolto e all'esperienza di una scomparsa che solo in minima misura l'uomo può convertire in una adeguata riapparizione[3].

[1] ἐί τις θερίζει, θερισθήσεται, οὕτως ἐάν εἰς μηχανὴν σίτον βάλλῃ [come quando si butta nel κλίβανος la farina impastata per cuocere il pane] βληθήσεται καὶ αὐτός, ἢ φυσάσας φυσαθήσεται, ἢ ὀπτήσας ἄρτον ὀπτηθήσεται.

[2] διά τοῦτο ἀπείρεσαι αὐτοῖς ἔργον ποιῆσαι. Cfr. Theod., Haer. fab. comp. I, 26: Οὐ δὴ χάριν οἱ καλούμενοι τέλειοι παρ'αὐτοῖς, οὔτε ἄρτον κλῶσιν, οὔτε λάχανον τέμνουσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ταῦτα ορῶσιν ὡς μιαιφόνοις προφανῶς ἐπαίρονται· ἐσθίουσι δὲ ὅμως τὰ τεμνόμενα καὶ τὰ κλῶμενα.
Lo stesso tema in Agost. c. Faust. V, 6: Neque enim Christus vobis praecepit ut herbam non evelletis ne homicidium perpetretis; VI, 4: Dicitis enim dolorem sentire fructum cum de arbore carpitur, sentire cum conciditur, cum teritur, cum coquitur, cum manducatur.

[3] Anche per la semina si configura un'analoga prospettiva di incertezza, come si desume dal seguente passo di Plut. (*de Is.*, 70): « ... Gli egiziani chiamano il mese della semina athyr, gli ateniesi pyanepsion, i beoti il mese di Demetra. Era l'epoca in cui essi vedevano i frutti disseccarsi e cadere dagli alberi, mentre ne seminavano altri con pena e difficoltà, grattando con le mani la terra e ammucchiandola di nuovo n e l l a m a l c e r t a s p e r a n z a che ciò che depositavano nella terra giungesse a maturità. Facevano, sotto molti rispetti, come quelli che sotterrano e piangono i loro morti ». Al che fa riscontro l'immagine di coloro che « seminano con lacrime » o di colui che « cammina piangendo quando porta la semenza » (Salmo CXXVI, 5), una immagine che riceve il suo comprensibile senso metaforico dal riferimento a un pianto rituale durante l'operazione agricola della semina: cfr. nota 2, p. 15.

Il « far passare » e il « far tornare » secondo una regola umana si vengono progressivamente restringendo, e si dilata invece la prospettiva di ciò che « passa da sè, senza e contro l'uomo ». Ma questo restringersi e questo dilatarsi significano che comincia a venir meno la stessa presenza, la stessa possibilità di *esistere* come presenza operante: in luogo di « far passare » la situazione secondo la coerenza tecnica del raccogliere la pianta utile, la stessa presenza comincia a passare immediatamente nella situazione e a perdersi in essa. Sulla linea di questo perdersi — che è un non poter mantenere la distanza rispetto all'oggetto, un restar senza margine di distacco — si ritrova l'atto del raccogliere avvertito come rischio di trapassare nella pianta raccolta, l'immediato patire con la pianta in una assoluta identità di destino, l'angoscia paralizzante che trattiene dal fare. Ora i nessi mitico-rituali che accompagnano l'operazione del raccolto nella religiosità agraria del mondo antico costituiscono altrettanti modelli tecnici che fermano il rischio di alienazione, danno inizio alla ripresa, e ridischiudono l'operazione agricola compromessa dalla crisi[1]. Noi dobbiamo ora,

(1) Ci sia qui consentita una digressione che ci sembra indispensabile a maggior chiarimento della crisi della operazione agricola del raccolto come forma storicamente determinata di ciò che abbiamo altrove illustrato come « crisi della presenza ». Il principio kantiano della unità sintetica originaria dell'appercezione, secondo cui in tanto mi posso ritrovare come una coscienza identica nella molteplicità delle rappresentazioni in quanto mi fondo come coscienza sintetica di queste stesse rappresentazioni, costituisce il punto di partenza del rischio di perdere la presenza o di « non esserci in una storia umana » (si veda in proposito il nostro lavoro *Il mondo magico*, Torino 1948, cap. II). Certamente questo fondamento della unità sintetica originaria è per Kant al riparo da qualsiasi rischio, come si desume — fra l'altro — dal seguente passo della Critica della Ragion Pura: « Il pensiero: queste rappresentazioni date nell' intuizione mi appartengono tutte, — suona lo stesso che: io le unisco in una autocoscienza o almeno posso unirvele; e sebbene esso non sia ancora la coscienza della sintesi delle rappresentazioni, ne presuppone tuttavia la possibilità: cioè io chiamo quelle rappresentazioni tutte mie rappresentazioni, solo perchè posso comprendere la loro molteplicità in una coscienza: altrimenti dovrei avere un me stesso variopinto, diverso, al pari delle rappresentazioni delle quali ho coscienza (Critica della Ragion Pura, trad. it. Gentile Lombardo Radice, vol. I, p. 131 sg.). In questo passo il « me variopinto » (cioè che diventa con ciò che passa, e che quindi si annienta in questo radicale alienarsi della propria potenza di oggettivazione) è qui assunto non già come rischio reale, ma come una conseguenza assurda che deriverebbe dal mancato riconoscimento della unità sintetica originaria dell'appercezione. Invece la tesi che forma il nerbo del secondo capitolo del *Mon-*

sulla base della documentazione precedentemente raccolta, rigenerare le fasi di questa costruzione tecnica, e comprendere il modo di suo funzionamento.

Nel caso dei cereali, il « pneuma che erra per le messi » costituisce il primo fondamentale orizzonte rappresentativo in cui l'alienazione irrelativa viene fermata, configurata e segnalata, e quindi resa suscettibile di rapporto e di ripresa. Ne risulta un modello di compromesso che per un verso accoglie il rischio di alienazione — in quanto il pneuma che erra per le messi non appartiene all'ordine umano, ma si muove già sul piano mitico —, e per un altro verso offre un modello stabile, culturalmente accreditato, di arresto dell'alienazione. Fermata sul piano mitico del « nume dei cereali », l'alienazione muta per così dire di segno, e si dischiude alla possibilità della ripresa, cioè della inclusione in una sfera di rapporti culturali definiti col mondo umano. Nel modo più trasparente il nesso fra il rischio dell'alienazione e la ripresa del modello mitico appare in una tradizione norvegese, secondo la quale « lo spirito del grano » è lo stesso mietitore mitizzato (*skurekail*) che

do magico sta appunto nell'aver interpretato come rischio esistenziale ciò che nella critica kantiana vale solo come argomento polemico. Occorre tuttavia precisare che nel corso ulteriore della riflessione, e soprattutto sotto lo stimolo di alcune obiezioni che ci sono state mosse dal Croce, il rischio della presenza si è determinato non già come possibilità di perdere l'astratta unità sintetica dell'appercezione, ma quell'unità dinamica che fonda sè stessa oltrepassando le situazioni secondo forme di coerenza culturale e che per questa plasmazione secondo valori si distacca dialetticamente dalla natura e crea la storia umana come contesto di opere della cultura. In tal guisa il rischio della presenza come rischio di una alienazione radicale comporta la catastrofe della stessa possibilità della vita culturale. Sempre nel corso ulteriore della riflessione, il rischio della presenza è apparso essenzialmente legato a determinati momenti critici dell'esistenza, nei quali sporge con particolare acutezza il conflitto fra ciò che passa secondo una regola umana e ciò che invece passa senza e contro l'uomo: un conflitto che, quando la regola umana è angusta ed è invece imponente il manifestarsi della immediatezza del divenire naturale, può travolgere la presenza e risommergerla nel cieco fondo esistenziale della natura. Il momento del raccolto nelle civiltà cerealicole del mondo antico è appunto uno di questi momenti critici storicamente determinati, che, in quanto critici, esigono difesa e protezione. La ideologia delle passioni vegetali che si innesta nelle operazioni agricole, e in quel loro momento culminante che è il raccolto, sarà qui considerata come modello protettivo di comportamento con la funzione di ridischiudere la possibilità stessa dell'opera laica, che la crisi compromette.

tutto l'anno vive immerso nel grano e che è poi catturato nell'ultimo covone[1]. D'altra parte quel trapassare nel frutto raccolto cui si riferiva Epifanio — e che si è tentati di interpretare come una gratuita immaginazione — riceve ora il suo esatto significato originario di rischio reale, che richiede riscatto.

Tuttavia l'orizzonte mitico del pneuma che erra per le messi non racchiude in sè nulla che possa far pensare ad una risoluzione della crisi. Una sacralità uniformemente diffusa per tutto il campo da mietere segnalerebbe il rischio dandogli forma e figura tradizionali, ma non gioverebbe a dischiudere l'operazione agricola del raccolto in quanto operazione economica profana, in quanto forma del lavoro umano. La passione irrelativa del mietitore si è ora data l'orizzonte culturale della passione di un nume: ma se non si trattasse che di questo, il mietere resterebbe interdetto. Si rende quindi necessario un ulteriore sviluppo tecnico: la numinosità del campo da mietere viene condensata in un unico covone — il covone rituale — il primo o l'ultimo della serie, e soltanto il mietitore che inizia o chiude la mietitura assume su di sè il rischio dell'operazione nel suo complesso. In tal modo, attraverso il « come se » tecnico di questa *sacra simulatio*, il mietere come operazione agricola viene liberato *dopo* la mietitura del primo covone rituale, o *prima* di quella dell'ultimo. Possiamo anche dire: la ὕβρις, cioè la violenta alterazione umana dell'ordine vegetale compiuta attraverso la mietitura, viene destorificata in un covone simbolico o covone della colpa, mietuto da un simbolico mietitore, che potrebbe chiamarsi « il mietitore del misfatto ». Il pianto rituale che accompagna la mietitura del primo o dell'ultimo covone ha il significato tecnico di occultare il misfatto: si piange la morte violenta del nume del grano « come se » non fosse stato l'agricoltore a procurarla, ma un altro.

Soffermiamoci sulla tecnica che assegna all'*ultimo* covone e all'*ultimo* mietitore un significato mitico-rituale. Qui l'ultimo mietitore — o legatore — assorge a operatore simbolico che concentra su di sè il rischio che altrimenti avrebbe gravato su tutti gli ope-

[1] A. V. Rantasalo, *Der Ackerbau im Volksglaube der Finnen und der Esten mit entsprechenden Gebrauchen der Germanen verglichen* (F. F. Communications, Sortalava-Helsinki, 1919-25, vol. V, p. 51.

ratori reali, paralizzando l'operazione agricola nel suo carattere di tecnica profana. Questo operatore simbolico consuma, come si è detto, il rischio di tutti: l'ultimo mietitore non solo *ha*, ma *è* l'ultimo covone, cioè il nume dei cereali che ne forma l'orizzonte mitico: egli, confonde il suo proprio destino con quello del nume, « trapassa nel covone », è ormai « immerso nel grano », secondo un rapporto di identificazione che è reso anche esteriormente sensibile mercè del legamento nel covone stesso. Quel volto umano fermato nel suo alienarsi che è « il pneuma errante per le messi » traspare ora in modo materiale dietro il velario di spighe del fantoccio animato, oppure sporge dal manto vegetale. In virtù di questa apparecchiatura tecnica destorificatrice ha luogo una mietitura « protetta »: anzi, nel caso dell'elemento agonistico che si introduce per la determinazione dell'ultimo mietitore, l'apparecchiatura tecnica in quistione consente una più rapida esecuzione del lavoro, poichè ha come conseguenza un generale affrettarsi dei mietitori al fine di non soggiacere al destino riserbato a chi falcia l'ultimo covone.

L'operatore simbolico che concentra su di sè (sul piano metastorico mitico-rituale che è il risultato della destorificazione) il rischio e la colpa della violenza recata al nume dei cereali apre la possibilità di un ulteriore sviluppo tecnico per la protezione della operazione agricola della mietitura: su di lui, infatti, è possibile esercitare la vendetta riparatrice. La formula « non io sono stato, ma un altro » ha il vantaggio tecnico di permettere l'operazione colpevole punendo però quest'altro: nel caso specifico il vantaggio è di mietere *come* se non fossero tutti i mietitori a farlo, e consente di vendicare il misfatto *come se* uno solo lo avesse perpetrato. La scelta degli operatori simbolici fra gli operatori reali della operazione agricola non costituisce però l'unica possibilità tecnica di risoluzione: le leggende di tipo Lityerses e il materiale folklorico euromediterraneo mostrano infatti come la concentrazione e lo spostamento possono orientarsi anche in altro modo. Innanzi tutto la scelta può dirigersi verso esseri viventi che a vario titolo sono implicati nella violenza arrecata al nume, e che perciò sono particolarmente adatti a figurare come strumenti di spostamento e di concentrazione simbolica della colpa, in applicazione della formula « non io sono stato, ma un altro ». Come

risulta dalle leggende di tipo Lityerses e dal materiale folklorico euromediterraneo, l'operatore può essere p. es. uno straniero che si trova a passare in prossimità del campo, e ciò perchè il passante e lo straniero si associano naturalmente nella esperienza dell'agricoltore con colui che arreca danno al campo, come traspare dall'immagine del salmista: « Perchè hai abbattuta la cinta (della vigna), sì che la manomette ognuno che si trovi a passare per la strada? »[1]. Ma l'operatore simbolico può essere anche un animale collegato con la passione vegetale, sia perchè arrecatore di guasti alla pianta durante il pascolo non controllato, sia perchè nel corso della sua utilizzazione durante i lavori agricoli esso partecipa alla violenza recata dall'uomo in quanto provocatore e regolatore del processo vegetale, presentano in entrambi i casi una predisposizione elettiva ad essere assunto come strumento simbolico di spostamento della colpa e come vittima della vendetta riparatrice. Come esempio tipico del primo caso può essere addotta la tradizionale inimicizia della vite verso il capro, inimicizia che trova il suo riflesso letterario in un epigramma di Euenus: κῆν μεν φάγῃς ἐπὶ ῥίζαν, ὅμως ἔτι καρποφορήσω / ὅσσον ἐπισπεῖσαι σοὶ, τράγε, θυομένῳ[2]

Anche il maiale può arrecare danni ai cereali durante il suo pascolo non controllato: il più la tecnica del calpestìo animale utilizzata nella semina o nella trebbiatura, associa il maiale alla passione del nume dei cereali. Kore che sparisce nel suolo con una mandra di maiali condotta da Eubuleus rappresenta infatti sul piano mitico la inumazione dei semi mediante l'irrompere della mandra sul terreno di fresco seminato, il che era un uccidere e un seppellire di cui i maiali portavano colpa, non l'uomo: in accordo con questo mito i maiali venivano, *talionis causa*, uccisi e gettati in una fossa durante le Thesmophoria. Analogamente, Osiris, Adonis e Attis uccisi dal cinghiale appartengono ierogene-

[1] Salmo LXXX, 13.

[2] Anth. Pal. IX, 75; cfr. IX, 99: « Lascivus valde-barbatus caprae maritus in vinea / vitis teneros omnes voravit ramos. / Haec autem verbum e terra locuta est: tonde, nequam, / maxillis nostrum palmitem frugiferum / radix enim firma quum sit, rursus nectar emittet, / quantum sufficit aspergi tibi, hirce, ubi immolaberis ». Su questo punto può vedersi Eisler, *op. cit.*, p. 232 nota 4.

ticamente alla stessa sfera di connessioni[1]. In tal guisa la formula *victimae numinibus per contrarietatem immolabantur* appare come uno sviluppo tecnico del tutto trasparente della formula destorificatrice riferita da Epifanio[2].

La istituzione di responsabili animali delle passioni vegetali introduce nella mietitura dei cereali una complicazione operativa che ha tuttavia la sua propria coerenza tecnica ed assolve una funzione protettiva definita. Come risulta dai dati folklorici euromediterranei precedentemente ricordati, l'operazione della mietitura assume l'andamento di una partita di caccia, cioè viene eseguita per entro un mascheramento tecnico, una *sacra simulatio*, in

1 Sulla valenza « vendetta » del sacrificio animale, che qui viene messa in evidenza senza pregiudizio delle altre valenze che appartengono alla complessa ierogenesi del sacrificio nelle civiltà del mondo antico, si veda Liungman, *op. cit.* p. 268 sg. Per la semina mediante calpestio di mandre di maiali come tecnica agricola egiziana vedi Erman-Ranke, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1923, p. 517. L'Eisler, *op. cit.*, p. 249 sg., pone in rilievo come nelle Buphonia la istituzione di responsabili animali delle passioni vegetali si combina con lo spostamento su oggetti materiali della responsabilità umana della passione animale. Il rituale delle Buphonia è noto: viene deposto dell'orzo consacrato sull'altare di Zeus, e sono quindi avviati verso l'altare alcuni tori sazi, e che quindi non dovrebbero avere nessuno stimolo davanti al cereale. Il toro che divora l'orzo è ucciso dal sacerdote, che successivamente fugge appena compiuto l'atto, come farebbe un assassino. L'arconte basileo apre quindi un giudizio cerimoniale per il misfatto della uccisione del toro, giudizio che coinvolge tutti i partecipanti al sacrificio. Gli idrofori spostano la colpa sul fabbro che ha affilato l'accetta, e infine l'accetta utilizzata nel sacrificio è riconosciuta colpevole e gettata in mare: solo ora i partecipanti possono cibarsi delle carni del toro, e a conclusione è simulata la resurrezione della bestia immolata, ricucendo la sua pelle dopo averla imbottita di fieno, e aggiogando il simulacro all'aratro. La concezione di colpe e delitti di animali conduceva in Grecia alla celebrazione di regolari processi giudiziari contro di essi (Arist. *Cost. Ath.* 57; Plat. *Leggi IX*, 873 e). Archil. fr. 84 dice di Zeus: σοὶ δὲ θηρίων ὕβρις τε καὶ δίκη μέλει. Sulla quistione della ὕβρις e dei misfatti degli animali e sui processi criminali istituiti contro di essi è da vedere Eisler, *op. cit.*, 249 nota 5 e 296 sg., dove si ricorda anche la polemica cristiana (Gregorio Nisseno) che ha fondato la nostra concezione sulla irresponsabilità morale e sulla incolpevolezza giuridica del mondo animale.

2 Com'è noto la identificazione dell'ultimo covone con l'animale dei cereali è ricondotta dal Frazer (*Spirits of the Corn and the Wild*, I, p. 304 sg.) alla associazione reale fra il campo di messi e gli animali che un tempo, quando i campi erano senza difese, liberamente vi erravano. La identificazione è ricon-

cui tutto accade come se non si trattasse di mietere, ma di dare la caccia all'animale connesso con la passione dei cereali: da questo mascheramento risulta una efficacia protettiva sull'operazione stessa, che intanto, attraverso la mediazione di questa *pia fraus* risulta liberata dai rischi di crisi irrelativa che la minaccerebbero se fosse integralmente riconosciuta nella sua realtà storica. D'altra parte questa *simulatio* si combina con l'altra del « covone della colpa » mietuto dal « mietitore del misfatto »: appunto per questo l'ultimo mietitore che miete l'ultimo covone non soltanto *ha* l'animale dei cereali, ma « lo diventa », in una identificazione di colpe e di destini che può giungere sino al punto di imitare, come abbiamo visto, il comportamento dell'animale mitico. Qui i rapporti precedentemente studiati si riproducono esattamente anche nella tecnica dei responsabili simbolici animali, ma con la differenza che l'inserzione dell'animale fra mietitore e nume ucciso offre l'opportunità di spostare sull'animale stesso le forme più radicali della vendetta riparatrice, cioè l'uccisione.

La istituzione di responsabili animali della passione vegetale si

dotta anche, dallo studioso inglese, al fatto che determinati animaletti, progressivamente scacciati dal loro nascondiglio vegetale via via che i mietitori avanzavano, saltavano fuori e fuggivano via dall'estremo nascondiglio dell'ultimo covone allorchè anche questo veniva mietuto. Lasciamo al lettore giudicare la credibilità di questo rapporto e la sua pertinenza ai dati della documentazione. Ma, a parte ciò, è qui da mettere in rilievo che una spiegazione del genere in realtà non spiega nulla, poichè riposa in ultima istanza sul presupposto che per l'uomo primitivo « the simple appearance of an animal or bird among the corn is probably enough to suggest a mysterious link between the creature and the corn »: ora questo *mysterious link* ha tutta l'aria di restare un mistero non solo per 'l'uomo primitivo' ma anche per noi, un mistero sul quale sembra indiscreto volerne sapere qualcosa di più, tranne che si tratta della solita stolidezza originaria dell'uomo primitivo, o tutt'al più di una stolidezza che ha certe sue banali leggi associative che presiedettero alla incredibile catena di equivoci e di qui-pro-quo. Abbiamo voluto ricordare questo punto non tanto per dar prova di una critica sin troppa facile verso un autore che ha reso così segnalati servigi alla scienza, quanto piuttosto per misurare la distanza che separa l'esigenza ierogenetica da quella che conduce soltanto alla catalogazione del materiale: il Frazer dedica infatti circa trenta pagine alla esposizione dei dati relativi all'animale dei cereali, ma una sola — e quasi di contraggenio — al problema ierogenetico, col bel risultato che si è visto: come se, dal punto di vista del « capire », non si trattasse proprio del problema fondamentale.

intravede anche in livelli molto avanzati e complessi dello sviluppo ierogenetico delle antiche civiltà religiose, come p. es. nel dramma egiziano della incoronazione contenuto nel papiro drammatico del Ramesseo. Senza dubbio il cosiddetto dramma egiziano dell'incoronazione appare dominato da valenze politiche specifiche, come la stabilità e la continuità del potere statale nel momento critico della successione: il dramma infatti ripete ritualmente il mito di una successione esemplare o metastorica, in cui Osiride muore di morte violenta ad opera di Set, Oro e Set contendono fra di loro per la successione, ed infine Oro diverrà il nuovo re: più esattamente il rito, la passione metastorica del re Osiride che muore e risorge in Oro, il quale non appare tanto come il nuovo re quanto piuttosto come lo stesso vecchio re che nel suo legittimo successore ha vinto la morte. Tuttavia la passione di Osiride come re divino è ricalcata sui momenti della passione di Osiride come nume dei cereali, e presenta quindi una valanga agraria che rinvia ai corrispondenti momenti della passione vegetal nl corso dei lavori agricoli del raccolto e della trebbiatura. Riportiamo qui la scena della treggiatura dell'orzo, avvalendoci della traduzione e del commento del Sethe e di alcune risoluzioni esplicative delle didascalie secondo la interpretazione del Gaster:

(*Capri ed asini irrompono nell'aia per trebbiare l'orzo mediante calpestio*).

ORO (*rivolto al seguito di Set*): « Non battete mio padre! »

(*Osiride viene battuto. Il nume è smembrato. Oro batte a sua volta coloro che battono Osiride, scacciando a colpi di frusta gli animali che calpestano l'orzo sull'aia*).

ORO (*rivolto ad Osiride, cioè all'orzo che lo rappresenta*): « Ecco, guarda, io batto coloro che ti hanno battuto ».

(*L'orzo trebbiato viene caricato sul dorso di muli per essere avviato al granaio: sul piano mitico ciò significa che Osiride è portato via dal seguito di Set*).

ORO (*rivolto ad Osiride*): « Il veleno di Set non sarà più sparso su di te! »[1].

1 K. SETHE, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, Leipzig 1928, pp. 134 sgg.; Th. Gaster, *Thespis*. Ritual, myth and drama in the ancient near east, New York 1950, p. 388 sg., cfr. p. 52 sg.

La scena, com'è evidente, rappresenta una duplicità di valenze: in un'unica azione drammatica e per entro uno stesso simbolo mitico viene rappresentata la passione del re divino e quella vegetale del nume dei cereali. Ora se consideriamo la scena nella sua valenza più propriamente agraria, si presenta innanzi tutto il parallelo fra il mietere come s m e m b r a r e D e m e t r a e il trebbiare come s m e m b r a r e O s i r i d e: in entrambi i casi l'operazione agricola riceve orizzonte mitico nella rappresentazione di una violenza recata al nume. In particolare nella scena della trebbiatura dell'orzo del papiro drammatico del Ramesseo il trebbiare viene mascherato (o «destorificato») attraverso un «come se» tecnico-religioso: la trebbiatura dell'orzo è la passione di Osiride, tuttavia coloro che recano violenza al nume non sono gli uomini, ma gli animali (sul piano mitico: il seguito di Set) utilizzati nella tecnica della trebbiatura mediante calpestìo animale: questi operatori simbolici, su cui è stata spostata la colpa, vengono a lor volta puniti dal vendicatore Oro, che esibisce a Osiride la propria azione riparatrice: « Ecco, guarda: io batto coloro che ti hanno battuto ».

Lino ucciso dalle frecce di Apollo o sbranato dai cani accenna ad un'altra forma della istituzione di responsabili simbolici della passione vegetale al fine di occultare la storicità della operazione agricola eseguita: si tratta dello spostamento della colpa sull'orizzonte mitico della siccità e della torrida estate, che è appunto l'epoca in cui si esegue la mietitura. Secondo lo Eisler la festa ἀρνέις - durante la quale si uccidevano i cani per vendicare Lino - sarebbe da mettere in rapporto con la espressione φόνους ἀρνεῖσθαι = denegare misfatti (Eur. *Jon.* 1026), e avrebbe quindi il significato di un rituale di denegazione del misfatto umano del raccolto, riversandone tutta la colpa sull'ardore del sole durante i giorni del cane, e uccidendo i cani per vendetta di riparazione[1]. Un analogo rapporto è forse rintracciabile nel poema Cananeo di Ba'al. Lo sfondo esistenziale di questo poema è l'anno agricolo siro-palestinese, caratterizzato da due stagioni fondamentali, quella piovosa dalla fine di settembre al principio di maggio e quella

[1] Eisler, *op. cit.*, p. 255 nota 3.

secca dal principio di maggio alla fine di settembre. Il pericolo per l'agricoltura e per le messi è dunque rappresentato dalle pioggie eccessive e fuori tempo o della siccità prolungata, come anche dal rapido sciogliersi primaverile delle nevi montane seguite dal rovinoso ingrossarsi dei fiumi[1]. Il poema di Ba'al rispecchia sul piano mitico l'ordine drammatico delle relative forze cosmiche: Ba'al è l'orizzonte mitico della giusta pioggia nella stagione che le spetta, e si presenta pertanto come un nume con nette valenze meteoriche; Yam è il nume delle acque terrestri e sotterranee e del mare aperto; Môt è il nume della temibile estate, della siccità inaridente, degli inferi e della morte: la irrigazione come potenza umana di controllare la sfera delle acque terrestri ha il suo orizzonte mitico in Asthar, che però non ha sovranità su nessun periodo dell'anno, e di cui il poema narra come El abbia respinto ogni pretesa, ribadendone lo stato di minorità[2]. Nel quadro di questo dramma dell'ordine cosmico trova posto « il più antico esempio di rituale agrario dell'ultimo covone »[3], la uccisione di Môt da parte di 'Anat: « Essa afferma il divino Môt, con la falce lo miete, con un vaglio lo vaglia, nel fuoco lo brucia, in una macina lo macina, sui campi lo disperde affinchè gli uccelli possano divorarne i suoi resti... ». La interpretazione di questo episodio ha dato origine ad una controversia tra gli studiosi poichè per un verso Môt appare nel corso del poema come l'orizzonte mitico della siccità distruttrice e mortifera, e per un altro verso nell'episodio in quistione esso subisce i momenti della passione del grano, quasi che si trattasse dello stesso nume dei cereali[4]. La controversia però potrebbe essere risolta se la uccisione di Môt nel poema di Ba'al fosse interpretata come un sacrificio di vendetta eseguito su un operatore simbolico (il nume della siccità) della mietitura o della trebbiatura, allo stesso modo come nella scena della trebbiatura del grano nel papiro drammatico del ramesseo la colpa è spostata sugli animali che recano violenza ad Osiris, eseguendo su di essi la vendetta riparatrice.

1 Dalman, *op. cit.*, I, 2, p. 307.
2 Gaster, *op. cit.*, pp. 115-129.
3 Cfr. nota a p. 18 n. 1.
4 Per lo stato della quistione cfr. Gaster, *op. cit.*, p. 124.

La istituzione di responsabili animali delle passioni vegetali come tecnica di destorificazione del raccolto al fine di liberare l'operazione agricola dal rischio di una irrelativa crisi paralizzatrice trova interessanti applicazioni nella vendemmia. La tradizione ci ha conservato notizia di una festa attica della vendemmia chiamata Askolia (la festa dell'otre), durante la quale si saltellava a gara con un piede solo su un otre rigonfio di aria, deridendo chi cadeva[1]. La danza appare anche in altre feste (Choe e Aiora), e diventò più tardi una danza intorno all'otre. La tradizione accenna concordemente come *aition* della costumanza alla punizione di un misfatto animale: il capro aveva brucato la vite e perciò fu ucciso, e successivamente sulla sua pelle rigonfia d'aria tramutata in otre veniva eseguita la danza[2]. La vicenda è messa anche in connessione con la leggenda del vignaiuolo Icario, eponimo del demos di Icaria e diffusore della coltivazione della vite avuta in dono da Dioniso, così come Trittolemo diffuse la coltivazione dei cereali insegnatagli da Demetra: avendo il capro brucato la vite e danneggiato la vigna Icario per ira lo uccise, inducendo i suoi compagni a danzare intorno alla pelle rigonfia a modo di otre[3]. Ora lo Eisler mise in rilievo come questa danza che la tradizione ci ha tramandato come una rappresentazione a carattere meramente agonistico, si collegava in origine a un reale processo di lavorazione del vino. Dal semplice calpestio nel tino si otteneva il *mustum lixivum,* ma un vino più ricco di feccia e di acido tannico era prodotto nell'età ellenistica col torchio a vite, e precedentemente mediante l'ammostatoio a rullo: una forma ancora più antica di ammostatoio constava di un sacco di materia permeabile che veniva riempito di mosto e sottoposto a torsione mediante rami a forchetta. A sua volta l'ammostatoio a sacco permeabile sarebbe stato preceduto da una pelle di capro, di cui se ne spremeva il contenuto, mediante calpestio. In tal modo l'operazione tecnica dell'ammostare sarebbe stata ideologicamente inclusa in una tipica

[1] Schol. Aristoph. Plut. 1129, Suda s. v.

[2] Verg. *Georg.* II 381 sgg.; Porph. *de abst.* III 10.

[3] Erathost. *ap. Hyg. astr.* III 4. Su Icario vedi in particolare Nilsson, *Die Anthesterien und die Aiora* in « Eranos Jahrbuch », XV (1915), ristamp. in « Opuscola Selecta », Lund 1951, p. 161.

forma di destorificazione: la colpa della violenza arrecata al nume della vite per effetto del calpestio della pigiatura veniva « occultata » o « mascherata » in una vicenda esemplare in cui il vignaiuolo Icario si vendicava del misfatto del capro che aveva brucato la vite; ma intanto, attraverso questo « come se » protettivo, la operazione dell'ammostare era eseguita[1]. Lo Eisler avanza inoltre l'ipotesi che anche il capro sacrificato sarebbe stato a sua volta lamentato, e che il tanto discusso nome di τραγῳδία « sarà derivato dal fatto che durante la festa del raccolto i cori lamentavano a gara la passione del capro sacrificato, e successivamente dato al vincitore come premio di questo agone poetico-musicale-orchestico »[2]. Sempre in questo quadro lo Eisler interpreta i vendemmiatori mascherati come rappresentazioni drammatiche della stessa esigenza di spostare su responsabili animali la ὕβρις del raccolto: *sacra simulatio* in virtù della quale la umana vendemmia era eseguita « come se » fosse un brucare di capri o di altri animali dannosi alla vite[3].

Nella esposizione dei dati folklorici euromediterranei è stato precedentemente messo in rilievo come l'ultimo covone fosse caratterizzato da una spiccata ambivalenza: per un verso esso vale come simbolo di agonia e di morte, per un altro verso esso manifesta il significato di una forza permanente che anticipa e garantisce il

1 Eisler, *op. cit.*, p. 264 sgg., p. 276.

2 *Op. cit.*, p. 276.

3 *Op. cit.*, p. 252. Lo Eisler tenta di interpretare come rituali di denegazione le leggende di Erigone (p. 276) e di Orfeo ucciso con arnesi agricoli (p. 242 sg.; cfr. p. 343: L'uccisione o anche il maltrattamento della vittima umana con tali arnesi è da considerare « come un puro e semplice rito di compensazione esercitato sul preteso colpevole... rito di compensazione mediante il quale il contadino vuole stornare da sè l'ira della segale, del lino e simili »). Lo Eisler accenna inoltre ad un'altra forma di denegazione e di spostamento della colpa della violenza recata al nume della vegetazione mediante le operazioni agricole: « nei diversi tentativi di denegare e rimuovere i περὶ τροφῆς ἀδικήματα e di discolparsi da essi, appare particolarmente ovvia la scusa che il misfatto del maltrattamento e dello sbranamento del nume sia stato commesso in stato di ebbrezza o di licantropia, e che perciò coloro che avevano effettuato il raccolto in condizioni reali o pretese di ebrietà non potevano essere dichiarati responsabili » (p. 334 sgg. a proposito della leggenda di Licurgo). Queste e altre suggestioni dello Eisler meriterebbero un'analisi particolareggiata, e un ulteriore verifica: che però noi qui ci troviamo di fronte a un criterio ermeneutico fecondo di risultati, non par dubbio.

nuovo raccolto, o di una forza da rianimare e da rigenerare, e che di fatto viene ritualmente rianimata e rigenerata (p. es. mediante l'aspersione con acqua e simili). Qui noi siamo di fronte ad una nuova tecnica di destorificazione, di natura diversa da quella che si ispira alla formula di Epifanio, e alla scelta degli operatori simbolici su cui esercitare la vendetta riparatrice. Orizzonte mitico delle specie vegetali economicamente utili, ideologia del covone rituale nel quale si concentar la morte violenta del nume, spostamento della colpa e riparazione non esercitano una diretta efficacia destorificatrice su uno degli aspetti critici fondamentali della operazione agricola del raccolto, cioè sul grande vuoto vegetale che il raccogliere lascia dietro di sè e che si protrarrà — esposto a tutti gli incidenti e le incertezze della storia agricola — sino alla nuova germinazione e al nuovo raccolto. La destorificazione protettrice del raccolto non si esaurisce pertanto nelle varie forme del « non sono stato io », poichè chiunque sia stato l'operatore del misfatto e quale che sia la vendetta riparatrice, resta comunque il fatto della protratta scomparsa del bene vegetale, cioè una prospettiva storica ed esistenziale il cui pieno riconoscimento rischia ancora una volta di sommergere nella amplissima sfera delle sue possibilità avverse all'uomo il modestissimo orizzonte operativo che cade sotto il controllo umano. Alle tecniche di occultamento delle responsabilità umane (operare « come se » non fosse l'uomo ad operare) si innestano pertanto quelle indirizzate a cancellare o a variamente attenuare il vuoto vegetale che si manifesta con l'appropriazione e l'avvio alla consumazione del bene economico vegetale. Si tratta cioè di operare « come se » il risultato dell'opera fosse apparente, e il non essere che si manifesta fosse, sul piano metastorico, « già » reintegrato nell'essere. Su questo piano metastorico di comodo il nuovo ciclo esistenziale che dovrà essere percorso è « già » stato percorso in modo esemplare: in questa prospettiva il covone rituale muta di segno, diventa il simbolo di una permanenza o di un ritorno: il sacrificio di vendetta si tramuta in sacrificio di rinnovamento[1] ed il pianto in giubilo: quel giubilo

[1] Quando il Liungman, *op. cit.* p. 189, osserva che « in Fenicia e in Egitto non si è avuta esatta coscienza se si trattava di un sacrificio per rinnovare la forza del nume della vegetazione, o di un sacrificio di vendetta per vendicare

che suggerì al salmista l'immagine di coloro che seminano nelle lacrime e raccolgono nella gioia. In luogo del raccogliere come iniziativa umana integralmente riconosciuta sta ora il grande tema protettivo del raccogliere come iterazione di una vicenda di numi in cui tutto è già accaduto secondo un modello che reintegra tutte le violenze, cancella tutte le morti, risolve tutti gli incidenti, e che sul piano metastorico realizza quella pianificazione umana del reale che occulta il breve respiro della reale potenza pianificatrice e ordinatrice del lavoro umano. Intanto, per entro questo regime di protezione destorificatrice, le spighe cadono sotto la falce per l'umana fatica degli uomini, e si ridischiude di fatto quella coerenza tecnica della corrispondente operazione agricola che altrimenti sarebbe esposta, nelle condizioni storiche date, al naufragio.

* * *

Abbiamo sin qui esaminato, nei limiti della presente ricerca, soltanto alcune forme elementari di destorificazione che nel mondo antico legano il tema delle passioni vegetali al momento critico del raccolto. Naturalmente, come abbiamo già detto, il vasto processo ierogenetico che affonda una delle sue radici esistenziali in questo episodio culminante dell'anno agricolo delle antiche civiltà cerealicole conosce altre forme di destorificazione, con un intreccio sempre più complesso di valenze e con sempre più qualificate differenziazioni culturali. Così per es. il re come operatore simbolico del raccolto (nei relitti folklorici: il padrone, il fattore, la fattoressa) introduce nel processo ierogenetico una valenza completamente nuova, e addirittura un momento critico non più a carattere economico-agricolo, ma politico, connesso alla autorità e alla stabilità del potere regio, alla esigenza di predominio nella sfera degli alimenti e alle sporgenze storiche che si denunziano

l'assassinio del nume stesso », sembra attribuire ad una sorta di confusione fra disparate e gratuite immaginazioni ciò che in realtà, nella presente ricostruzione ierogenetica, si manifesta come sviluppo di una stessa coerenza tecnica con diverse valenze protettive.

con l'invecchiarsi del re e con la crisi della successione alla sua morte[1]. Analogamente potrebbero entrare in considerazione i rapporti fra i rituali agrari e culto dei morti, e in particolare le reciproche influenze fra lamento funebre per persone storiche, per gli eroi e per i re, e il lamento funebre connesso con le passioni vegetali. Ma se prescindiamo da questi complessi sviluppi ierogenetici, e se vogliamo ricapitolare i risultati raggiunti nei limiti della presente ricerca, possiamo concludere che è stato individuato un momento germinale dell'antica religiosità agraria al quale dal punto di vista ierogenetico non si è finora dato il dovuto rilievo. In tale momento germinale l'aspetto « morte » quale stimolo culturale non si manifesta come generica polarità tra sonno invernale e conseguente risveglio primaverile, ma come « vuoto » vegetale che segue il raccolto, e che nel raccolto tocca il suo vertice perchè qui l'uomo accede al suo destino culturale di procuratore di morte del divenire naturale, e al tempo stesso si pone davanti alla prospettiva di un possibile annientamento della cultura umana nel *cieco morire* naturale. E ancora: proprio con questo momento germinale dell'antica religiosità agraria è la morte stessa che *comincia,* apparendo all'orizzonte culturale nella concretezza di un momento critico fondamentale e nel decisivo impegno di oltrepassarlo. « Ahi Lino, origine della morte, dicono i barbari, ahi

[1] Probabilmente la discendenza regia di Lityerses, Maneros e Bormos (cfr. p. 10 sgg.) è da interpretare come un tardo riflesso letterario nel nesso religioso fra passione regale e passione vegetale. D'altra parte in Poll. IV 54 si ritrova anche una versione in cui si tratta di una semplice gara fra mietitori. Quanto a Bormos, una versione della leggenda (Athen. XIV 620 a) parla di un uomo benestante (πλούσιος) a cui spettava il compito di sorvegliare il raccolto: il che stabilisce un parallelo con quei dati folklorici euromediterranei in cui il padrone o il fattore o la fattoressa assumono su di sè la passione del grano in occasione del rituale ultimo covone della mietitura o della trebbiatura. Per il re come operatore simbolico del raccolto nel mondo antico si pensi alla festa in onore del dio Min, in cui un fascio di spighe viene ritualmente tagliato dal re ed offerto quindi al dio. Il Moret ritiene che la festa fosse in origine « un dramma sacro, un mistero della uccisione dello spirito del grano e della fecondità, sotto la specie del covone e del toro » (Moret, *La mise à mort du dieu en Egypte,* Paris 1927, p. 23), e che solo con la XIX dinastia assunse il carattere un rituale per la conferma e il rinnovamento del potere regio. Cfr. però le obiezioni J. Vandier, *La religion égyptienne,* 1949, p. 202 sg.

ahi, a modo asiatico »[1]: cioè la morte violenta di Lino durante il raccolto introduce la morte nel mondo, la rivela agli occhi degli uomini.

Senza dubbio il conflitto fra ciò che deve passare secondo una regola umana e ciò che passa da sè, senza e contro l'uomo, vulnera — ma al tempo stesso c o n d i z i o n a — ogni forma storica di cultura: tuttavia il modo di questo conflitto che nella presente ricerca è stato analizzato ha un orizzonte storico ben definito, poichè risale alle origini dell'agricoltura e appartiene in pieno alla religiosità agraria del mondo antico, per entrare col Cristianesimo in una crisi decisiva. In polemica col culto di Attis e col pianto rituale che accompagna le operazioni agricole, Firmico Materno contrappone ai *figmenta* dei πάθη τῶν καρπῶν la *simplicitas* dell'ordine naturale e della fatica umana, ed innalza il pieno riconoscimento di questa *simplicitas* a nuovo costume di vita e a nuova esperienza religiosa: « Novit agricola quando terram aratro demoveat, novit quando sulcis frumenta committat, novit quando muturatas solis ardoribus colligit segetes, novit quando tostas terat fruges: haec est phisica ratio, haec sunt vera sacrificia, quae ab sanae mentis hominibus annuo labore complentur: hanc simplicitatem divinitas quaerit, ut homines in colligendis fructibus ordinatis temporis legibus serviant. Cur huic ordini miserae mortis figmenta quaesita sunt? Cur celatis lacrimis quod celari non debuit? »[2]. Allo stesso modo Gregorio di Nissa libera gli animali dai loro « misfatti » e li proclama incolpevoli[3]. Tuttavia la passione di Cristo e dei suoi confessori assunse in sè, trasfigurandolo nel suo valore religioso, il tema pagano della passione vegetale. A parte il pane eucaristico, il rapporto fra passione e destino del grano si mantenne a lungo ancora così stretto che nel *paternoster* medio alto-tedesco di Johannes von Krolewitz (sec. XIII) si dice di Cristo che fu « seminato » dal creatore, « germogliò », « venne a maturazione », « fu mietuto », « legato in un covone » (*gebunden als man ein Garben tut*), « trasportato nell'aia », « trebbiato », « va-

[1] Eur. *Or.* 1395.
[2] Firm. Mat. *De err. prof. rel.*, 2, 8.
[3] Eisler, *op. cit.*, p. 396 sg. cfr. p. 249 nota 5.

gliato », « macinato », « chiuso in un forno », e infine dopo tre giorni « tratto fuori » e « mangiato » come pane[1]. Il tema delle passioni vegetali, non ancora cristianamente riplasmato ma conservato nei suoi originari *figmenta,* restava poi tenacemente nelle campagne, anche se ridotto ad angusti limiti di produttività religiosa ed ormai tagliato fuori dall'imponente processo di circolazione culturale che aveva caratterizzato la sua complessa vicenda ierogenetica nel mondo antico. La stessa augusta passione di Cristo tornava a ricadere, durante i lavori agricoli, nella sfera di quella *gerbe de la passion* su cui di tanto si era sollevata. Ancora al principio del nostro secolo una contadina neogreca poteva dire della Pasqua: « Sono in ansia perchè se domani Cristo non risorge, noi quest'anno non avremo grano »[2].

ERNESTO DE MARTINO

[1] *Op. cit.* p. 239 dove sono riportati alcuni passi relativi a passioni di martiri cristiani espresse nei termini della passione del grano. Per la passione di Cristo rappresentata come grappolo spiccato dal tralcio e spremuto nel torchio cfr. *op. cit.*, p. 211 sg., tavole XV (fig. 101) e XVI (fig. 102).

[2] J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion,* Cambridge 1910, p. 573.

CULTI PROFETICI POLINESIANI

Da quando, con i primi decenni del secolo scorso, le grandi congregazioni Missionarie britanniche e francesi diedero inizio ai loro tentativi di cristianizzare le popolazioni oceaniche, in Polinesia furono poste le premesse all'insorgere di nuove formazioni religiose pagano-cristiane, che nacquero dopo un certo periodo. Come altri ha ben ravvisato, una fase d'incubazione precede infatti per naturale processo la nascita dei culti di liberazione[1]. Solo allorquando all'opera Missionaria si aggiunsero le annessioni e le conquiste territoriali ad opera dei Governi occidentali[2], la resistenza indigena assunse forme concrete religiose e politiche: soltanto allora maturarono i culti di liberazione, che alla resistenza culturale, politica e militare dei Nativi fornirono il proprio contenuto religioso. Nei culti profetici polinesiani si esprime, attraverso forme peculiari legate alla tradizione locale, l'esigenza vitale di libertà propria dei popoli indigeni. La loro prima caratteristica è il ricco contenuto politico: in ragione della sviluppata classe guerriera[3] dei Polinesiani — assai meno marcata, o mancante tra i Melanesiani stante la loro più omogenea struttura sociale —, i culti profetici polinesiani ispirarono ed accompagnarono lotte cruente e tenaci combattute contro i Bianchi spogliatori di terre, contro gli eserciti inglesi tutori del governo coloniale, contro i capi locali affiliati ai Missionari e ai governi. Allora i Missionari ed il Cristianesimo assunsero nell'opinione degli indigeni il valore

[1] W. E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia*, Wiesbaden 1955, p. 243.

[2] Cfr. Ch. A. Julien, *Histoire de l'Océanie*, Paris 1951, pp. 78 sgg., 83 sgg.; A. A. Koskinen, *Missionary influence as a political factor in the Pacific Islands*, Helsinki 1953, pp. 222-224.

[3] Lo sviluppo della classe guerriera coincide ,come è visibile per gli Arioi di Tahiti, con lo sviluppo dell'aristocrazia. Gli Arioi sono nobili guerrieri (W. E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia*, p. 139): classe guerriera s'identifica con classe aristocratica.

di espressione politica — non più religiosa — della civiltà bianca; Missionari e religione cristiana restarono coinvolti nella generale ostilità degli aborigeni ad ogni manifestazione di civiltà occidentale colonialista.

La fisionomia dei culti profetici polinesiani si adegua intieramente alla locale civiltà religiosa tradizionale: il loro contenuto rituale e ideologico va storicamente interpretato e studiato in rapporto al sostrato culturale indigeno da un canto e, d'altro canto, al particolare carattere dell'urto culturale subito dai Nativi con l'Occidente. Di quest'ultimo uno dei tratti salenti è costituito proprio dalla decisa, attiva volontà dei « colonizzatori » d'impadronirsi delle terre a incremento dei propri impianti agricoli e di allevamento. Diremo subito che nell'ambito religioso la nota più rilevante del contatto euro-polinesiano è rappresentata dal tentativo, spontaneamente determinatosi nella coscienza religiosa indigena, più o meno agevolato dai Missionari, d'innestare la teologia cristiana sul tronco della già esistente teologia locale pagana, con sostituzione dei nomi divini cristiani ai nomi pagani, con accettazione spontanea di alcuni temi dottrinali e teologici del Giudaismo e del Cristianesimo. Aggiungeremo che i temi Giudaico-Cristiani spontaneamente accettati e incorporati dagli aborigeni erano precisamente quelli che rispecchiavano alcune immediate e vitali esigenze della loro cultura.

Tale spontaneo innesto già di per sè comportava un legame con la mitologia, il culto e soprattutto con la coscienza religiosa pagana.

La civiltà delle Figi unisce elementi melanesiani con altri nettamente polinesiani: essa ha fiorito in una zona marginale di scambi tra l'una e l'altra cultura: risente pertanto dell'una e dell'altra influenza, nè solamente nella struttura economico-sociale, ma anche nel mondo religioso. L'agricoltura delle Figi presenta caratteri polinesiani nell'impiego della terrazzatura con irrigazione del taro[1]. Non a caso nelle Figi la gerarchia sociale è assai mar-

[1] A. M. Hocart, citato in W. J. Perry, *The geographical distribution of terraced cultivation and irrigation*, Mem. Proceed. Manchester Liter. and Philosoph. Soc. 60, 1915-16, pp. 16-17; Hocart, citato in W. H. Rivers, *Psychology and ethnology*, London 1926, pp. 282-3.

cata, con una aristocrazia particolarmente sviluppata e una regalità divina del genere tipico delle società polinesiane[1]. Si ritrova in ciò un'ulteriore manifestazione dello speciale rapporto storico-culturale che — come è stato riconosciuto[2] — intercede tra il processo di gerarchizzazione sociale e l'impiego di tecniche produttive (irrigazione, terrazzatura ecc.) offrenti notevole sovraprodotto annuale.

Nelle isole Figi, assai prima della profezia annunciata da Kelevi Nawai[3] nel 1942 a Kadavu Levu, con i suoi richiami a Gesù e con la promessa d'immortalità per i seguaci, era sorto fin dal 1885 il culto *Tuka* (ossia dell'Immortalità) ad opera del profeta Ndungumoi. Costui proclamava d'aver ricevuto una rivelazione dagli antenati defunti e vantavasi di conferire ai fedeli l'immortalità (*tuka*), in virtù d'una cert'acqua che egli portava con sè in una bottiglia[4]. Il profeta offriva il modello d'una vita libertina, vivendo con fanciulle prescelte (lo imitò più tardi il profeta Kelevi Nawai). Egli ripristinò, contro l'insegnamento cristiano, le antiche pratiche pagane già abbandonate da circa vent'anni, compreso il cannibalismo rituale. Pratiche cannibalistiche furono infatti compiute sui nemici uccisi nel corso del conflitto seguito tra adepti del culto e Bianchi: in realtà una vera rivolta armata era tenuta dietro alla predicazione profetica, che annunciava il rinnovamento imminente del mondo e l'espulsione degli Inglesi[5]. La rivolta venne presto domata dalle forze governative. Nella profezia di Ndungumoi v'era un elemento significativo tra gli altri già visti: egli identificava con Cristo o con Geova l'antica divinità centrale del culto figiano, Degei (Ndegei). O che Degei fosse proclamato padre dei due divini gemelli identificati con Geova e rispettivamente

[1] A. M. Hocart, *Caste*, London 1950, pp. 80 sgg., 102. Per gli influssi polinesiani nelle Figi, cfr. A. M. Hocart, *Myths in making*, Folklore 33, 1922, p. 62.

[2] M. J. Herskovits, *Economic anthropology*, N. York 1942, 412-5; V. Lanternari, *L'offerta primiziale in etnologia*, Riv. di Antropologia 1956, parr. 3 b 6 b, 8.

[3] Cfr. V. Lanternari, *Origini storiche dei culti profetici melanesiani*, S.M. S.R. 1956, 52-3.

[4] B. Thomson, *The Fijians*, London 1908, p. 141; A. B. Brewster, *The hill tribes of Fiji*, London 1922, 240-6.

[5] B. Thomson, *op. cit.*, pp. 144-5.

Gesù[1], o che egli in persona fosse inteso tutt'una cosa con il Dio cristiano e giudaico[2], il processo di innesto della nuova teologia predicata dalle Missioni sulla teologia pagana risulta evidente. Ecco come nella logica indigena si sarebbe svolto, secondo una fonte, il processo d'identicazione: Degei è (come la tradizione voleva) il dio vero: nella Bibbia il vero Dio è Geova: dunque Geova è Degei[3]. Il processo risultava agevolato in quanto Degei (= colui che osserva), dio supremo di Figi, era — come Geova — creatore del mondo, delle piante e degli uomini nonchè autore — come Geova — del diluvio. S'incorporava in un serpente e viveva entro una grotta montana[4]. I temi mitici comuni facilitavano l'assimilazione di Degei con Geova (creatore, dio della montagna) ancora più che con Gesù. Del resto la propensione degli aborigeni verso l'Antico Testamento è comune ad altri culti profetici polinesiani che ci accingiamo a esaminare: basti ora in proposito dire che la propensione alla religione di Geova va di pari passo con l'ostilità contro la religione di Cristo, in quanto manifestazione attuale della politica religiosa e governativa degli « stranieri ».

Nel culto Tuka si predicava un immimente ritorno dei morti. I divini gemelli di Degei (così si diceva) erano un tempo andati via dal paese ed erano giunti alla terra dei bianchi. Quivi, poichè il loro vero nome era ignoto a costoro, essi furono erroneamente chiamati Geova e Gesù. Ora i due gemelli erano in procinto di fare ritorno e con loro sarebbero pure tornati tutti i morti, apportatori dell'èra di felicità per gli indigeni[5].

La fusione del tema del ritorno dei morti con il tema del Dio giudaico-cristiano (Gesù o Geova) identificato con il dio tradizionale pagano segna precisamente la doppia e composita natura del culto profetico Tuka. Fa parte della tematica propria del profetismo melanesiano il motivo del ritorno collettivo dei morti; rientra nella tematica del profetismo polinesiano il motivo del grande Dio biblico-pagano.

Come il culto di Degei coesisteva a Figi con il culto Nanga

[1] B. Thomson, *op. cit.*, 142.
[2] J. Waterhouse, *The king and people of Fiji*, London 1866, p. 303.
[3] J. Waterhouse, *l. c.*
[4] J. Waterhouse, *op. cit.*, 356.
[5] B. Thomson, *op. cit.*, 141, 142.

e relativo annuo ritorno collettivo dei morti — elemento polinesiano il primo, melanesiano il secondo —, così nel culto profetico scaturito dal recente urto culturale con il mondo dei Bianchi si è mantenuto il segno inconfondibile della composita cultura locale: il ritorno degli anonimi morti unito con l'avvento di un dio personale, il tutto circonfuso dall'atmosfera messianica di attesa e di rigenerazione.

Fra i più significativi culti profetici Polinesiani è il culto *Mamaia*[1] delle isole della Società. Esso rielabora in forma pagana elementi cristiani e biblici. La sua nascita è dovuta allo scontento e alla riprovazione degli indigeni per la politica dei Missionari i quali, oltre agli interessi ecclesiastici e religiosi loro propri, rappresentavano o finirono per rappresentare nell'idea degli indigeni anche gli interessi imperialistici dei rispettivi Paesi[2]. I Missionari, osteggiando la politica delle annessioni, adottavano la politica della protezione concessa alle dinastie locali, talora usurpatrici, previa loro conversione al Cristianesimo. Nacquero dinastie teocratiche, valide sostenitrici delle Missioni cristiane dalle quali ricevevano direttive politiche e culturali. Un ulteriore motivo di ostilità contro i missionari era fornito dalle esazioni di tributi annuali per il finanziamento della propaganda missionaria. Ma il più immediato motivo di avversione da parte degli aborigeni proveniva dall'intransigente politica di repressione del paganesimo esercitata dalle Missioni attraverso il controllo delle locali dinastie. Finanche forme tra le più innocenti di cultura pagana come il tatuaggio, il disegno corporale, le danze erano rigorosamente proibite. Le ammende andavano dalla pena di morte per i gravi reati di cospirazione, rivolta e omicidio, ai lavori forzati per chi anche lievemente indulgesse alle costumanze pagane[3]. Il ricorso a queste ultime ammende, eccessive e umilianti, clamorosamente sancite

1 Il nome Mamaia, forse da connettere con *Mamoe* (=pecora), significherebbe « gregge di Dio » (W. E. Mühlmann, *op. cit.*, 246). Probabilmente una irradiazione della medesima setta religiosa doveva essere la setta dei Mamoe (= pecore) segnalata nelle Tuamotu, a est di Tahiti (A. C. E. Caillot, *Les Polynesiens orientaux au contact de la civilisation*, Paris 1909, p. 38).

2 W. E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia*, p. 226.

3 J. A. Moerenhout, *Voyages aux îles du Grand Océan*, Paris 1837, vol. II, 480-2, 513-4.

nell'editto di Pomare nel 1819[1], applicate più tardi a Huahine[2], non aiutava certo — come riconosce il Moerenhout — la causa cristiana a trionfare[3]. Il movimento Mamaia rappresenta una forma di protesta culturale — esplicitamente espressa dalle profezie di liberazione in esso annunciate — sia contro i Missionari sia contro i Bianchi in generale e gli influssi culturali stranieri. Eppure, la setta Mamaia sorse per entro la comunità cristiana, i suoi proseliti credevano d'essere seriamente cristiani, pregavano Cristo, leggevano la Bibbia[4]. Senonchè Cristo rappresenta per essi un messia annientatore dei nemici, colui che scaccerà gli Inglesi dalle terre degli indigeni[5]. La condotta di vita dei Mamaia è del resto non solamente pagana, ma — a detta del Moerenhout, uomo di liberale giudizio — addirittura « immorale »[6]. I profeti del culto si dichiarano ispirati da Cristo, da S. Giovanni, San Paolo: una profetessa, perfino da Maria Vergine. Sono convinti che il paradiso attenda i seguaci del culto[7]. Tali sono gli elementi cristiani rifluiti nella setta Mamaia. Ma la realtà è che dietro il nome del dio cristiano si cela l'esperienza — viva e presente nella religiosità indigena — della figura di Oro, il dio degli Arioi con il suo culto agrario e sessuale: il paradiso Mamaia non è che una replica del paradiso Arioi, fatto di feste e piaceri terreni[8]. Dalla Bibbia del resto si traevano elementi di comodo, soprattutto dall'Antico Testamento: e anzitutto si diede il massimo peso al modello di poligamia del re Salomone, per giustificare la ripresa dell'analoga usanza pagana, già proibita dai Missionari. Ma tutto il corredo tradizionale della religione tahitiana riaffiora prepotentemente nel culto Mamaia. Il culto di Oro, il divino figlio di Taaroa che scende in terra e ritorna in cielo dal padre, l'intercessore per gli uomini, il dio che scompare e ritorna, trovava nella figura di Gesù, date le molteplici analogie formali tra le due figure divine, una corrispondenza in virtù della quale l'elemento

1 J. A. Moerenhout, *op. cit.*, II, p. 481.
2 W. Ellis, *Polynesian researches*, London 1839, III, pp. 175-214.
3 J. A. Moerenhout, *op. cit.*, II, p. 514.
4 J. A. Moerenhout, *op. cit.*, II, p. 504.
5 W. E. Mühlmann, *op. cit.*, p. 239.
6 J. A. Moerenhout, *op. cit.*, II, *loc. cit.*
7 J. A. Moerenhout, *op. cit.*, *l. c.*
8 J. A. Moerenhout, *op. cit.*, *l. c.*

pagano risorgeva più vivo, il nuovo nucleo cristiano veniva totalmente compromesso e svisato. Che il culto Mamaia rappresenti nel suo complesso « una replica del culto Arioi », « un ultimo attivo tentativo della società indigena di far reagire la propria tradizione sopra l'insegnamento dei missionari » è cosa già acquisita dal Mühlmann[1]. La religione Mamaia rappresenta una forma di sincretismo univocamente orientato in favore dell'ereditaria religione pagana[2]: tanto in essa prevale l'aspetto polemico antimissionario ed anticristiano. La restaurazione della religione tradizionale e della genuina cultura locale rappresenta il tema centrale del culto: perciò esso rivendica in primo luogo l'espulsione dei Bianchi[3]. Nè il culto Mamaia si è esaurito nella predicazione o nell'attesa passiva: esso ha ispirato l'azione battagliera degli aborigeni, nel suo nome lotte fiere e cruente si scatenarono in Tahiti e nelle isole della Società. Si era tra il 1830 e il 1836. Il culto era stato fondato nel 1828 dal profeta Teau, devoto cristiano di Panavia, isola a occidente di Tahiti[4]. Deviando dal credo ufficiale, egli si proclamò Cristo in persona. Si diceva ispirato, si atteggiava a taumaturgo. Lo scontento che covava contro i Missionari gli procurò in breve tempo numerosi proseliti, contro i quali provvidero immediatamente le Missioni, infliggendo loro pene fisiche: tra l'altro imponevano agli « eretici » di compiere a nuoto il giro delle coste dell'isola, con rischio di venire divorati dai pescecani. Ma le persecuzioni rinforzarono la setta, che trovò occasione di repentina diffusione al di fuori di Tahiti quando si ricorse, dai Missionari, all'esilio dei capi principali del nuovo culto[5]. Ciò avveniva nel 1828, a seguito della guerra religiosa promossa dal re Tamatoa IV contro i pagani dell'isola. La guerra — cosa significativa — aveva preso spunto dalla distruzione del simulacro di Oro e del suo altare nel Marae Taputapuatea, santuario centrale del culto ad Opoa[6]. Per opera dei capi esiliati l'eresia fu irradiata non solamente a Raiatea, dove essi erano confinati, ma di

[1] W. E. Mühlmann, *op. cit.*, pp. 238, 243.
[2] W. E. Mühlmann, *op. cit.*, 240.
[3] W. E. Mühlmann, *op. cit.*, 243.
[4] J. A. Moerenhout, *op. cit.*, II, 502.
[5] J. A. Moerenhout, *op. cit.*, II, 503.
[6] W. E. Mühlmann, *op. cit.*, pp. 224-5.

lì a Borabora, Maupiti, Tahaa[1]. I Mamaia trovarono un appoggio politico e militare nella regina Pomare convinta e zelante restauratrice delle forme di vita pagana, nonchè nel marito di lei, il re Tapoa di Tahaa[2]. I Mamaia si mossero in forze contro la parte cristiana istigata dai missionari bianchi: la guerra, durata fino al 1836, non valse a impedire l'ulteriore diffusione del culto, la fine del quale è legata al ben più vasto conflitto che pose di fronte fra loro l'Inghilterra e la Francia in una lotta di supremazia per le Missioni oceaniche. La rivalità politica tra missioni protestanti e cattoliche prevalse allora sull'ostilità religiosa cristiano-pagana. Allora « tutti i movimenti non protestanti furono ufficialmente banditi » dal console-pastore George Pritchard, e anche il culto Mamaia venne abolito, mentre i Missionari Picpusiani (francesi) venivano a loro volta espulsi[3].

Se si ripensa alla diuturna, tenace politica di repressione esercitata dai Missionari nei decenni che decorrono dal 1797 al 1828 contro la resistenza pagana degli aborigeni; se si ripensa alla presunta vittoria ottenuta dai Missionari con la soppressione, nel 1822, della società degli Arioi[4], la nascita del culto Mamaia si configura come il rigurgito di resistenze mai bene sopite, anzi vivide e, in fondo, cariche di rinnovata potenza esplosiva.

In questo culto si ritrovano elementi e temi comuni ai culti di liberazione non solo della Melanesia, ma di innumerevoli altre civiltà « primitive ». Rinveniamo in esso l'estasi o possessione collettiva degli adepti, il profetismo con l'annuncio dell'espulsione dei Bianchi, il tema del messianesimo con la mitica resurrezione dei morti e con la promessa di un'età nuova e libera[5]. Ma due elementi vi si riconoscono peculiari, differenziati rispetto ai culti melanesiani: il mordente politico attivo, che conduce decisamente alla guerra; l'identificazione delle figure divine cristiane con altrettante figure pagane. Il primo elemento va messo in rapporto con la forte struttura guerriera della società polinesiana,

[1] J. A. Moerenhout, *op. cit.*, II, pp. 503, 515.

[2] J. A. Moerenhout, *op. cit.*, I, pp. 332-341. I capi-profeti dei Mamaia erano, in questa guerra, Tavarii, Tutuai e Vaipai (p. 337).

[3] W. E. Mühlmann, *op. cit.*, p. 235.

[4] W. E. Mühlmann, *op. cit.*, pp. 194, 213.

[5] W. E. Mühlmann, *op. cit.*, p. 242.

che dipende a sua volta dall'elevato livello di gerarchizzazione da essa raggiunto. L'aristocrazia guerriera degli Arioi in Tahiti, ma generalmente l'aristocrazia polinesiana degli Ariki con la congenita tendenza alle competizioni dinastiche propria delle classi ereditarie del comando[1] avevano particolarmente sviluppato l'esigenza e l'esercizio della guerra nella civiltà polinesiana. Alla società melanesiana invece è mancato in gran parte, sotto questo riguardo, l'addentellato sociale per il quale potessero, i culti di liberazione, far leva sopra intere masse guerriere e — soprattutto — sulla direzione politico-militare dei grandi re. Pertanto i culti profetici melanesiani denunciano con energia, ma senza muovere una vera organizzazione di guerra, le proprie esigenze di liberazione. E' — il loro — un contenuto più religioso e politico che militare.

Per quanto riguarda il secondo elemento del culto di liberazione Mamaia, l'identificazione di Cristo con il dio Oro — che comporta la risorgenza di ogni esperienza pagana più religiosamente impegnata —, esso a sua volta dovrà venire inserito nel quadro di una società fornita di una classe sacerdotale ereditaria[2] altamente privilegiata: la complessa teologia polinesiana ne è il prodotto culturale immediato. La gerarchia politeistica è specchio ed ipostasi della gerarchia sociale, con un ente divino preminente sugli altri (volta per volta Oro, Tangaroa, Tane, Io, ecc.) che corrisponde alla figura del re entro la gerarchia sociale.

Il sistema teologico polinesiano ha costituito il veicolo traverso il quale ha potuto agevolmente riversarsi entro la cultura locale il contenuto teologico biblico-cristiano, che tuttavia a contatto con l'ideologia tradizionale si è riplasmato in senso nettamente pagano. Per i culti profetici melanesiani, in mancanza — nella cultura locale — di un vero sistema gerarchico di divinità antropomorfe, si offriva uno scarso mordente all'assorbimento delle figure divine del Cristianesimo, mentre emergeva d'altra parte il culto dei morti come tratto culturale dominante. Perciò fra i culti profetici melanesiani in primo piano troviamo la legione degli ano-

[1] Un esempio di conflitto dinastico è offerto proprio dalla guerra condotta da Tati, re cristiano di Papara, contro i Mamaia e i pagani sostenitori della pagana regina Pomare di Tahiti (Moerenhout, *op. cit.*, I, pp. 332-341).

[2] J. A. Moerenhout, *op. cit.*, I, p. 475.

nimi morti che tornano, non Cristo nè Dio quali si ritrovano invece nei culti profetici polinesiani.

Il tema della guerra anticristiana e il tema dell'identificazione teologica di figure pagane con Cristo (o con Geova) li abbiamo già ravvisati presenti nel culto Tuka di Figi. Il tema del sincretismo teologico cristiano-pagano ritorna in altri culti profetici polinesiani: esso ripetesi nel culto *Hapu* di Hawaii[1].

Le missioni protestanti americane avevano fatto, delle isole Hawaii, uno dei terreni più fertili della loro opera di propaganda, valendosi della conversione dei grandi re e soprattutto di regine come Kaahumanu e Kinau, entrambe della famiglia reale di Kamehameha[2]. Ma allorquando alle rivalità politiche anglo-americane per la supremazia delle isole venne ad aggiungersi, nel 1827, l'intervento di Missioni cattoliche dei Gesuiti allora giunte nelle Hawaii, il contrasto tra Missioni e Missioni pose a nudo l'ancora potente deposito di paganesimo che s'annidava nella coscienza religiosa dei cosiddetti « convertiti ». In varie occasioni le appena sopite tendenze pagane ebbero modo di ritornare allo scoperto: una di tali occasioni fu offerta dal nuovo culto fondato dalla profetessa Hapu intorno al 1825.

Il messaggio di Hapu, diffuso anche dopo la sua morte da giovani seguaci, annunciava l'imminente fine del mondo per coloro che non seguissero la nuova religione. Gli dei da adorare erano Geova e Gesù: dopo morta, anche Hapu fu divinizzata e costituì con i primi la triade divina. Le sue reliquie furono oggetto di culto, dissotterrate, ornate alla guisa delle effigi divine tradizionali pagane e rinchiuse entro un recinto detto « casa del rifugio »[3], che, come santuario dotato di diritto d'asilo e impenetrabile ai guerrieri, rappresentava un elemento tipico dell'antica religione hawaiina[4]. Nell'attesa dell'annunciato rinnovamento del mondo

[1] J. Macmillan Brown, *Peoples and problems of the Pacific*, London 1927, vol. II p. 53; J. Jackson Jarves, *History of the Hawaiian or Sandwich Islands*, London 1843, p. 240; A. A. Koskinen, *Missionary influence as a political factor in the Pacific Islands*, Helsinki 1953, p. 102. Mi è rimasta inaccessibile l'opera di H. Bingham, *A residence of 21 years in Sandwich Islands, or the civil, religious and political history of those Islands*, Hartland, 1849 (3 ed.).

[2] A. A. Koskinen, *op. cit.*, p. 43.

[3] Jarves, *op. cit.*, p. 340.

[4] Jarves, *op. cit.*, p. 53.

le folle eressero un tempio e si diedero ad adorare i nuovi dei cristiano-pagani sospendendo ogni normale attività. Se l'attesa doveva risultare frustrata, se il culto si estinse in quella occasione e il tempio eretico fu dato alle fiamme per istigazione dei Missionari[1], gli spiriti anticristiani da cui gli indigeni erano stati animati seguendo la profetessa Hapu trovarono altri modi di esprimersi, nonostante le esemplari conversioni dei capi al protestantesimo. L'introduzione della dottrina e della liturgia cattolica, fatta dai Missionari Gesuiti pervenuti alle Hawaii nel 1827, fu uno stimolo indiretto alla recrudescenza di costumi religiosi pagani. Le pratiche di digiuno, le feste e oltre a ciò il culto delle immagini, delle reliquie dei santi, le astinenze alimentari prescritte dai Missionari cattolici rappresentavano per gli indigeni altrettanti richiami a corrispondenti pratiche tradizionali del loro culto pagano, aventi con quelle cattoliche compromettenti affinità morfologiche[2]. D'altra parte con il discredito e il ridicolo che i Missionari protestanti venivano gettando su credenze e pratiche cattoliche[3], s'era venuta a creare una speciale situazione per cui tra forze pagane e cattoliche venne formandosi una vera collusione e alleanza contro il comune avversario rappresentato dai Missionari protestanti[4]: collusione e alleanza simile in tutto a quella venutasi a determinare — come a suo luogo è detto — in Tahiti, tra la setta pagana Mamaia e le Missioni cattoliche di Francia contro quelle protestanti d'Inghilterra. Questa paradossale collusione venne in piena luce ad Hawaii, allorquando nel 1827 il governatore indigeno di Oahu (isola sett. del gruppo delle Sandwich), Boki, perseguendo sue ambiziose mire di potere, divenne capo d'una formidabile cospirazione antiprotestante. Insieme con Boki, già protestante fattosi per l'occasione Papista, si schierarono — contro la regina Kaahumanu di Hawaii e il giovane re suo figlio — le forze unite dei cattolici e dei risorti pagani[5]. L'insurrezione non potè avere seguito causa la morte improvvisa di Boki. Tuttavia recrudescenze di vita pagana segui-

[1] Jarves, *op. cit.*, p. 240.
[2] Jarves, *op. cit.*, pp. 255-6.
[3] Jarves, *op. cit.*, pp. 257-8.
[4] A. A. Koskinen, *op. cit.*, p. 119.
[5] Jarves, *op. cit.*, pp. 248, 259.

tarono a verificarsi ogni qualvolta il freno delle leggi antipagane venisse allentato: come avvenne nel 1833 ad opera del re Kauikeauli. In questa occasione infatti orge, promiscuità di rapporti sessuali, omicidi, distruzione di chiese ebbero nuovamente a riscontrarsi[1]. I cattolici credettero di ravvisare soprattutto, nelle manifestazioni suddette, un significato antiprotestante « per essi lusinghiero »[2].

Ci interessa rilevare, a proposito del culto Hapu di Hawaii, l'importanza assunta dalla figura di Geova — Dio dell'Antico Testamento — accanto alla figura neo-testamentaria di Gesù. Abbiamo trovato Geova come figura di primo piano nel culto sincretistico Tuka di Figi, lo ritroveremo in vari altri culti polinesiani. Va fin d'ora notato che l'appropriazione del culto di Geova da parte degli aborigeni corrisponde all'insistenza dei Missionari protestanti nell'insegnamento paleo-testamentario. Tale insistenza è il frutto di una prudente politica religiosa che tiene conto della pratica inaccessibilità del contenuto ideologico del Nuovo Testamento per la cultura degli indigeni. La legge Mosaica, con i Comandamenti (« Leggi di Geova »), l'utile modello di governo teocratico offerto dal regno giudaico, la insistente battaglia combattuta contro il paganesimo giudaico dai fedeli di Geova, offrivano un'invidiabile piattaforma di propaganda e di persuasione, quale non trovavasi all'opposto negli insegnamenti evangelici[3]. Si vedrà di seguito come la figura di Geova e l'intera dottrina del « popolo eletto » fossero destinate a venire assorbite in certi casi dalla cultura aborigena con ben altro significato che non fosse quello di una semplice « conversione » religiosa, ma piuttosto in vista di rivendicazioni vitali di libertà contro gli stessi portatori della cultura cristiana.

Come a Tahiti e alle Figi, anche alle Hawaii il politeismo originario locale aveva fornito il piedistallo al culto di Geova e di Gesù; per queste ultime divinità la religione tradizionale offriva due prototipi rispettivamente nelle figure di Lono e Tane (Kane), l'uno dio celeste e supremo, l'altro progenitore delle piante

[1] Jarves, *op. cit.*, pp. 272-5.
[2] Jarves, *op. cit.*, p. 276.
[3] Koskinen, *op. cit.*, p. 55.

coltivate (taro): ma il primo di essi chiamato tradizionalmente « padre Lono », da cui ogni cosa discende e promana[1].

A Samoa intorno al 1863 sorse un culto fondato dal samoano *Sio-vivi*. Al centro di esso stava l'aspettazione dell'imminente fine del mondo e dell'avvento di un messia, *Sisu Alaisa*. Conformemente alla dottrina dei Missionari i seguaci del culto credevano in un « dio del cielo » signore dell'universo; suo figlio era Sisu Alaisa, alterazione del nome di Gesù[2].

Il profeta Sio-vivi reintegrò gli usi pagani della poligamia e delle danze, già aboliti dai Missionari; egli proclamò inoltre alcuni giorni festivi. Collaborava con lui una profetessa-guaritrice, la quale annunziò la prossima venuta di Sisu Alaisa in persona. Costui sarebbe venuto per mare sulla cresta delle onde, avrebbe portato con sè dal cielo abbondanza di cibi e d'ogni cosa occorrente per i fedeli. Gli increduli sarebbero stati annientati. La folla, preparandosi all'evento straordinario, gremiva la riva dell'isola, indiceva feste con banchetti di maiali e di taro: tutti abbandonavano il lavoro poichè d'ora in avanti ogni cosa sarebbe stata portata dal messia. Nonostante la delusione patita dalla gente che non vide arrivare l'atteso messia, per vari anni ancora il culto profetico trovò aderenti[3]. Consta che nell'antica religione pagana dei Samoani oltre la figura dominante del dio supremo e celeste Tangaloa — creatore degli uomini e del mondo[4], evidente prototipo del Supremo signore celeste del culto Sio-vivi —, si tramandava anche la religione di un dio che moriva e veniva pianto nel culto[5]. E' così che nel culto pagano-cristiano del profeta Sio-vivi il dio giudaico si è incorporato in un dio padre celeste, Gesù in Sisu, figlio del primo e messia. Ritroviamo pure qui lo sdoppiamento del cristiano Dio Padre-Figliolo in due divinità personali distinte, il cui modello va rintracciato nel sostrato religioso pagano.

[1] E. S. C. Handy, *Polynesian religion*, Bernice P. B. Museum Bull. 34, 1927, 303; *Perspectives in Polynesian religion*, Journal of the Polyn. Soc. 49, 1940, 3, p. 320.

[2] W. T. Pritchard, *Polynesian reminiscences, or life in the South Pacific Islands*, London 1866, p. 206.

[3] Pritchard, *op. cit.*, 205-7.

[4] Pritchard, *op. cit.*, p. 112.

[5] G. Turner, *Samoa*, London 1884, p. 21.

Numerosi sono i culti pagano-cristiani sorti nelle Tuamotu (Polinesia orientale francese) come reazione locale alla predicazione dei missionari Protestanti e Cattolici, americani e francesi. Una « setta » locale particolarmente diffusa è quella dei *Kanito* o *Sanito,* nata nel 1884 dalla reazione indigena alla predicazione dei Missionari americani facenti capo alla congregazione dei « Latter day Saints » : il nome Sanito sembra sia corruzione dell'inglese « Saint »[1]. La persistenza di idee e pratiche religiose di ispirazione pagana è particolarmente marcata nelle Tuamotu, ove sotto il velo cristiano si è continuato a celare a lungo le convinzioni tradizionali e tra queste soprattutto la paura dei morti che tornano[2]. Sotto il nome di « Santi » i seguaci Sanito coprivano una vita spregiudicatamente pagana. Irradiatisi nelle isole Makatea, Ragiroa (Rangiroa), Anaa (le prime due a nord-est, l'ultima a est di Tahiti) e insomma per tutta la Polinesia francese[3], essi conservavano idee religiose pertinenti al corredo originario pre-cristiano, e anzitutto l'idea di *pahapa* — colpa commessa dai parenti e che ricade sui figli —, l'idea di *kaitipa* — spirito dei morti che torna a terrorizzare e torturare i viventi —[4]. Libertà e dissolutezza nei costumi, predilezione per le danze anche oscene[5] sono caratteristiche di questa « setta » della cui teologia, attraverso le fonti, si sa solo, sinteticamente, che era una mescolanza di giudaismo, protestantesimo, paganesimo[6]. Dalle frammentarie notizie che ci rivelano l'esistenza delle « sette » pagano-cristiane nelle Tuamotu nella seconda metà del secolo scorso, sappiamo anche che una di queste, detta dei « Sibilanti », si dedicava a riti pubblici di evocazione dei morti. Il mago officiante sedeva muto al centro di un'assemblea di credenti. Gli astanti levavano canti e sibili (onde il nome della setta) al fine di evocare i morti. Dall'alto del tempio si udivano improvvisa-

1 B. Danielsson, *Work and life on Raroia,* Stokholm 1955, p. 100. Per il culto Kanito o Sanito in generale, cfr. A. C. E. Caillot, *Les Polynesiens orientaux au contact de la civilisation,* Paris 1909, pp. 33, 34, 38 sgg.

2 Caillot, *op. cit.,* p. 53.

3 Danielsson, *op. cit.,* p. 100.

4 Caillot, *op. cit.,* p. 39.

5 Caillot, *op. cit.,* pp. 33, 34, 40.

6 Caillot, *op. cit.,* p. 38.

mente altri sibili: era la voce dei morti evocati, che colmava di sbigottimento i presenti. Il linguaggio dei morti veniva interpretato dal medium con valore di vaticinio o di ammonimento[1].

Altri gruppi pagano-cristiani delle isole Tuamotu erano — come altrove già detto — quello dei Mamoe (= Pecore) dal nome concorde con il nome dei Mamaia delle vicine isole della Società, e infine degli « Israeliti »[2]. Quanto a questi ultimi il loro nome è sintomatico specialmente se venga inquadrato in quel complesso di credenze diffuse in Polinesia dopo la propaganda dei Missionari, e che al mondo religioso giudaico si riportano direttamente. Già si è visto che nelle isole Figi il culto Tuka è fondato sull'equivalenza del pagano dio Degei con Geova, dio paleo-testamentario. Geova predomina nel culto Hapu di Hawaii. Nel culto Mamaia delle Society Islands il binomio Geova-Gesù è identificato con il binomio di dei pagani Taaroa-Oro, padre celeste il primo, figlio che muore e rinasce il secondo. Si è detto d'altronde, a proposito della politica religiosa dei Missionari, che era propria di essa una marcata insistenza sui temi teologici e dottrinali paleotestamentari, giudaici insomma, in quanto essi si attagliavano più dei temi neo-testamentari alle possibilità di assimilazione proprie della cultura polinesiana. Infine il più grande e più importante dei culti polinesiani, il culto *Hau-hau* — di cui siamo per dire —, che trascinò i Maori della Nuova Zelanda alla guerra antimissionaria e antibritannica, fu carico di elementi giudaici, ed anzi contribuì a consolidare nei Polinesiani il principio di una vera identificazione con l'antico popolo ebraico. Nel culto Hauhau dei Maori il titolo di gran profeta e capo del movimento s'indicava con il termine Tiù, e Tiù significa propriamente « Giudeo »[3]. Il primo dei profeti Hau-hau, Te-Ua, proclamò che i Maori erano il nuovo popolo di Dio, la Nuova Zelanda la nuova Canaan, Geova il dio dei Maori che parlava al suo popolo dalla punta del sacro palo *niu* così come Geova parlò a Mosè dalla montagna[4]. Il gran profeta era il nuovo Mosè; Maori ed Ebrei erano

1 R. L. Stevenson, *In the South Seas*, vol. I, Leipzig 1901, pp. 274-5.
2 A. C. E. Caillot, *op. cit.*, p. 38.
3 F. Vaggioli, *Storia della Nuova Zelanda*, Parma 1896 vol. II, p. 360.
4 Vaggioli, *op. cit.* II, 360-1.

discendenti da un padre comune. Come era proibito al popolo ebraico comunicare con i « gentili », così il popolo Maori aveva il dovere di rifiutare ogni contatto con gli Inglesi — i Pakeha —, che avevano imposto il loro giogo sul nuovo popolo eletto come l'antico Faraone d'Egitto sopra gli Israeliti[1]. Giorno verrà — annunziavano i profeti Hau-hau — nel quale tutti i pakeha (= Bianchi) saranno cacciati dalla Nuova Zelanda: sarà la fine e il rinnovamento del mondo. In quel giorno risorgeranno i morti Maori e tutti, viventi e risorti, daranno inizio a un'epoca nuova. Quel giorno gli Ebrei giungeranno nella N. Zelanda, e in fraterna concordia Maori ed Ebrei, come un sol popolo, inizieranno una vita felice[2].

Nè si pensi che la supposta parentela ebraico-maori si esaurisca nel mito: al contrario essa trovò manifestazioni concrete e clamorose nell'azione politica. Quando nel 1865 si verificò la più grave delle manifestazioni anti-missionarie degli Hau-hau con il famoso eccidio di Volkner, avvenne un fatto singolare. Avendo gli Hau-hau catturato al completo l'equipaggio della goletta sulla quale viaggiava il ministro anglicano C. Silvio Volkner, ritenuto — a causa dei suoi rapporti con il governo britannico — « spia del governo », il Volkner stesso fu impiccato, i suoi compagni vennero imprigionati: uno soltanto fu immediatamente rimesso in libertà appena ne fu nota l'identità: il capitano Levy, ebreo. « Il Dio degli Hau-hau — di disse in quell'occasione dai guerrieri seguaci del culto — protegge i figli del popolo di Dio »[3]. E infatti, mentre i bianchi, anzi gli inglesi venivano dichiarati nemici, agli Ebrei e solo agli Ebrei veniva aperta e annunziata ampia ospitalità.

E' questa una delle reazioni più tipiche del contatto religioso e culturale euro-polinesiano. Quello dei Maori rappresenta la forma più clamorosa di applicazione del principio di affinità e parentela culturale con il popolo ebraico diffuso di massima in tutta la Polinesia. Mentre la convinzione di essere i Maori, e in generale i Polinesiani, una ramificazione delle tribù di Giuda[4]

[1] Vaggioli, *op. cit.* II, 363, 358.
[2] Vaggioli, *op. cit.*, II, 363, 365.
[3] Vaggioli, *op. cit.*, II, pp. 372-3.
[4] A. A. Koskinen, *op. cit.*, p. 101.

veniva avvalorata dai culti profetici, essa trovava il suo principale fondamento nella stessa storia politica e culturale della quale i Polinesiani si videro via via divenire protagonisti. Era la storia di popoli perseguitati, spogliati, razziati dai colonizzatori, così come Israele dal Faraone di Egitto o dal re babilonese. La storia ebraica, impartita dai Missionari come modello religioso, divenne loro malgrado, anzi ritorcendosi contro loro stessi, modello politico. E' strano constatare come, inconsapevoli tributari di una ideologia del tutto contingente, mitica, dettata ai Polinesiani dallo stesso urto culturale con l'Occidente, i Padri Missionari divenissero essi assertori, con pretese scientifiche, di una reale — secondo essi —, obiettiva quanto singolare parentela non solo culturale, ma addirittura antropologica tra Polinesiani ed Ebrei. Significativa è al riguardo, come esempio della caratteristica confusione tra mito e scienza perpetrata dagli occidentali sulle orme inconsapevoli di un mito acculturativo locale, l'argomentazione del Rev. Thomas West, secondo il quale certe somiglianze somatiche giustificherebbero l'idea di una comunanza d'origine tra Polinesiani ed Ebrei[1].

Ma è necessario riandare più davvicino alle origini e allo sviluppo del movimento Hau-hau. Il culto Hau-hau, o Pai-marire[2], costituisce il più fulgido e significativo capitolo tra i culti profetici polinesiani, scritto a lettere di sangue dall'indomita setta messianica. Guerra e sincretismo teologico biblico-polinesiano ne sono i temi fondamentali: gli stessi temi individuati già come i preminenti nel complesso profetico polinesiano.

Uno dei più atroci e rappresentativi episodi delle guerre coloniali britanniche fu quello che insanguinò l'isola settentrionale della Nuova Zelanda nel decennio 1860-70. Ma il culto Hau-hau, che a questa guerra congenitamente si riconnette, sorse nel 1865: i primi quattro anni furono d'incubazione[3].

1 Rev. Th. West, *Ten years in South Central Polynesia*, London, 1865, p. 253. Vedi anche, per il medesimo pregiudizio, H. Nevermann, *Götter der Südsee. Die Religion der Polynesier*, Stuttgart 1947, 56.

2 Il nome Hau-hau (da *hau* = vento) probabilmente significa il « Dio-vento ». Il Dio degli Hau-hau (Geova) parlava dalla cima del sacro palo *niu*, con la voce del vento. Il nome Pai-marire significherebbe « buona novella », o anche « bella pace » (F. Vaggioli, *op. cit.*, II, 359).

3 La storia del movimento Hau-hau è contenuta in F. Vaggioli, *op. cit.*,

La politica del governo coloniale della Nuova Zelanda si era venuta asservendo in modo sempre più esplicito alla sete di terre dei coloni bianchi, finchè nel 1860 i Maori si dovettero convincere definitivamente che i loro diritti al possesso e alla libera vendita delle proprie terre ai bianchi — diritti già riconosciuti in passato con precisi trattati dal governo coloniale — erano calpestati dagli Inglesi, i quali di fatto intendevano impadronirsi di tutte le terre dei Maori in spregio ai trattati[1]. Ecco con quali parole Padre Felice Vaggioli, uno storico italiano della Nuova Zelanda, riassume la situazione al sorgere della lotta. « Nel 1860 i Maori si dovettero convincere che il governo coloniale schieratosi contro di loro faceva valere le sue ingiuste pretese con la bocca dei cannoni ed era deciso a sottometterli oppure a schiacciarli. A questa inaspettata rivelazione i Maori concepirono un odio mortale contro gli Inglesi e presero le armi in propria difesa... Dopo quattro anni di fiera lotta i Maori si videro cacciati con la forza dalle loro pacifiche dimore, videro... dati alle fiamme i loro villaggi, le fortezze, le capanne ed ogni altro avere e loro mezzo di sussistenza, videro le sacrileghe profanazioni dei loro cimiteri, videro molti dei loro morire di fame, di freddo e di stenti, e tutti ridotti nella più squallida miseria...; videro che le milizie non avevano nè religione nè coscienza nè buon costume. Erano quarant'anni — aggiunge lo storico cattolico — che i maestri di religione protestante andavano loro dicendo che il protestantesimo era la sola religione dell'amore, che tutti coloro che la professavano erano rispettati e riveriti,... che abbracciando il protestantesimo rimarrebbero sempre intatti, e i loro diritti inviolati; che avrebbero partecipato largamente alla prosperità ed alle ricchezze »[2].

I Maori, datisi già in maggioranza — almeno di nome — alla

II, pp. 356-457. Mi sono rimasti inaccessibili invece: S. B. Babbage, *Hauhauhism*, Dunedin (New Zealand) 1938, nonchè per altri culti polinesiani: F. M. Keesing, *Modern Samoa*, London 1934 (relativo a un culto Mau di Samoa); per i Maori, I. L. G. Sutherland, *The Maori people to-day*, Wellington 1940; per l'Oceania in genere: F. Keesing, *The South Seas in the modern world*, New York 1941.

[1] Vaggioli, *op. cit.* II, 310-11. Il trattato di Waitangi aveva fino allora regolato i rapporti tra gli indigeni e gli Inglesi.

[2] Vaggioli, *op. cit.* II, 357.

religione cristiana, la ripudiarono nel 1864 drasticamente e prepararono la grande riscossa contro le forze degli inglesi e i missionari britannici. Nasceva nell'aprile 1864 il culto Hau-hau. La prima azione della setta fu in occasione di un'invasione di soldati britannici in un campo di mais degli aborigeni intorno a Taranaki. Gli insorti furono sopra agli inglesi, in parte li uccisero, in parte li misero in fuga. Recise le teste ai caduti, ne asportarono i teschi e ne fecero trofei d'uso rituale e vaticinatorio. Con ciò era posto con estrema chiarezza il programma di un integrale ritorno agli usi pagani nella sfera religiosa. Si prescriveva il ripristino della teologia Maori, del tapu (tabu) e delle cerimonie antiche[1]. Fondatore del movimento fu Te-Ua, già sacerdote (*tohunga*) della religione Maori, indi passato all'anglicanesimo e ora presentatosi al suo popolo come portatore di rivelazioni celesti ricevute dall'arcangelo Gabriele, guaritore-taumaturgo, profeta della liberazione della stirpe Maori. I riti della nuova religione svolgevansi attorno a un sacro palo (*niu*): danze sacre e canti venivano eseguiti, i proseliti pervenivano a uno stato di possessione collettiva[2]: la tecnica del canto era quella tradizionale dei Maori, a voci alterne o con alternanza di voci e coro[3], ma una particolare tecnica nel conseguimento dell'estasi era quella dei salti frenetici e delle capriole turbinose, con cui riuscivano a paralizzare i centri della ragione[4].

Il movimento si diffuse in breve in ogni tribù Maori dell'isola settentrionale. Fu accettato il nome di Geova per il dio supremo, che restò in effetti legato alla concezione pagana di *atua* (dio) proprio della religione Maori, seppure rielaborato da alcuni elementi biblici[5]. In realtà i Maori avevano avuto fin nell'originario corredo cultuale una grande figura di creatore, Tane o piuttosto — secondo certe scuole sacerdotali — Io. Tane aveva creato il primo uomo (Tiki), aveva assegnato alle stelle ed al sole il loro posto e le loro orbite in cielo; aveva modellato la prima donna

1 Vaggioli, *op. cit.*, II, 358-60, 363.

2 Vaggioli, *op. cit.*, II, 360; P. H. Buck (Te Rangi Hiroa), *The coming of the Maori*, Wellington, 1952, p. 474.

3 J. Macmillan Brown, *Maori and Polynesian*, London, 1907, p. 223.

4 J. M. Brown, *op. cit.*, p. 207.

5 Vaggioli, *op. cit.*, II, pp. 361-2, 363.

con della creta infondendole indi il respiro. Alcune scuole sacerdotali credevano invece in Io, autore di tutte le cose (Tane era a sua volta nato dalle nozze di Papa, la Terra, con Rangi il Cielo)[1]. V'erano comunque abbondanti motivi affini o comuni nella cosmogonia e nella teologia Maori e Biblica, per consentire un agevole assorbimento di altri temi imparentati con quelli. Nuovo è per la religione Maori il tema, essenziale al culto Hau-hau, dell'attesa fine del mondo con il rinnovamento totale della vita. Ma la fine del mondo è in realtà un mito di liberazione dal giogo dei bianchi. Non sarà una vera fine come nelle scritture bibliche: sarà nè più nè meno che la cacciata degli Inglesi dalla Nuova Zelanda. I morti altresì risorgeranno, Te-Ua il gran sacerdote-messia si manifesterà nella sua piena potenza, novello Mosè[2] e insieme novello Cristo rielaborato in funzione antieuropea. La palingenesi biblico-cristiana già predicata ai Maori, perdendo il valore metafisico, teologico e morale che gli è proprio, si è concretizzata in una redenzione politico-culturale strettamente aderente ad ineliminabili, elementari esigenze di esistenza del gruppo. In siffatta trasformazione si ravvisa il potere d'innovazione proprio di una vecchia cultura pagana altamente integrata nei suoi elementi costitutivi, di fronte al tentativo d'immettere in essa dall'alto elementi religiosi estranei e per gran parte inassimilabili. Anzi la religione cristiana e con essa i suoi rappresentanti Missionari, assunsero su di sè, da parte dei Maori Hau-hau, la stessa odiosità che essi riversavano su ogni forma di civiltà colonialista. Pertanto l'aspetto anti-cristiano si venne a confondere nella viva lotta combattuta dai seguaci Hau-hau, con lo aspetto anti-britannico. In questo quadro s'inserisce il già citato eccidio di Volkner. La London Missionary Society era ritenuta ormai dagli Hau-hau « un'organizzazione politica, non religiosa »[3]. In questo quadro s'inserisce pure il « massacro di Wakatane », con l'eccidio del giovane anglicano Fulloon e dei suoi compagni avvenuto nel 1865. Costui era « emissario del governo britannico,

[1] P. H. Buck (Te Rangi Hiroa), *Les migrations des Polynesiens*. Paris 1952, pp. 243-5.

[2] Vaggioli, *op. cit.*, II, 363.

[3] Vaggioli, *op. cit.*, II, 365, 394-5.

pianificatore della distruzione della stirpe Maori ». Da parte inglese si stava compiendo contro di Hau-hau una vera caccia all'uomo, tentando con l'insidia di catturare i profeti del movimento, costringendo con aspri attacchi armati i gruppi « ribelli » a rintanarsi nelle selve: ma questi, battuti e scacciati tornavano instancabilmente alla carica[1]. Al profeta Te-Ua passato per paura agli inglesi successe Taikomako, a questo Te-Kooti, indi venne Kereopa. Contro la forza e l'insidia di una parte — gli inglesi misero inutilmente una taglia sul capo di Te-Kooti —, rispondeva l'altra con la pertinacia, il coraggio e l'astuzia. Kereopa finalmente, tradito da un seguace, veniva catturato e giustiziato nel 1872: la guerra finì. Ma il movimento di liberazione Maori trovò anche poi un nuovo esponente nel profeta Te-Whiti[2]. Nel suo culto mistico si continuava a rivendicare la indipendenza e la libertà di fronte agli Inglesi; il culto perdurò fin oltre il 1892; il profeta venne più volte arrestato e poi rilasciato.

Tale in breve la storia del culto Hau-hau, che è una storia di trasformazioni religiose e soprattutto di guerre. Ma in fondo anche la storia del culto Mamaia di Tahiti è storia di trasformazioni religiose e di guerre, e il medesimo accade per gran parte dei culti profetici polinesiani. In tal senso abbiamo riconosciuto tipici del complesso profetico polinesiano il tema del sincretismo teologico e il tema della guerra.

Di notevole portata storica ci sembra in particolare l'accettazione di elementi biblici nel profetismo polinesiano. Accettando il dio Geova, identificandosi con il popolo ebraico, gli Hau-hau e tutti i seguaci di movimenti messianici polinesiani hanno espresso in ciò stesso la loro protesta culturale agli Occidentali. Si tratta d'una protesta di libertà e di autonomia culturale: si vuole il ripristino della cultura antica locale, si respinge la cultura dei « bianchi ». Tuttavia, se rettamente si guarda la cosa, la stessa protesta è espressa in linguaggio culturale occidentale e addirittura cristiano. Infatti facendo propria l'idea del Dio nazionale giudaico, i profeti polinesiani ed i loro seguaci si presentano chiaramente ai Cristiani come coloro che idealmente rinnovano

[1] Vaggioli, *op. cit.*, II, 378 sg., 383, 390.
[2] Vaggioli, *op. cit.*, II, 506-534.

l'esperienza storica di Israele, modello biblico - cristiano di popolo perseguitato. In tal modo i movimenti messianici vanno visti come movimenti religiosi i quali denunciano già una parziale implicita accettazione di certi temi religiosi occidentali ed aprono effettivamente la via ad una futura eventuale accettazione del Cristianesimo, e di altri portati ideologici occidentali.

Riaffiorano nel messianesimo polinesiano elementi comuni con il messianesimo melanesiano. Il mito della fine e del rinnovamento del mondo, quello dei morti che tornano si ripetono variamente, non sempre solidalmente tra loro, nei culti Mamaia di Tahiti, Tuka di Figi, Hapu di Hawaii, Sio-vivi di Samoa, nei movimenti Sanito e dei « Sibilanti » nelle Tuamotu, Hau-hau dei Maori. In tutti i culti ritorna il tentativo di ripristino della religione tradizionale. I suddetti vari elementi e temi, e inoltre la medesima resistenza culturale manifestantesi nei movimenti profetici contro le forme culturali occidentali, appartengono in proprio al livello culturale agrario comune alla civiltà polinesiana, a quella melanesiana, ed alle altre civiltà portatrici di culti profetici. Infatti la resistenza attiva al prepotente colonialismo economico, politico e culturale dei Paesi europei è un tratto che indissolubilmente appartiene alle civiltà stabilmente impiantate, strutturalmente legate al suolo d'origine da motivi elementari di esistenza e di preservazione del gruppo, da esigenze legate indissolubilmente al prodotto ed al lavoro della terra.

Accanto a questi temi pertinenti al sostrato genericamente agrario in quanto tale e non specifico della civiltà polinesiana rispetto a quella melanesiana, appartengono in proprio al profetismo polinesiano gli altri temi già riconosciuti, e cioè: il sincretismo di figure divine, e la guerra: questi ultimi temi mancano originariamente al profetismo melanesiano, tranne generalmente in zone d'influenza culturale polinesiana. La presenza o l'assenza di questi temi sta in rapporto al differenziato sottofondo culturale, e in definitiva, alla differente struttura economico-sociale dei due tipi di civiltà. Manca in Melanesia un'autentica teologia di figure divine, perchè manca una complessa e gerarchicizzata classe sacerdotale. In Polinesia la diversa struttura economica, fondata su un'agricoltura a largo « sovraprodotto » annuale, ha dato sviluppo a una classe sacerdotale e ad un'aristocrazia politica alta-

mente gerarchicizzate, potenti ed ereditarie: il loro riflesso nella sfera mitico-rituale è rappresentata da un elaborato sviluppo teologico, con una gerarchia divina dotata di una figura preminente su tutte. In questa figura divina, variabile volta per volta di nome e attributi, ha trovato il suo presupposto e veicolo l'idea di Dio ebraico-cristiana. Sul tronco di Degei, e via via di Oro, Taaroa, Tangaroa, Lono, Tane, Io, ecc. hanno impiantato i loro germogli le figure di Geova e di Cristo, più del primo che del secondo. Non si tratta mai, comunque, di monoteismo: nel sincretismo teologico la pluralità originaria di figure divine si fa risentire, mentre una valutazione strettamente economica ed esistenziale della religione ha plasmato gli elementi acquisiti dal mondo biblico-cristiano.

In rapporto al medesimo menzionato sviluppo gerarchico della società polinesiana sta anche, a sua volta, l'altro tema peculiare del profetismo locale: la guerra. I movimenti religiosi di liberazione hanno infatti trovato in Polinesia ciò che mancava in forma adeguata nella società melanesiana, cioè una organizzata classe guerriera, che originariamente era stata tutt'una cosa con l'aristocrazia locale, e che infine aveva trovato ulteriore sviluppo ed impiego ad opera delle monarchie impegnate in competizioni dinastiche.

In realtà il complesso profetico polinesiano lascia discernere, sul fondamento dell'indagine storico-culturale, tre livelli precisi. Il primo abbraccia i temi del rinnovamento del mondo, del ritorno dei morti, della resistenza culturale all'invadente cultura occidentale. Questo livello non è peculiare della civiltà polinesiana: è comune alle civiltà coltivatrici, ivi inclusa quella melanesiana. Il secondo, più recente livello contiene le figure divine biblico-pagane, la resistenza militare organizzata, la guerra totalitaria contro le chiese e i governi coloniali d'Occidente. Questo livello appartiene alla civiltà polinesiana in quanto dotata di una società gerarchicamente avanzata, economicamente dotata di tecniche produttive più efficienti e sicure.

Il terzo livello, più recente di tutti ed unico precisamente databile, si riporta al contatto subito dai Nativi con i Missionari nel secolo scorso e alla congiunta invasione dei bianchi nelle terre

oceaniane. Questo livello contiene come suoi precipui elementi il binomio divino giudaico-cristiano (Geova, Gesù), alcuni temi cosmogonici e teologici biblici, il tema dell'identificazione ebraico-polinesiana.

E' evidente, dall'esempio polinesiano e dal confronto melanesiano e australiano[1], che il trapianto — spontaneamente e impegnativamente accettato — di un autentico monoteismo non ha luogo nell'ambito di civiltà «primitive» a struttura economico-sociale inadeguatamente sviluppata. E' evidente altresì che — all'infuori del monoteismo — il trapianto spontaneamente accettato di figure divine elevate quali Geova o Gesù ha luogo soltanto presso civiltà che possiedano una struttura economico-sociale adeguatamente avanzata, con notevole sovraprodotto economico, con spiccato sviluppo di classi privilegiate.

VITTORIO LANTERNARI

[1] Vedi il mio saggio *Origini storiche dei culti profetici melanesiani*, St. e Mat. di Storia d. Religioni 1956, e particolarmente quanto ivi si è detto circa il contatto culturale euro-australiano in rapporto all'assenza di un profetismo locale.

IL FABBRO AFRICANO, EROE CULTURALE

Premessa. - Il fabbro nei miti delle origini. - Il f. antenato primordiale ed antenato eponimo. - Caratteri « divini » del f.: sua origine celeste e funzioni di co-creatore. - Il f. e il potere politico: f.-capo e consigliere di capi. - Il f. nella società odierna: sue funzioni sociali e religiose. - Conclusioni.

Premessa.

In un lavoro di notevole informazione bibliografica dedicato al problema degli eroi culturali in Africa, H. Tegnaeus[1] pone in evidenza il carattere di eroe culturale del fabbro, quale traspare dai miti delle origini; ed elenca, per ciascun popolo presso il quale all'artigiano compete la qualifica di eroe culturale, le « scoperte » grazie alle quali il f. ancor oggi gode di una particolare posizione sociale. L'atteggiamento della popolazione circostante nei confronti dell'artigiano è da Tegnaeus risolta semplicisticamente e del resto non è questo il problema-base della sua opera: egli dice che « il y a... une corrélation entre la considération pour le forgeron et l'activité agricole de sa tribu d'une part, corrélation entre le mépris vis-à-vis de cet artisan et l'économie pastorale de sa communauté d'autre part »[2]. Ora questa soluzione, del resto non nuova[3] è senz'altro parzialmente esatta[4] ma non sufficiente a spiegare i motivi così complessi di un atteggiamento collettivo nei quali all'ammirazione o al disprezzo è sempre

1 H. Tegnaeus, *Le héros civilisateur*, Stockholm 1950.

2 Tegnaeus, *op. cit.*, p. 180.

3 V. fra gli altri. P. Clément, *Le forgeron en Afrique Noire*, « Revue de Géographie Humaine et d'Ethnologie », Paris, avril-juin 1948, pp. 35-58.

4 Dico parzialmente perchè si hanno tribù pastorali presso le quali il f. non è disprezzato e tribù agricole ove l'artigiano è invece oggetto di disprezzo.

congiunto il timore; e alle esclusioni sociali (matrimoni proibiti con il gruppo dei f. ecc.) fanno riscontro le importanti funzioni — esercitate in regime di monopolio — sociali (nei matrimoni, nelle iniziazioni, nei riti funebri) e religiose (sacerdozio, funzioni giudiziarie, connessione con la mantica e attività di medico-stregone). Anche una spiegazione sulla base di migrazioni, di conquiste guerriere o di penetrazioni pacifiche (e quindi di un'origine straniera dell'artigiano)[1], accettata dai più, non mi sembra valida a chiarire nè l'atteggiamento della popolazione circostante, nè le origini dell'eccentrica posizione sociale dell'artigiano, pur restando giusta e documentabile per talune zone.

Mi sembra perciò ragionevole prospettare, almeno in via di ipotesi, la possibilità che l'origine e la causa di entrambi questi fattori siano da ricercare anche nei miti delle origini e nelle remote tradizioni delle singole tribù, sia considerando le scoperte attribuite al fabbro mitico e il loro carattere rivoluzionario o quanto meno trasformatore, sia — e sopratutto — gli elementi del complesso relativo al f. mitico, eroe culturale. Nei miti delle origini nei quali il f. ha funzioni di eroe culturale, alcuni motivi risultano particolarmente interessanti, ai fini del presente lavoro: l'aspetto fisico dell'artigiano (caratteri mostruosi, teriomorfi, priapici); l'origine celeste del f. (in taluni casi, come vedremo, il f. ha anche la funzione di co-creatore) o la sua identificazione con l'antenato primordiale; e infine il carattere « arcaico », primordiale di talune scoperte attribuite al f., quali il fuoco, la giusta posizione matrimoniale, l'arte della levatrice, le abitazioni (già meno arcaiche), la sepoltura, le quali prospettano tra l'altro l'eventualità di una remota origine della siderurgia nell'Africa Negra, essendo la comparsa del f. in relazione con invenzioni che sono alla base del viver sociale. Altri elementi quali la scoperta dell'agricoltura, del sale, della circoncisione, delle divisioni sociali e di taluni fondamenti della vita religiosa hanno un carattere meno arcaico e sembrano indicare il passaggio da uno stadio di economia (caccia-raccolta con armi e strumenti di legno, di osso

[1] Tra i Bari del Nilo, ad es., gli artigiani sono considerati un popolo a parte, v. C. G. and B. Z. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London 1932, p. 257.

o di conchiglia) ad altro (economia agricola con attrezzi di ferro).

Un *unicum* sembra un mito delle origini Malinke-Fulbè (v. oltre) nel quale il f. è considerato inventore della domesticazione degli animali e dell'allevamento, nonchè *possessore del bestiame*: attualmente, nelle società pastorali africane, il f. è oggetto di disprezzo e di timore ed è membro di una bassa casta con la quale i pastori non possono contrarre matrimonio, anche se l'artigiano gode poi di un notevole prestigio nella sfera religiosa ed è quasi sempre l'esecutore materiale delle iniziazioni. In Africa, ai fini di una tale indagine, vi sono zone che offrono abbondante materiale di documentazione, sia nel campo dei miti sia per quanto riguarda la posizione odierna dell'artigiano; in altre regioni le tradizioni frammentarie possono essere integrate e ristabilite sulla base della situazione odierna, mentre in altre regioni mancano del tutto i miti relativi all'artigiano e solo la sua attuale posizione può esserci di qualche lume; infine, in molti settori, il mestiere di f. ha un carattere profano e l'artigiano non si distingue per alcun verso dalla popolazione che lo circonda.

L'analisi dei miti e il confronto tra la situazione delle « origini » e quella odierna permetterà di chiarire qualche aspetto del problema e di notare che taluni elementi si ripetono con maggiore frequenza, fino a formare, come vedremo, un vero e proprio *complesso*.

Il f. nei miti delle origini.

Presso i Chamba del Sudan Centrale ed altri gruppi umani della zona (Dakka, Kirri) l'arrivo del f. e la conoscenza della metallurgia coincisero con fondamentali scoperte ed istituzioni.

Nell'epoca mitica quando il f. (*Lama* tra i Chamba, *Lang* tra i Durru, *Pie* tra i Dakka) apparve tra gli uomini, questi non conoscevano il fuoco, dormivano sotto lo spiovente del tetto non avendo saputo fare delle porte alle loro capanne, e si univano alle loro donne sotto l'ascella, considerando la vagina come qualcosa d'impuro, a causa del sangue mestruale. Tuttavia le donne concepivano egualmente ma nessuno conosceva l'arte della levatrice e il bambino veniva estratto dal corpo della madre mediante

un taglio cesareo, con la conseguenza che quasi sempre entrambi morivano. Inoltre, non conoscendo l'uso del fuoco, i Chamba mangiavano cibi crudi e non sapevano fabbricare pentole. Ignoravano altresì l'uso di imporre un nome al neonato.

L'arrivo del f. segnò la scoperta di tutte queste cose: egli insegnò l'arte del vasaio, l'uso del fuoco e delle porte e inoltre, congiungendosi ad una donna, la giusta posizione matrimoniale rimuovendo al tempo stesso l'impurità della vagina; e istruì due vecchie nell'arte della levatrice e come d'ora in avanti fosse compito delle donne anziane l'assistenza alla partoriente. E diede un nome al bambino.

Gli uomini allora pregarono il f. di non andare più via e di prendere dimora tra essi.

Dopo qualche tempo un vecchio morì e gli uomini si rivolsero al fabbro per sapere che cosa dovessero fare del cadavere; e il f. insegnò loro l'uso della sepoltura e di un corredo funerario (un'ascia di ferro, un coltello di ferro) e della celebrazione di una festa funebre un anno dopo il decesso. Nel corso di tale festa si versavano sulla tomba due vasi di birra, si danzava al suono di strumenti a fiato (flauti primitivi?) e infine si disseppellivano gli strumenti di ferro del corredo funerario e con essi si confezionavano un rombo (*langa*) e i crepitacoli (*jeskinna*). Facendo vibrare questi strumenti musicali gli uomini gridavano alla donne: « Il nonno viene fuori! ». Questo mito, con poche varianti, si ritrova tra tutte le popolazioni circonvicine: presso i Kirri, ad es., il f. primordiale era un nano dispettoso con vistosi attributi sessuali, la cui fucina era posta sotto terra[1].

L'esame di questo mito[2] ci porta alle seguenti considerazioni:

a) insegnando agli uomini la giusta posizione matrimoniale, il f. ha anche altre due funzioni parallele: è il primo defloratore rituale e quindi rimuove l'impurità della vagina (donde la sua funzione di ostetrico-ginecologo e di iniziatore presso numerosi gruppi odierni).

[1] L. Frobenius, *Atlantis Bd. V, Dichten und Denken im Sudan*, Jena 1925 pp. 71-2.

[2] *ibidem*, pp. 30-1; 62-3; 137-39.

b) è da notare altresì che il f. *arriva* tra gli uomini e che il mito non fornisce chiarimenti sulla sua provenienza. Si trattava di un f. itinerante o di un f. di origine extra-umana? Quest'ultima ipotesi sembra avvalorata dal fatto che presso i Kirri il fabbro era fornito di vistosi attributi sessuali (in perfetto accordo con la sua funzione di defloratore!) pur essendo un nano abitante sotto terra e quindi un essere semi-divino.

c) l'uso del rombo, il suo ronzio e le grida rivolte alle donne durante la festa funebre lasciano supporre, benchè non sia detto esplicitamente, l'istituzione delle esclusioni rituali (delle donne) da determinate cerimonie e della separazione, almeno cultuale, dei due sessi. In effetti, presso i vicini Durru[1], le donne sono escluse dalle grandi feste del raccolto, nelle quali il figlio del f. (*dogna*) fa ronzare i sacri rombi davanti alle porte delle loro capanne.

d) oltre che capo del rituale (funebre) e medico (ostetrico-ginecologo), il f. in questo mito, a causa delle sue scoperte, occupa una posizione di preminenza, uguale a quella di un capo politico. Effettivamente in questa regione tecnica siderurgica e potere politico sembrano uscire dallo stesso ceppo, non solo in considerazione dell'alta posizione odierna dell'artigiano ma anche perchè la parola per indicare il capo, *djab* (Durru, Bum) deriva da una radicale *tja* che significa non soltanto f. ma altresì uomo[2]. Nonostante questo però tra i Dakka è vietato contrarre matrimonio con un membro del clan dei fabbri.

e) il mito nel suo insieme ci offre il quadro di una società non ancora organizzata nè economicamente (mancanza del fuoco, delle pentole, dell'accesso nelle capanne) nè socialmente (unione matrimoniale sbagliata, bambini senza nome) nè religiosamente (ignoranza degli usi di sepoltura, ecc.) e quindi l'arrivo del f. ha veramente il carattere di una *fondazione*, cioè di un ordine nuovo, anzi dell'*ordine* che abolisce il caos. Quale instauratore dell'ordine appare logico che il f. possieda anche caratteri fisici al di fuori dell'ordine (nanismo, priapismo), essendo egli una figura intermedia

[1] *ib.* p. 139.

[2] L. Frobenius, *Atlantis Bd. XI, Volksdichtungen aus Oberguinea. Fabuleien dreien Völker*, Jena 1924 p. 25-6; id.: Atl. V p. 138.

— ambivalente! — appunto tra caos e ordine; per questo egli *arriva* non si sa di dove[1].

f) Inoltre il f. mitico ha funzioni tali (deflorazione, assistenza ostetrica) che lo riconnettono ai riti di fecondità-fertilità. Nella società odierna il f. è anche provocatore di pioggia ed esercita funzioni sacerdotali nel corso della grande festa del raccolto, in occasione della quale l'artigiano riceve un'offerta di primizie (Durru, Dakka, Mulgoi-Kanuri).

Tra i Bantu della Provincia Or.le del Congo Belga (BaSonghe, BaKusu, BaKongola, BaGengele, ecc.) si incontrano miti delle origini sostanzialmente identici, salvo qualche variante locale.

In tali miti il fabbro, eroe culturale, appare legato *ab origine* al cacciatore e all'iniziato con i quali costituisce l'organizzazione politica del paese, le cui divisioni attuali derivano appunto da questi tre gruppi originari e sono il frutto di un *incesto* e di una *ribellione*: tra i Matapa il primo fabbro ebbe rapporti incestuosi con sua figlia, *per perpetuare le proprie tradizioni ancestrali* (endogamia?) e la rese gravida: la figlia, ribellatasi al padre, ebbe rapporti col cacciatore (da un passo della leggenda risulta che f., cacciatore e iniziato erano fratelli, essendo tutti e tre figli di un mitico Yongo) e da questa doppia unione ebbero origine i *wembinianga* (capi della fucina, frutto dell'incesto), e i *mwankana*, capi politici, frutto dell'unione col cacciatore. In una variante del mito (BaSonghe, BaKongola) frutto dell'incesto sono i *shite* (quelli che azionano i mantici) e *shite* significa anche jena e questo termine si riferisce a un dio bifronte, *che mangia da tutte e due le parti* ed è un probabile riferimento a tratti animaleschi dei fabbri primordiali[2]. Tra i BaGengele, fabbro, cacciatore ed iniziato erano nani[3], e ad un nano — il re dei BaTwa —, il f. Ushudi dà in moglie sua figlia Ngole, dopo averla resa incinta[4]. Il f. mitico è l'inventore dell'agricoltura (Sendwe Kitenge dei BaSonghe

1 A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, relativamente ad antichi eroi fondatori romani.

2 A. Moeller, *Les grandes lignes des migrations des Bantous de la Province Orientale du Congo Belge*, « Institut Royal Colonial Belge, Mémoires », Bruxelles 1936, p. 451.

3 Moeller, *op. cit.*, p. 458.

4 ibidem, p. 456.

insegnò agli uomini le culture del mais, della manioca e del miglio), della circoncisione (BaKongola), delle capanne, delle piroghe e della costruzione dei ponti (WaRega).

Anche per questi miti occorrono alcune osservazioni:

a) al fabbro si attribuisce l'invenzione dell'agricoltura, delle capanne, ecc.; lo si riconosce anche fondatore delle divisioni sociali (artigiani, capi) ma alla base di queste istituzioni c'è un incesto cui segue la ribellione della figlia violata e resa madre (elementi caotici!) e una successiva unione riparatrice con il membro di un altro gruppo sociale (esogamia?) e un parto gemellare, origine appunto della bipartizione sociale. In questo mito alla mostruosità fisica dell'artigiano (nanismo, *shite*) si accompagna la mostruosità morale dell'incesto e del concepimento di un figlio incestuoso, destinato ad essere capostipite della corporazione dei fabbri. Ma non è questo il solo misfatto sessuale del f. mitico: presso i BaKongola, nell'epoca mitica, l'artigiano, alla presenza degli uomini riuniti nella sua fucina (e quindi fucina = casa di riunione per gli uomini) provò su una donna un phallus ligneo che un fanciullo aveva trovato: e la donna ne morì[1].

b) la corporazione artigiana e la dinastia dei capi hanno una origine comune, donde la stretta cooperazione ed interdipendenza, nel mito e nell'epoca attuale, tra i rappresentanti di questi due gruppi. Questa divisione avvenne in un'epoca remota (mitica), in una società con economia basata sulla caccia e su una rudimentale agricoltura con zappe di legno. Il primo capo discendeva dall'unione della figlia del f. con un cacciatore.

Il f. è il *leit-motiv* dei miti delle origini dei Dogon, di ciascuno dei quali esistono parecchie varianti che non mutano sostanzialmente la figura mitica dell'artigiano il quale riassume nella sua persona una serie di poteri e di conoscenze a carattere esoterico che ne fanno un intermediario tra l'uomo e la divinità. E' praticamente impossibile in questa sede prospettare, sia pure in nuce, il complesso delle credenze Dogon, frutto di una concezione elaborata dell'universo: ci limiteremo perciò a quelle chiarificazioni indispensabili che si presenteranno nel corso dei miti relativi al fabbro.

[1] Moeller, *op. cit.*, p. 456.

L'Essere Supremo Amma, dio creatore in stretta connessione con il ferro[1], desideroso di mostrare agli uomini la sua bontà dopo uno spaventoso disordine cosmico, fece venire presso di sè uno dei fabbri che abitavano in cielo e gli diede un seme delle principabili piante coltivabili: miglio, fagioli, sesamo, acetosella. Secondo una variante del mito il f. *rubò* questi semi al dio Amma e discese sulla terra, sospendendosi al suo mantice, gonfio dell'aria del cielo[2] nel quale era nascosto un pezzetto di sole, sotto forma di brace e di ferro incandescente, rubato al Nommo (v. oltre), con un « bastone da ladro ». Quest'episodio mitico viene commemorato ancor oggi con la cerimonia del furto rituale che si svolge in occasione della morte di un anziano illustre: il percorso che il ladro rituale deve compiere, con andirivieni, circumambulatio di un tempio e inseguimento ad opera di personaggi mascherati fa pensare ad un simbolico labirinto e quindi ad un rituale iniziatico. La forma del « bastone da ladro » ricorda una testa equina estremamente stilizzata e potrebbe essere il simbolo di una cavalcatura (viaggio iniziatico!)[3].

Nel tempo mitico della discesa del f. sulla terra gli uomini si nutrivano della carne di animali selvaggi che essi divoravano cruda, ignorando l'uso del fuoco e del vasellame; le loro armi erano di pietra e di legno. Giunto sulla terra, il f. diede a ciascun uomo un acciarino, una lancia, arco e frecce: all'inizio dell'inverno successivo[4] alla discesa, l'artigiano delimitò un campo e consegnò a un vecchio i semi portati dal cielo ed una zappa. Tutti gli uomini si radunarono per aiutare il vecchio nella coltivazione e per ascoltare i consigli dell'artigiano: egli insegnò loro i gesti della semina e la cura del miglio[5]. Secondo una variante, il f., trasformato in uomo da Amma[6] perchè portasse sulla terra ciò che

1 M. Griaule, *Masques Dogons*, « Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie » XXXIII, Paris 1938, pp. 43-5.

2 S. de Ganay, *Les devises des Dogons*, « Tr. et Mém. de l'Inst. d'Ethn. » XLI, Paris 1941, p. 9.

3 M. Griaule, *Dieu d'eau*, Paris 1948, pp. 228-34.

4 Tra i Dogon l'inverno coincide con l'inizio della stagione delle piogge e quindi dei lavori agricoli, v. M. Leiris, *La langue secrète des Dogons de Sanga*, « Tr. et Mém. de l'Inst. d'Ethn. » L, Paris 1948, p. 2.

5 Griaule, *Masques* pp. 50-1.

6 M. Griaule, *Dieu d'eau*, p. 51-2. Nommo è il nome dato agli otto

mancava[1], discese dal cielo a cavalcioni dell'arcobaleno ai piedi del quale trovò ad aspettarlo un vecchio sacerdote del culto Lebè (serpente-antenato) il quale, in un sogno premonitore, aveva appreso che una cosa buona scendeva dal cielo per gli uomini. In cambio di otto polli offertigli dal sacerdote, il f. gli consegnò i semi racchiusi nel suo martello: e il vecchio li seminò e al raccolto ne diede tre spighe a ciascun uomo. A questo punto l'artigiano radunò gli uomini e disse loro che egli era pronto a lavorare tutti gli strumenti agricoli: e gli uomini gli promisero in cambio una parte del raccolto e questo scambio si verifica ancora ai nostri giorni. Gli uomini assaggiarono il miglio e lo trovarono dolce, ma mangiandolo senza alcuna preparazione i loro denti si indebolirono e non ebbero quasi più la forza di masticare la carne e da ciò derivò uno stato di malessere cui il f. pose rimedio prontamente; versata dell'acqua sulla cenere ne risultò un liquido carico di potassa, nel quale l'artigiano consigliò di far bollire il miglio, servendosi dei vasi che egli aveva modellato a imitazione del suo mantice[2].

L'invenzione dell'agricoltura aveva fatto sì che gli uomini abbandonassero a poco a poco la caccia, ma dietro consiglio del f. essi catturarono degli animali che rinchiusero nelle loro case; per il contatto con gli uomini e per l'acqua di potassa che bevevano (la cenere per i Dogon è un desacralizzante) queste bestie divennero impure per gli Yeban (geni-serpenti, antenati degli uomini) e per le altre potenze spirituali cui appartenevano e, non potendo più tornare da essi, restarono con gli uomini e furono addomesticate[3].

Un'ulteriore versione del mito denota l'elaborata concezione del cosmo di cui abbiamo già detto: il f. discende sulla terra sul sistema del mondo della forma di una piramide tronca, sulla cui

antenati umani trasformati, ma Nommo è anche il nome dei fabbri celesti e del genio dell'acqua, identificato col lamantino, un pinnipede che abita nei fiumi, il quale ultimo fu il primo essere creato. Un Nommo, trasformato in uomo, fu l'antenato dei f. Dogon.

[1] De Ganay, *op. cit.*, p. 9.

[2] Griaule, *Masques*, p. 50.

[3] Griaule, *Masques*, pp. 48-50. Agli impuri (*puru*) cui appartengono i f. sono affidate importanti funzioni religiose tra cui quella di sacrificare in occasione della grande festa delle maschere, *awa* (Leiris *op. cit.*, p. 172).

terrazza egli aveva posto tutti gli strumenti della sua fucina. Il sistema del mondo era paragonato ad un granaio: la terrazza, sede primordiale della fucina, era l'immagine stessa del cielo, era tempio, tomba, camera nuziale, nonché simbolo del primo campo coltivato sotto la direzione del fabbro, eroe culturale[1]. Il martello primordiale, contenente i semi delle piante commestibili era simile a una grande spola, il mantice, nel quale era nascosto un pezzetto di sole (e fu più tardi assimilato a quest'astro)[2] servì da modello alle prime pentole e al primo tamburo, mentre la pelle che lo copriva, una volta diventata inservibile, fu data alle tessitrici perchè, sedendovi sopra, evitassero ogni contatto impuro alla bobina. Quando il f. discese sulla terra la tessitura era già nota agli uomini e l'artigiano non fece che portarvi dei perfezionamenti: il primo fuso comparve sotto forma di freccia che il fabbro-sagittario, probabilmente da identificarsi con l'omonimo segno zodiacale, scagliò al centro della nuova terrazza del sistema del mondo circondandone l'asta con un lungo filo, formando bobina. In tal modo l'edificio venne ad essere un'enorme fusaiola; una seconda freccia, legata all'altra estremità del filo fu scoccata verso il cielo per servire da punto di appoggio per la discesa verso la terra[3].

Il fabbro celeste — o Nommo padrone delle acque — fu dall'Essere Supremo trasformato in uomo perchè potesse trasmettere agli altri uomini nuove conoscenze: pur essendo un uomo, tuttavia, il f. era un essere primordiale, figlio della prima coppia umana generata da Amma per autofecondazione e quindi differiva dagli esseri umani per taluni caratteri: era ermafrodito e le sue membra erano inarticolate, molli (souples!) come quelle dei serpenti[4].

Dalle numerose varianti di questo mito delle origini che si saldano tra loro come gli anelli di una catena, ciascuna mettendo in risalto aspetti particolari della persona del fabbro, balzano in luce alcuni punti essenziali:

1 M. Griaule, *Dieu d'eau*, pp. 60-70 *passim*.

2 M. Griaule, *Symbolique du fuseau et de la fusaïole au Soudan*, « Notes Ifan », Dakar, oct. 1947, pp. 11-12.

3 Griaule, « N. Ifan », 1947, p. 11; *Dieu d'eau*, pp. 51, 87.

4 Griaule, *Dieu d'eau*, pp. 51, 55.

a) la discesa del f. tra i Dogon segnò l'inizio di una radicale trasformazione economica (dalla caccia all'agricoltura e alla domesticazione degli animali; dalla carne cruda alle vivande vegetali, cotte in pentole e salate; da una tessitura rudimentale a una tessitura organizzata ecc.), simbolo perenne della quale fu l'arrivo dell'artigiano sulla terrazza del nuovo sistema del mondo o « granaio di terra pura ».

b) alla base di queste trasformazioni affidate al f. dall'Essere Supremo c'è almeno una cattiva azione: il furto del fuoco-sole, rubato al Nommo, fabbro celeste, e — secondo una variante — anche il furto dei semi vegetali, sottratti al dio Amma. Benchè trasformato in essere umano, il f. non lo è completamente a causa del suo androginismo e delle membra « molli »; d'altra parte, perduti i suoi caratteri di essere celeste (tra cui la veggenza, *kumogu*) il f. diventa immediatamente antagonista degli abitanti del cielo, commettendo ai loro danni dei furti che andranno a vantaggio dell'umanità.

c) questo carattere di ladro sacrilego non gli impedisce però di compiere la sua missione e di fungere da intermediario tra l'uomo e la divinità: infatti, dopo la sua discesa cui seguirono tanti vantaggi per gli esseri umani, la terra un giorno dichiarò di essere la più forte e allora Amma, sdegnato, risalì al cielo e impedì alla pioggia di cadere. Per riparare alle conseguenze della collera del dio, il f. battendo il suo martello — nel quale *ab origine* c'erano tante provvidenze per gli uomini — e il calzolaio suonando il suo tamburo (modellato sul mantice!) proclamarono la superiorità di Amma, placandone la collera e riottenendone la pioggia[1]. Al suono prodotto da questi due strumenti si svolse la prima danza, in onore di Amma, che ebbe luogo sul campo primordiale, davanti alla fucina. Ritmo primordiale e danza ebbero quindi il carattere di una preghiera[2]. Nella lite cielo-terra il f. ha i caratteri del « mediatore », caratteri che gli sono rimasti ancor oggi: infatti alla presenza di un f. e del suo martello ogni lite deve cessare[3].

1 Griaule, *Dieu d'eau*, p. 51-2.

2 Griaule, *Masques Dogons*, p. 799; id., *Dieu d'eau*, p. 222-3.

3 S. Baldé, *Les forgerons au Fouta Djallon*, « L'education africaine », XXIV, 1935, p. 132.

d) come abbiamo potuto notare, le trasformazioni operate dal f. non avvennero nello stesso momento: i suoi benefici furono distribuiti in fasi successive, seguendo un criterio di utilità: prima il fuoco e le armi di ferro, poi i semi e la conoscenza tecnica dell'agricoltura, indi pentole e sale, poscia la domesticazione, gli strumenti musicali e la danza. Il criterio che è alla base di queste trasformazioni a tempi successivi è facilmente spiegabile se si pensa che a scoperte di tipo arcaico (fuoco, arte figulina, agricoltura) si accompagnano altre di tipo più evoluto quali i perfezionamenti alla tessitura, la conoscenza del sale e il suo uso come desacralizzante, la delimitazione dei campi coltivabili, l'impiego della magia del rumore (tamburo, martello) nei riti per provocare la pioggia.

e) anche alla base della domesticazione degli animali c'è un furto sacrilego: in effetti fino a quel momento le bestie appartenevano al mondo degli spiriti e Nommo e Yeban se ne dividevano la proprietà. Rendendole impure per il contatto con gli esseri umani e desacralizzandole con l'uso dell'acqua salata come bevanda, le bestie non poterono più tornare dagli antichi padroni e rimasero con gli uomini.

f) la posizione ambivalente dell'artigiano nella società odierna trova una sua ragion d'essere se consideriamo la figura del f. primordiale: di origine celeste ma figlio degli antenati primordiali (nati del resto dal dio Amma, senza concorso di donna), viene trasformato in uomo ma con caratteri che lo diversificano dagli altri uomini (ermafroditismo, articolazioni molli). Le tre scoperte principali che gli sono attribuite (fuoco, agricoltura, domesticazione) sono conseguenza di furti sacrileghi; la scoperta del sale ebbe anch'essa un carattere ambivalente, preservando gli uomini dalle malattie causate dai grani crudi ed insipidi (quindi funzione medica dell'artigiano, attività parzialmente esercitata ancora oggi) ma servendo anche come desacralizzante, generatore di impurità (perciò tradizionalmente la corporazione dei f. è considerata impura pur godendo, come vedremo, di notevoli privilegi sociali e religiosi). In sostanza il f. appare quale *trait d'union* tra il caos e l'ordine cosmico e quindi la sua persona e le sue caratteristiche risentono di questa sua posizione di intermediario e di fondatore.

Presso i Bambara il f. mitico più che un eroe culturale è un'emanazione (avatar) diretta della divinità, un co-creatore e il consigliere di Faro, dio delle acque. Occorre inoltre tener presente che nel mito sono considerate almeno tre diverse specie di f.: il Lomo Dyir, fabbro celeste, gemello e al tempo stesso uguale a Koni, principio creatore identificato col fuoco e col sole[1]; il *bolokuruni*, f. monco di razza negra, compagno e *segretario* di Faro, un tempo vivente sulla terra; gli otto fabbri antenati capeggiati da Nu, emanazione di Lomo Dyir, destinati a completare sulla terra l'opera del dio creatore. Ai fini del nostro studio sono questi ultimi i più interessanti perchè in essi i fabbri odierni riconoscono i loro diretti antenati e i capostipiti della famigla Gwonna da cui derivano i fabbri « di razza », Fanè, Kumarè e Balo[2]. La creazione si perfezionò con l'arrivo sulla terra degli otto f. primordiali che i Bambara considerano detentori *ab origine* di tutto ciò che è « artefactum ». Fin da quando erano in cielo essi erano stati preparati alla funzione che doveva essere loro affidata. La loro *substantia* era identica a quella di Lomo Dyir, era cioè il fuoco che contiene tutti i metalli: tale sostanza si era mutata per ben sette volte (7 è il numero sacro e completo dei Bambara in quanto riassume in sè la mascolinità, tre, e la femminilità quattro), e all'ottava trasformazione Lomo Dyir aveva proiettato al di fuori di sè degli esseri ancora incompleti, con la pelle rossa come quella degli albini. Gli otto fabbri antenati avevano i denti dello stesso colore della pelle e la loro ossatura era di rame[3]. A ognuno degli otto venne dato un seme, simbolo di ogni fecondità ed anche dei raccolti futuri ottenuti con l'agricoltura alla zappa. Il martello e l'incudine che essi ricevettero nello stesso momento rappresentavano la testa del dio Koni, sorgente di tutte le conoscenze sparse nel mondo. Infine Lomo Dyir diede loro la bevanda perfetta (perchè contiene il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria) cioè la birra di miglio la quale essendo simile agli elementi che i fabbri dovevano attraversare per giungere sulla terra doveva

[1] S. de Ganay, *Notes sur la théodicée Bambara*, « Revue d'Histoire de Religions », CXXXV/2-3, Paris 1949, p. 193.

[2] G. Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, Paris 1951, p. 114.

[3] De Ganay, *Notes, etc.*, pp. 194-5.

permettere loro di superare tutte le sofferenze che derivano dalle « 4 cose » (cioè i 4 elementi suddetti). A questo punto cominciò la loro impresa: tenendosi per mano, in modo da formare una catena, essi discesero a spirale capeggiati dal maggiore, Nu, in piedi sulla copia simbolica dell'universo (cfr. terrazza-granaio dei Dogon). Per attraversare lo spazio, Nu e gli altri sette fabbri, il cui nome complessivo è Fanè, dovettero lottare contro il vento, l'acqua, la terra e il fuoco, e in questa lotta finirono con l'impregnarsi a poco a poco di queste sostanze fondamentali, delle quali il loro corpo (*fari*) si veniva formando: al tempo stessi essi acquistavano le forze *nyama*[1] e *tere*[2] che hanno la loro origine nei quattro elementi, divenendo così capaci di « manovrare » gli elementi stessi[3]. Così quando raggiunsero la terra che era ancora invisibile, gli otto antenati erano completi, cioè forniti di corpo e di sostanze spirituali. La loro venuta prefigurava l'apparizione degli uomini perchè il loro corpo era simile a quello degli esseri umani, « car la personne elle-même est faite aves ces choses: un peu d'air, un peu d'eau, un peu de terre, un peu de feu, un peu de toutes les especes de métaux »[4].

Il loro numero — otto — aveva un duplice significato: esso era il simbolo della parola[5] rivelata e di ogni realizzazione, nonché della gemellarità senza distinzione di sesso poiché $8 = 4 + 4$ (donna, gemelle primordiali) e contiene $6 = 3 + 3$ (maschio, gemelli primordiali). Essi sintetizzavano la coppia maschile Koni-Lomo Dvir, gli inseparabili acqua e fuoco. Incarnazione della parola divina, i f. simbolizzavano sulla terra l'intelligenza creatrice e l'elemento maschile fecondante. Inoltre i fabbri erano la stessa cosa di Faro, dio delle acque, perché nel pensiero Bambara fuoco, rame ed acqua sono la stessa cosa[6]; essi possedevano le conoscenze tecniche

1 *nyama* è simbolo della forza che anima tutti gli esseri.

2 *tere* è l'elemento della personalità umana che subisce le conseguenze dell'impurità e dei legami dell'uomo con il mondo esterno.

3 De Ganay, *Notes*, p. 195.

4 *ibidem*, p. 156.

5 Presso i Bambara ogni scoperta tecnica è sentita come « parola » nuova e se ne venerano gli inventori: G. Dieterlen, *L'arme et l'outil chez les anciens Bambara*, « Africa », London 1948, p. 111.

6 De Ganay, *Notes*, p. 196.

e la « parola » che Faro, padrone delle acque e delle parole, avrebbe reso intelligibili per gli esseri umani. E cominciò la creazione degli uomini, ma finché questa non fu completa Faro e gli otto fabbri rimasero invisibili[1].

A questo punto il mito presenta una lacuna e riprende quando dagli otto antenati mitici erano derivati[2] i Gwonna, fabbri umani originari del villaggio di Gwondugu, ai quali appunto i Bambara attribuiscono la scoperta del ferro.

Nel pensiero dei Bambara tutte le tecniche sono una forma di riparazione insegnata agli uomini da Faro, un rimedio al disordine cosmico conseguente a ogni rottura di tabu: la carestia, la guerra, le epidemie, la miseria e la morte che tali disordini portano con sè sono equilibrate, per quanto è possibile, dalle nuove tecniche che vengono man mano rivelate a seconda del bisogno.

Gli antenati mitici, inventori delle principali tecniche, erano coperti di peli, con barbe e capelli irsuti, unghie lunghe come artigli, zanne; essi ignoravano il linguaggio e l'abbigliamento e abitavano in buche scavate nel suolo o in caverne naturali[3].

Al fabbro antenato i Bambara attribuiscono la « scoperta » dei cereali: gli otto semi delle principali specie erano racchiusi nel manico cavo di un martello: ancor oggi l'ascia rituale dei fabbri, ripetizione del mitico esemplare *kongobwona*[4], conservata sull'altare familiare di ciascun fabbro ha il manico cavo e questo contiene, oltre a denaro e rame, anche qualche grano di miglio. Anche gli strumenti agricoli, dapprima di legno e di pietra e in seguito di ferro, furono inventati dai fabbri primordiali della famiglia Gwonna[5]. Ab origine, inoltre, questi fabbri si riservarono il possesso di certi altari e strumenti sacri, il sacerdozio di taluni culti,

[1] *ibidem*, p. 196.

[2] A questo proposito il mito non è chiaro: non si capisce se i f. umani derivino dagli 8 f. celesti per successive trasformazioni (scendendo sulla terra, come abbiamo visto, il loro corpo si era a poco a poco trasformato, divenendo simile a quello umano) o per creazione.

[3] Dieterlen, *La religion*, p. 98-99.

[4] Dieterlen, « Africa » 1948, p. 107. Il nome di quest'ascia significa « lasciare la fame » ed esso è pienamente giustificato perchè la scoperta del ferro e la conseguente fabbricazione degli attrezzi portò un notevole benessere agli artigiani.

[5] Dieterlen, *La religion*, p. 115-18.

le cerimonie iniziatiche: anzi, a proposito di queste ultime, ad essi si attribuisce la scoperta e la consacrazione dell'apposito coltello per circoncidere. Le mogli dei fabbri sono tradizionalmente le prime vasaie, essendo questa scoperta legata all'invenzione del fuoco[1].

È abbastanza difficile distinguere un filo conduttore in questo intricato complesso mitico, nel quale tuttavia almeno alcuni tratti sono evidenti:

a) i fabbri sono di origine celeste e sulla terra essi hanno funzione di co-creatori.

b) la scoperta, ad opera dei fabbri umani, delle principali tecniche (ferro, fuoco, agricoltura, strumenti agricoli) e di talune cerimonie religiose (circoncisione, società Komo). Ma quali erano questi inventori! Il loro aspetto era bestiale ed ancora oggi i Bambara attribuiscono al fabbro il potere di trasformarsi a volontà in un animale o in una specie vegetale; anzi in quei villaggi che venerano la jena quale animale protettore si ritiene che tali animali siano antichi fabbri trasformati (v. oltre)[2]. La jena inoltre è ritenuta un animale ermafrodito.

c) la società Komo, cui abbiamo accennato sopra, è una potente organizzazione a carattere sociale-religioso della quale fanno parte tutti i maschi circoncisi che vi vengono ammessi dopo una cerimonia iniziatica. È abbastanza interessante rilevare che i f. furono i primi circoncisi (v. oltre il mito Malinke-Fulbé) e che attualmente essi sono gli esecutori materiali della circoncisione e sono in genere connessi con altre pratiche a carattere iniziatico (imposizione del nome). Inoltre il capo del Komo è quasi sempre un fabbro e la sua carica è ereditaria. Non è quindi azzardato ritenere che i fabbri siano stati i fondatori delle cerimonie iniziatiche e della società Komo, formata da iniziati (circoncisi).

d) si tratta di una serie di miti a carattere frammentario: i fabbri sono i portatori di vitali scoperte che riparano il disordine cosmico, ma l'aspetto fisico di questi benefattori dell'umanità, ad

[1] id.: p. 125.
[2] Dieterlen, *La religion*, p. 87, 115.

onta della loro origine celeste, è ancora legato all'elemento caotico. In un breve mito riferito da Frobenius[1] il f. ha un prevalente carattere di co-creatore ed ordinatore dell'universo: egli non è antagonista della divinità ma suo « segretario » (come il monco *bolokuruni* nei confronti di Faro), è fondatore di società religiose e ad un fabbro primordiale si attribuisce anche la prima offerta di sangue alla divinità offesa[2]. L'ambivalenza dell'artigiano risulta appunto dal notevole contrasto tra tutte le sue benefiche invenzioni e la sua origine celeste e i mostruosi caratteri fisici.

Nel mondo camitico orientale ove il fabbro è circondato da un assoluto disprezzo ed è messo al bando della società, queste esclusioni sono basate sulla credenza che l' artigiano possa trasformarsi in *budà* (uomo-jena), anzi addirittura che gli sia impossibile compiere un buon lavoro senza nutrirsi di carne umana[3]; l'artigiano è temuto per questo suo eccezionale potere soprannaturale e quindi non desta meraviglia il fatto che le diminuzioni in campo sociale, causate dal disprezzo, siano largamente compensate da specifiche attribuzioni a carattere magico-religioso, come ad esempio la carica di « signori delle acque » presso i Male[4].

Frobenius ha raccolto una credenza affine a quella del licantropo nel Sudan Occidentale (gruppo Mande-Bambara); secondo questa credenza i segreti tecnici della siderurgia erano in possesso dei *Subaga*, uomini-vampiro, capaci di uscire dalla propria pelle e di rendere ossessi, a cui gli antenati Numu (= fabbri) rubarono il mestiere[5].

Sempre nel Sudan Occ. incontriamo un singolare mito di con-

[1] L. Frobenius, *Atlantis Bd. VII, Dämonen des Sudan*, Jena 1924, pp. 18-9. In questo mito il f. tronca i legami esistenti tra la terra e il cielo (catena di ferro) segnando la fine dell'epoca mitica e l'introduzinoe della morte tra gli uomini.

[2] Dieterlen, *La religion*, p. 23, 114. Questi espiatori furono trasformati in uccelli, una specie di martin pescatori.

[3] M. Griaule, *Le livre de recettes d'un datbara abyssin*, « Travaux et Mémoires de l'Inst. d'Ethn. XII », Paris 1930, pag. 139; V. L. Grottanelli, *Antropofagia reale ed imaginaria nel mondo camitico*, « Annali Ist. Univ. Or., Nuova Serie » III/1949, p. 195 seg.

[4] Ad. E. Jensen, *Forschungsreise nach Süd-Abessinien*, « Zeit. f. Ethn. » 77/I, 1952.

[5] Frobenius, *Atl. VII*, p. 26.

tatto Malinke-Fulbé nel quale si attribuisce al f. primordiale la domesticazione degli animali e la scoperta della pastorizia:

Quando i Fulbé giunsero nell'attuale paese essi erano nomadi e alloggiavano in ripari temporanei di paglia, *nutrendosi di frutti selvatici e di cacciagione*. Un Fulbé, nomadizzando, si accampò con la famiglia in un certo luogo e lasciati donne e bambini si mise ad esplorare i dintorni. Ad un tratto sentì un forte rumore a poca distanza e poichè questo si ripeteva a brevi intervalli cercò e scoperse che questi rumori provenivano dal fondo di una caverna; penetratovi, il nomade vide *uno strano essere scimmiesco* che batteva il ferro con un martello. Il corpo del fabbro era come quello degli uomini, ma coperto di peli e con una coda di scimmia. A quei tempi i fabbri vivevano nella boscaglia ed abitavano nelle caverne e ben di rado si recavano nei villaggi degli uomini per portarvi il prodotto del loro lavoro.

Un giorno una femmina di animale pregna si arrestò davanti alla caverna del fabbro-scimmia e si dissetò a un vaso d'acqua: quello che la fece tornare anche nei giorni successivi fu un pezzetto di salgemma che il fabbro aveva posto ad asciugare sotto un albero e che la bestia leccava avidamente. Quest'animale che ben presto si abituò alla voce del fabbro era una vacca; quando partorì un vitellino essa lo affidò al fabbro che lo legò con una corda, *dando così origine alla domesticazione degli animali*. Il Fulbé, che nel frattempo aveva stretta amicizia col fabbro, nel toccare incidentalmente le poppe della mucca ne fece sgorgare il latte; assaggiatolo lo trovò eccellente e ne fece gustare anche al fabbro, proponendogli di affidargli l'animale per condurlo al pascolo. L'artigiano accettò, *riservandosi tuttavia la proprietà dell'animale* e il diritto a una parte del latte: in cambio confezionò delle armi di ferro perchè il Fulbé potesse difendere l'armento, che nel frattempo si era moltiplicato, dagli attacchi delle bestie feroci.

L'amicizia tra l'artigiano e il pastore aumentava e un giorno il Fulbé disse al fabbro che la prima volta che lo aveva visto lo aveva preso per una scimmia e gli propose di raderlo; e il fabbro accettò, ma mentre stava con la testa china per farsi radere i capelli, si accorse che il Fulbé non era circonciso e allora si ritrasse violentemente, rifiutando di continuare a farsi radere se il Fulbé non si fosse prima sottoposto all'operazione iniziatica. Quando il

fabbro circoncise il pastore e questi tagliò la coda all'artigiano il loro sangue si mescolò e ne nacque una fratellanza del sangue, origine del *seninkun* o parentela fittizia tra fabbri e Fulbé, un rapporto basato su obblighi diversi (tabu matrimoniali, insulti, scherzi) ma che in ogni caso impegna ad un aiuto reciproco[1].

In questo mito ad un fabbro teriomorfo sono attribuite singolari scoperte quale quella della pastorizia: dico singolare perchè nelle società ad economia pastorale attualmente il fabbro è oggetto di disprezzo e lo si tiene lontano il più possibile dai recinti del bestiame impedendogli, almeno in passato, il possesso di esso.

Si tratta di un mito di trasformazione: da un'economia basata sulla caccia-raccolta si passa ad una pastorizia semi-nomade di tipo guerriero, si istituisce un regolare scambio di prodotti (latte contro armi) e tra il proprietario del bestiame e il pastore di esso si stabilisce la fraternità del sangue, conseguenza di una reciproca operazione in seguito alla quale il fabbro acquista un aspetto umano e il Fulbé diventa un iniziato (circonciso). Anche qui vale la stessa osservazione del mito Bambara: il fabbro è un benefico inventore ma il suo aspetto è mostruoso: tuttavia, nonostante il teriomorfismo, il fabbro è un iniziato (circonciso) e per questo gli sono sempre riservate importanti funzioni sociali-religiose e la sfera delle iniziazioni.

In altri miti, ridotti allo stato di frammenti, appaiono motivi singoli: mostruosità, invenzioni, connessioni con la medicina, origine celeste. Per quanto riguarda la mostruosità il carattere che più frequentemente appare è il nanismo[2].

Così presso i Bobo si ritiene che nella boscaglia dimorino piccoli fabbri mitici dai piedi stravolti che talora colpiscono gli uomini con le loro frecce avvelenate[3]; presso i Bobo il fabbro appar-

[1] P. E. N. Doumbia, *Etude du clan des forgerons*, « Bull. du Comité des Etud. Hist. et Scient. de l'A.O.F. XIX », Paris 1936, pp. 361-72.

[2] Ciò non sorprende se si pensa ad un originario nanismo di Efesto, il dio fabbro della mitologia greca. Nani erano, a quanto sembra, i mitici fabbri greci Telchini e Dactili, nani i Nibelunghi, fabbri sotterranei della mitologia germanica ecc.

[3] J. Cremer, *Matériaux d'ethnographie et de linguistique soudanaises*, tome IV: *les Bobo* (*La mentalité mystique*), Paris 1927, pp. 82-3.

tiene ad una casta disprezzata che gode tuttavia di un notevole prestigio sociale-religioso.

I fabbri sono medici e ginecologi, becchini e provocatori di pioggia; in certi sacrifici reggono la vittima sotto l'altare; la loro fucina è ritenuta pronuba di matrimoni e protettrice contro l'adulterio; hanno il potere di far cessare subito risse e dispute; in certi luoghi (distretto di Kury)[1] godono di un'autorità pari a quella del capo. Ma certamente, ai fini del presente lavoro, la loro funzione più importante è quella di *fondatori di villaggi*: in tal caso sono essi che devono compiere le cerimonie precedenti la nuova occupazione, per assicurare la prosperità futura degli abitanti. Il primo edificio costruito sarà la fucina, con accompagnamento di particolari sacrifici[2].

Da questa complessa posizione sociale non è difficile immaginare che il mito integrale fosse del tipo di quelli finora illustrati: il fabbro, mostruoso e malvagio (colpisce gli uomini con frecce avvelenate) ha i tipici caratteri di un fondatore, è in connessione con la medicina, col sacerdozio, con la morte e con i riti funebri, ma anche con riti di fertilità[3]. In un caso almeno il fabbro agisce quale oracolo del dio: nel villaggio Dampan i fabbri sono i sacerdoti del culto Sopé[4] e in caso di bisogno (in genere per ottenere la pioggia) essi agiscono come « pizie » dalla cui bocca il dio esprime i suoi voleri. Inoltre il fabbro gode di un notevole prestigio politico e in certi villaggi il suo potere è uguale a quello del capo. Non è perciò azzardato prospettare l'ipotesi che anche presso i Bobo si abbia (o si sia avuto) un mito nel quale il fabbro appare quale eroe culturale di tipo ambivalente.

Il nanismo dei fabbri primordiali si ritrova tra i Lobi[5], tra i

1 M. Guebhard, *Notes contributives à l'étude de la religion, des mœurs et des coutumes des Bobo du cercle de Koury (Soudan Français)*, « Revue des Et. Ethn. et Sociol. II », Paris 1911, p. 134.

2 Cremer, *op. cit.*, tome III, *La vie sociale*, Paris 1924, p. 8.

3 Riti per provocare la pioggia o per assicurare fecondità a donne e campi.

4 Cremer, *op. cit.*, v. IV, pp. 6; 21-2. Sopé è la terra del villaggio ed il villaggio stesso divinizzato e materializzato in un picchetto di ferro circondato da pietre.

5 H. Labouret, *Les tribus du rameau Lobi*, « Trav. et Mém. de l'Inst. d'Ethn. XV », Paris 1931, p. 65. Fabbri-nani della foresta (geni) detti Konnton', uccisi dall'antenato primordiale.

Pigmei[1], tra i Fang[2], i Kikuyu[3] e i Masai[4]; altrove[5] si attribuisce loro una corporatura gigantesca o superiore a quella della gente comune.

Da altri frammenti di mito appaiono altri tratti del complesso del fabbro, eroe culturale: tra i Mande l'artigiano insegnò agli uomini la giusta unione matrimoniale, la cottura dei cibi, la circoncisione, la sepoltura, l'uso dei flauti, il sistema per attraversare il Niger e infine al fabbro-antenato i Mande debbono l'ottenuta supremazia nel paese da loro abitato[6]. Nel Dahomei Gu, onorato nel culto sotto forma simbolica — corpo di pietra e testa di ferro entrambi molto stilizzati — fu il primo fabbro che insegnò agli uomini oltre alla siderurgia, la coltivazione del suolo, la costruzione di abitazioni e di canoe, il taglio degli alberi. Fu anche fondatore di clan: fu un antenato guerriero[7] (ancor oggi, divenuto dio della guerra, il sacerdote del suo culto lo invoca con questa

[1] A. Le Roy, *Les Pygmées*, « Mission Catholiques », XXIX, Lyon 1897, p. 136. Nani Akoa barbuti e leucodermi che lavoravano il ferro in caverne sotterranee.

[2] A. L. Bennet, *Ethnographical Notes on the Fang*, « JRAI XXIX n. s. 2 » London 1899, p. 76. Fabbri-nani della foresta detti Nqui.

[3] M. W. H. Beech, *Pre-Bantu occupants of East Africa*, « Man XV », London 1915, p. 40. F.-nani cannibali detti Maithöachiana con dimore sotterranee presso il monte Kenya, cui successero i mitici fabbri Gumba (Gomba) che insegnarono la siderurgia agli uomini.

[4] G. W. B. Huntingford, *Free Hunters, serf-tribes and submerged classes in East Africa*, « Man XXXXI », London 1931, p. 264. Si hanno due diverse tradizioni, forse di origine Ndorobo: 1) i f. *el konono* abitavano originariamente l'Uasin-Gishu Plateau, possedevano molto bestiame dalle lunghe corna non avevano aspetto simile agli esseri umani e furono distrutti dai Masai, al tempo della loro migrazione dal nord; 2) essi erano una razza di astuti nani. È interessante notare come in questa zona di influsso camitico e ad economia pastorale, il fabbro sia oggetto di un disprezzo assoluto.

[5] A. W. Cardinal, *Tales told in Togoland*, London 1931, pp. 81, 237-8. I primi fabbri Dagomba furono mitici esseri giganteschi cui si deve la fondazione di due città (Gunayiri e Yoga) nei paesi attualmente abitati dai Dagomba e Konkomba.

[6] L. Frobenius, *Atlantis Bd. VI, Spielmannsgeschichten der Sahel*, Jena 1921, pp. 27-8. A queste scoperte corrisponde un'eccentrica posizione sociale odierna, un tratto particolare della quale è che i fabbri godono di uno speciale salvacondotto anche in tempo di guerra e che essi possono viaggiare indisturbati per tutto il paese; e chiunque si ponga sotto la loro protezione è salvo.

[7] M. J. and F. S. Herskovits, *An outline of Dahomean Religious Belief*, « American Anthropological Association XLI » Menascha (Wisc.) 1933, pp. 14-5.

formula: « Grazie a Gu noi possiamo tagliare le teste ») di origine celeste (figlio maggiore dell'Essere Supremo Mawu) non concepito antropomorficamente ma come « sabre and wand of office »,, cioè come una *forza* che diede forma a ciò che Mawu creò[1].

Tra i Winamwanga il fabbro-antenato Musyani insegnò agli uomini l'agricoltura e fu deificato dalla sua gente con un culto più importante di quello tributato all'Essere Supremo[2].

Il fabbro antenato primordiale ed antenato eponimo.

Altrove il primo fabbro è stato anche l'antenato primordiale della tribù: così tra WaTutsi[3], i Baganda[4] e i Kikuyu[5]: tra questi ultimi il f. fu uno dei tre figli dell'antenato primordiale (gli altri due furono l'uno pastore e l'altro agricoltore) e nacque da un ginocchio del padre. Siamo quindi di fronte a un motivo nuovo, la nascita miracolosa (v. oltre). Anche tra i cosidetti « Gurunsi » il fabbro fu il primo uomo e l'eroe civilizzatore[6].

Tra i Tutsi il fabbro, di origine celeste, è anche l'antenato eponimo della tribù: il suo nome, Lututsi o Gatutsi, si è trasmesso a tutta la sua gente. Tra i BeCwana, il gruppo Barolong si chiama così da un fabbro-antenato — Morolong — il cui martello — *noto* — è venerato come grande capo. Questo clan ha come totem il ferro (*tsipe*)[7]. Anche tra i Kasen-Isala il fabbro, *Luru*, è tradizionalmente un fondatore: la città di Luro ha ricevuto il suo nome da un fabbro e tra i suoi abitanti c'è un clan Sal o Sol, cioè del martello[8].

1 M. J. Herskovits, *Dahomey — An ancient West African Kingdom*, v. II, New York 1938, pp. 105-6; N. W. Thomas, *Anthropological Report on the Edo-speaking peoples of Nigeria*, Part. I: *Law and Custom*, London 1910, p. 32.

2 G. A. Wainwright, *The coming of iron to some African people*, « Man 1943 », p. 88.

3 P. Loupias, *Tradition et légende des Batutsi sur la création du monde et leur établissement au Ruanda*, « Anthropos », Bd. III, 1908, p. 8.

4 N. Stam, *The religious conception of some tribes of Buganda (British Equatorial Africa)*, « Anthr. », Bd. III/1908, p. 216.

5 C. Cagnolo, *The Akikuyu*, Nyeri (Kenya) 1933, p. 226.

6 Ponton, *Les Gourounsi du groupe voltaïque*, « Outremer » V, 1933, p. 107.

7 Wainwright, *op. cit.*, p. 114.

8 R. S. Rattray, *Tribes of the Ashanti Hinterland*, II, Oxford 1932, p. 400.

I caratteri di antenato primordiale e di antenato eponimo presuppongono nel fabbro anche un'attività di fondatore (città, istituzioni sociali, riti religiosi); il fondatore è anche, ovviamente, il primo legislatore della sua gente, ha legami con la medicina e con il mondo sotterraneo (morte, attività oracolare).

Nel Buganda la scoperta della siderurgia viene attribuita ad un antenato di stirpe reale, Kimera, (secondo Stam essa fu invece inventata da Mulanga, un cacciatore) fuggiasco dal Bunyoro a causa di certi suoi illeciti amori con la moglie del re[1]: Kimera fu l'inventore delle prime armi e di strumenti agricoli di ferro. Fin qui la leggenda che nella sua brevità contiene vari elementi interessanti: origini illustre del primo f., suo stato di colpa (adulterio!), sua provenienza da un altro paese. Altri lumi ci vengono forniti da un'indagine sulla situazione odierna: ancor oggi in questa zona il fabbro è in stretta connessione con il potere politico e il fatto che un unico termine, *mukemba,* indichi il pagamento dovuto al fabbro e quello per una divinazione sembra indicare l'originaria riunione in una sola persona delle due attività[2].

Tra il Kikuyu il f. è in connessione con la medicina[3] ma quel che rende l'artigiano particolarmente temuto è la forza racchiusa nelle maledizioni che egli può lanciare (specie contro i ladri) e che lui solo può rimuovere con una funzione purificatrice. I vecchi tubi d'argilla delle fucine vengono posti negli orti e nei campi, quale protezione contro i ladri[4]. Questo potere di maledire i colpevoli e di purificarli è in probabile rapporto con un'originaria attività legislatrice del fabbro il quale, in passato, aveva funzioni di giudice[5].

Presso altri popoli il fabbro presenta stretti legami con il potere giudiziario, sia direttamente che indirettamente: tra i Namchi del Camerun[6] i fabbri hanno anche la carica ufficiale di boia ed impic-

1 M. Troyell, *Some royal craftsmen of Buganda,* « Uganda Jour. » VIII/2, 1941, p. 48.

2 *ibidem,* p. 51.

3 C. W. Hobley, *Bantu Beliefs and Magic,* London 1922, p. 169; Anonyme, *The African explains witchraft,* « Africa » London 1935, p. 518.

4 Hobley, *op. cit.,* p. 172.

5 *ibidem,* p. 173.

6 M. Savani, *Une ordalie en pays Namchi,* « Bull. de la Société d'Et. Camérounnaises », III, Douala 1943, p. 70.

cano ad un tamarindo le persone riconosciute colpevoli per mezzo di un'ordalia. Anche tra i Margi del Bornu Sud-Orientale il fabbro è esecutore materiale di giustizia: in questo caso però, anzichè il colpevole dell'omicidio viene abbattuto un capro espiatorio[1].

Altrove le connessioni del fabbro con la giustizia si esplicano sia nell'ordalia, sia nei giuramenti: tra i Malinke le persone sospette di una grave colpa devono sottoporsi a una pubblica ordalia, alla presenza del capo e di tutto il popolo. Il fabbro è il capo della cerimonia e porge all'accusato un pezzo di ferro rovente[2]. Anche tra i Somali WaGosha presso i quali il fabbro — Midgan — ha una posizione di paria, l'artigiano ha il compito di accendere il fuoco e riscaldare il ferro che, secondo il diritto consuetudinario, sarà posto nella mano della persona sospetta di stregoneria[3].

I giuramenti si prestano alla presenza del fabbro, in genere su uno strumento della fucina, a preferenza sull'incudine: così avviene tra i Dinka[4], i Jur[5], i Bongo[6], tra i Malinke[7], i Kassonke[8], nel Futa[9]. Tra i Bambara[10] in epoca remota (XVII secolo) un giuramento di alleanza venne stretto su un'incudine di rame che in seguito venne gettata in fondo a un pozzo, tra il mitico fabbro Fa Siné e il fuggiasco Sunsan che in seguito divenne fondatore di una potente stirpe di re. Tra i Tiv[11] i fanciulli sospetti di furto sono chiamati a giurare sulla fucina.

[1] C. K. Meek, *Tribal studies in Northern Nigeria*, I, London 1931, p. 217.

[2] Frobenius, *Atl. VI, op. cit.*, pp. 28-30.

[3] G. Caniglia, *I Somali dell'Impero*, I, Roma 1941, pp. 13-14.

[4] C. G. and B. Z. Seligman, *op. cit.*, p. 194.

[5] T. C. Crawhall, *Iron-working in the Sudan*, « Man », 1933, p. 42.

[6] C. G. and B. Z. Seligman, *op. cit.*, p. 480. Presso questa tribù il giuramento viene prestato sul martello.

[7] Frobenius, *Atl. VI, op. cit.*, p. 29, con offerte all'incudine di una gallina bianca.

[8] Ch. Monteil, *Les Khassonké—Monographie d'une peuplade du Soudan Français*, Paris 1915, p. 309-13.

[9] O. Durand, *Les industries locales au Fouta*, « Bull. du Com. des Etudes Hist et Scient. de l'A. O. F. », XV, 1932, Paris 1933, p. 48.

[10] Ch. Monteil, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Paris 1924, p. 103.

[11] R. East, *Akiga's Story. The Tiv tribe seen by one of its members*, London 1939, p. 63.

CARATTERI « DIVINI » DEL FABBRO: SUA ORIGINE CELESTE E FUNZIONI DI CO-CREATORE.

Abbiamo visto che presso i Dogon e i Bambara il fabbro primordiale è di origine celeste; presso questi ultimi, oltre alla funzione di eroe culturale egli ha anche quella di co-creatore e in tale veste, oltre a completare la creazione del mondo e della specie umana, a lui si attribuisce la creazione della luna e delle stelle; la creazione del firmamento è ascritta al fabbro anche dai Bassari[1] e dagli Akposso[2], mentre tra gli Igbo si ritiene che i fabbri primordiali abbiano aiutato l'antenato primordiale Eri a prosciugare la terra — che era tutta una palude — con il fuoco e l'aria dei loro mantici[3].

La connessione attività siderurgica-attività creatrice non è limitata a questi soli esempi; in certi casi la tecnica è nota ed esercitata dallo stesso Essere Supremo dal quale viene insegnata agli uomini. Così narra una leggenda dei BuShongo esaminata in altra sede[4] e una simile eventualità sembra essere implicata nel fatto che presso i WaChagga un unico termine, *itana*, indica l'attività creatrice dell'Essere Supremo e la lavorazione del ferro[5]. Presso i Balla della Rhodesia il fabbro-stregone (*munganga wa butale* = dottore del ferro) che soprintende alle operazioni di fonditura, viene in tale occasione salutato con il termine onorifico di *cibinda* che sembra significare creatore, facitore[6].

Ancor più che con un'attività creatrice il fabbro sembra connesso *ab origine* con riti di fertilità-fecondità di cui sarebbero un vestigio il simbolismo sessuale della fucina, le tecniche erotiche

[1] Frobenius, *Atl. Bd. XV, Volksdichtungen aus Oberguinea*, Jena 1924, pp. 121-3.

[2] Fr. Müller, *Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen*, « Anthr. » II, 1907, p. 2.

[3] W. Jeffreys, *The divine Umundri king*, « Africa », London 1935, p. 346.

[4] E. Cerulli, *L'iniziazione al mestiere di fabbro in Africa*, « Studi e Mat. XXVII », Bologna 1956, p. 88.

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

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

nella lavorazione del ferro, il ruolo del fabbro nelle nascite, nelle iniziazioni e nei matrimoni, il carattere fecondante di taluni culti di cui il fabbro è sacerdote, la sua funzione di provocatore di pioggia; questo argomento è però talmente vasto e coinvolge a sua volta altri problemi sì che è impossibile svolgerlo in questa sede.

È importante notare come nella sua attività co-creatrice al fabbro sia affidata anche la fabbricazione del firmamento, cioè di corpi luminosi *in stretta connessione col fuoco,* così come *l'uso del fuoco* è necessario per prosciugare la terra paludosa della mitologia Igbo.

Un altro tratto creativo nella posizione attuale del fabbro è che sua moglie è quasi sempre vasaia: e questo mestiere ab origine, anche in alcuni passi biblici, è assimilata all'attività del creatore.

Un singolare fabbro di origine celeste è Nzeanzo, il cui nome sembra significare « il ragazzo che non è un ragazzo » e che oggi Bachama, Mbula e Bata venerano con un culto superiore a quello tributato all'Essere Supremo e in cui onore si svolge una festa agricola (prima della semina) che è anche una festa funebre. Nzeanzo, nato prima del tempo da una coscia materna, è un tipico « ingannatore » e suo principale antagonista è lo zio materno Wun, dio della morte, che egli riesce sempre a sopraffare con l'astuzia. Quale eroe culturale a Nzeanzo sono ascritte numerose scoperte (agricoltura, canoe, ferro, stregoneria ecc.): oggi egli è piuttosto una divinità e gli sono attribuiti tutti i caratteri dell'Essere Supremo quali l'onniscienza, l'onniveggenza ecc. Nzeanzo è inoltre datore di pioggia[1].

Caratteri di co-creatore ha anche Mbusoo, il fabbro celeste che fu incaricato da Nyankopon, Essere Supremo degli Ashanti, di scendere sulla terra per farvi due dozzine di uomini e due dozzine di animali[2].

1 C. K. Meek, *A religious festival in Northern Nigeria* ,« Africa » III/3, 1930, pp. 323-46.

2 W. H. Barker, *Nyankopon and Ananse,* « Folk-lore », XXX, London 1919, p. 159.

Il fabbro e il potere politico: f. capo o consigliere di capi (Woto dei Kuba e Angola Mossuri).

Fin qui abbiamo considerati vari aspetti del problema del f. eroe culturale e soprattutto la funzione di *fondatore* dell'artigiano: non è quindi sorprendente il fatto che, compiuta la sua opera di fondatore e tesmoforo, il f. congiunga alla sua attività tecnica l'esercizio del potere politico, in qualità di capo o di consigliere dei capi. Ciò oggi accade soltanto in quelle zone, come il Congo e la Liberia, ove l'artigiano è oggetto di particolare considerazione.

Nel Ruanda durante la festa dedicata agli antenati reali, il re indossa vesti da f. il che sembra indicare che in questo paese dignità regia e lavorazione del ferro provengono dallo stesso ceppo[1]. Qualcosa di simile doveva essere anticamente tra i Durru[2] e tra i Margi[3].

Tra i BuShongo[4], tra i Ba dzing della Kamsha[5] e nei distretti dell'Aruwimi-Uelle[6] le due attività vanno di pari passo e non possono essere disgiunte. Woto (fu l'eroe culturale dei Kuba e gli si si attribuisce la scoperta della siderurgia, della circoncisione, dell'ordalia e di un nome proprio per gli uomini)[7], Miele e Bope Pelenge, famosi capi BaKuba, furono anche rinomati fabbri: anzi la statua-ritratto di Bope Pelenge lo rappresenta seduto davanti a un'incudine, simbolo del mestiere di fabbro.

Da un'antica cronaca di viaggio appare che nell'Angola il primo f. divenne re e diede nome al paese: « Dicesi dunque il primo (re) essere stato un tale Angola Mossuri, che significa Re Fabbro, huomo a cui per maestro nell'arte fabbrile assegnano uno

1 P. Schumacher, *Das Lehnwesen in Ruanda*, « Annali Lateranensi », Roma 1939, p. 248.

2 Frobenius, *Atl. V, op. cit.*, pp. 25, 137-39.

3 Meek, *op. cit.*, p. I, p. 228.

4 E. Torday and T. A. Joyce, *Notes ethnographiques sur les peuples communément appellés Bakuba, ainsi que sur les peuplades apparentées. Les Bushongo*, Bruxelles 1910, pp. 21, 25, 180.

5 J. Mertens, *Les Ba-dzing de la Kamtscha*, Bruxelles 1935, p. 187.

6 Chaltin, *Le district de l'Aruwimi-Uelle*, « Le Congo Illustré IV », 1895, p. 110.

7 Torday and Joyce, *op. cit.*, pp. 21, 235.

de' loro Idoli; e può essere che costui, più perspicace degli altri, havendo ritrovato la maniera per dirrozzare il ferro, ne fabbricasse Scuri, Azzette, Coltelli e Freccie, le cuali cose, per l'utile novità, si come servirono a Neri in uso di guerra, così a quest'uomo valsero per farsi ricco in tempo di pace »[1].

Il fabbro nella società odierna: sue funzioni sociali e religiose.

E' già stata osservata (p. 101) la connessione del fabbro nell'epoca mitica e attualmente, con rituali di fertilità-fecondità e la sua funzione precipua in tutte le cerimonie a carattere iniziatico: di queste ultime appunto mi sembra opportuno occuparmi in questa sede perchè, come abbiamo potuto notare nelle pagine precedenti, il fabbro-eroe culturale presenta nella leggenda tipici tratti di iniziato (circonciso!) e di iniziatore (non solo nel senso di fondatore, ma anche quale esecutore materiale della circoncisione, quale defloratore rituale, impositore del nome, inventore di certi culti e società segrete). Tra i Matakam del Camerun il fabbro e sua moglie[2] hanno una precisa funzione nelle nascite (imposizione del nome, interrogazione dell'oracolo[3], confezione del *vray* o vaso per l'anima, danze rituali) e nelle cerimonie funebri (preparazione del cadavere, sepoltura). Presso questo popolo l'artigiano è tuttavia disprezzato e la sua famiglia è tenuta in disparte dalle altre famiglie: nessuno che non appartenga alla corporazione frequenta la sua casa e ciò non è certamente dovuto a quanto pensa P. Hinderling[4] cioè che in questa zona i f. siano stranieri,

[1] G. A. Cavazzi, *Istorica descrizione de « Tre Regni » Congo, Matamba et Angola, situati nell'Etiopia Inferiore Occidentale*, Bologna 1687, p. 290.

[2] G. Lavergne, *Le pays et la population Matakam*, « Bulletin de la Société d'Et. Camérounaises », VII, Douala 1944, p. 33. La moglie del f. è levatrice e in questa sua attività essa è chiamata *ngwalda*, lo stesso termine impiegato per indicare il fabbro.

[3] R. Gardi, *Mandara-Unbekanntes Bergland in Kamerun*, Zürich 1953, p. 162, solo in caso di nascita gemellare per sapere da dove vengono i gemelli.

[4] R. Gardi, *op. cit.*, p. 86.

originari delle parti meridionali dei monti Mandara. Innanzitutto in quelle zone la siderurgia è assai meno progredita, inoltre i Matakam hanno uno speciale forno fusorio con ventilazione dall'alto che non è stato segnalato in altre zone dell'Africa e infine non si comprenderebbe come mai a degli stranieri disprezzati sarebbero state affidate così importanti funzioni sociali e religiose, tra le quali anche quella di sommo sacerdote dell'Essere Supremo Dzikile, continuamente invocato durante la lavorazione del ferro. In questa zona il fabbro è profeta e interprete di sogni[1] e questi due elementi, congiunti agli altri (imposiz. del nome, sepoltura ecc.) lasciano presupporre un originario carattere di eroe culturale dell'artigiano, quale traspare anche dal breve mito delle origini riferito dal Gardi (p. 99) nel quale l'Essere Supremo affida il mestiere di f. a quell'antenato al quale, miracolosamente, un frutto si era maturato nella mano. Cioè attività siderurgica e poteri magici vanno di pari passo ab origine.

È praticamente impossibile indicare singolarmente i numerosi popoli presso i quali il f. è l'esecutore materiale della circoncisione o esegue altre mutilazioni iniziatiche, quale l'avulsione di denti; in un precedente lavoro abbiamo elencato i luoghi nei quali la fucina è anche la casa di riunione per gli uomini[2]. Presso i Bambara il f., come abbiamo visto, è in stretta connessione con le origini della società segreta Komo; i Yoruba ritengono che un fabbro della schiatta di Ogun avrebbe fondato la società Ogboni e in effetti i membri di detta società hanno lo stesso simbolo del culto di Ogun[3]. Tra gli Ibo i f. devono per forza far parte della società segreta, il cui II grado è chiamato Ife Ozo, cioè « cose di fabbri »[4]; in Liberia i f. occupano le cariche più importanti nelle società Poro e Gbasa[5].

E' probabile che la funzione materiale e spirituale di iniziatore derivi all'artigiano dal fatto che è egli stesso un iniziato (il

[1] R. Gardi, *op. cit.*, p. 86.

[2] E. Cerulli, *op. cit.*, p. 90, nota 3.

[3] L. Frobenius, *Atlantis X; Die atlantische Götterlehre*, Jena 1926, p. 146.

[4] P. A. Talbot, *The peoples of Southern Nigeria*, III, London 1926, p. 772.

[5] E. Donner-Becker, *Kunst und Handwerk in No-Liberia*, « Baessler Archiv », XXIII/2-3, Berlin 1940; P. Germann, *op. cit.*, p. 56.

primo!) e che per questo gli si debba ascrivere l'introduzione di tali cerimonie, anche perchè sovente l'esercizio del mestiere di f. richiede una preliminare iniziazione che presenta caratteri intermedi tra l'iniziazione sciamanica e l'iniziazione tribale[1]. Lo aspetto « misterico » delle iniziazioni si ritrova nella tecnica siderurgica: accesso alla fucina proibito alle donne e ai non appartenenti alla corporazione; ubicazione sovente periferica e appartata (segreta!) della fucina; silenzio rituale durante la lavorazione del ferro ovvero i canti magici, a sfondo sessuale; i tabu alimentari, i riti purificatori ecc. Dai rituali iniziatici con il loro simbolismo di morte-rinascita e il forte contenuto magico non è difficile risalire ai motivi per cui il f. è in stretta connessione con la medicina (come guaritore, ostetrico e anche come medico-stregone[2]) e anche con le cerimonie funebri: come medico il f. è di preferenza ostetrico-ginecologo, cioè specialista in quella branca della medicina maggiormente in rapporto con la fecondità e con i riti di « inaugurazione »: deflorazione rituale, ruolo nelle mestruazioni[3], arte maieutica, imposizione del nome. Come guaritore il f. è anche capace di risuscitare i morti[4], ma soltanto quelli colpiti dal fulmine, soffiando aria in tutti gli orifizi naturali del defunto, per mezzo del suo mantice.

Conclusioni.

Se si pensa al suo significato corrente, il termine di eroe riferito al f. africano sembra applicato erroneamente: si tratta infatti di un eroe essenzialmente pacifico, al quale è generalmente fatto divieto di prender parte alla guerra, anche se alla guerra egli è poi indirettamente connesso quale ambasciatore delle dichiarazioni

1 E. Cerulli, *op. cit.*, passim.

2 Tra i Mulgoi-Kanuri il f. esegue l'autopsia del cadavere per stabilire se il decesso è avvenuto per malattia, veleno o stregoneria: Frobenius, Atl. V, p. 164-5.

3 Jensen, *op. cit.*, p. 60.

4 A. Lang et C. Tastevin, *La tribu des Va-Nyaneka, Mission Rohan-Chabot (Angola) et Rhodesia (1912-14)*, t. V Ethnographie, Corbeil 1937, p. 98.

di guerra e fabbricante ed inventore di armi. Questo forzato pacifismo è facilmente comprensibile nelle zone di invasione camitica, ove i pastori guerrieri impedirono agli autoctoni sedentari e disprezzati di partecipare alle loro spedizioni, ma resta piuttosto enigmatico per le altre zone. Nel mito il f. appare parimenti come un personaggio pacifico, anche se capace di inganni, furti e mostruosità morali e forse la spiegazione di questo va ricercata in un'originaria pacifica diffusione della siderurgia: infatti, come mi faceva giustamente notare V. L. Grottanelli, una tecnica utile, quale la siderurgia, non si diffonde certamente in tempo di guerra per il vantaggio che essa rappresenta per il belligerante che la possiede. Perciò possiamo ritenere che la lavorazione del ferro si sia diffusa in Africa per successive pacifiche migrazioni, da vari centri d'origine (o forse ad opera di fabbri itineranti) i più antichi dei quali potrebbero essere sia quelli ove gli strumenti e la tecnica di lavorazione sono restati più arcaici (ma poichè la siderurgia è una tecnica eminentemente conservatrice e « ritualistica », non mi sembra possibile impostare l'intera soluzione del problema su quest'unico elemento) sia ove la leggenda del fabbro-fondatore attribuisce a quest'artigiano scoperte essenziali al vivere sociale, cioè nei luoghi ove la siderurgia sembra aver avuto un'origine più remota. Tuttavia queste non sono che ipotesi: il mito non ha sempre un valore storico, miti di fondazione ad opera di un fabbro sono piuttosto rari e mancano in zone ove la lavorazione del ferro è ritenuta antichissima (Congo Settentrionale e Centrale). La soluzione del problema in cui molti valenti studiosi[1] si sono cimentati non può certo essere ottenuta con l'analisi di un solo dato e per di più pochissimo noto, quale è quello dei miti, ma dovrebbe comportare un'indagine quadruplice: I) tipologia degli strumenti e loro classificazione; II) analisi linguistica comparativa dei nomi dati agli strumenti, al ferro, al fabbro e dei termini a questi affini

[1] V. fra gli altri: F. Stuhlmann, *Handwerk und Industrie in Ostafrika*, Hamburg 1910, particolarmente pp. 54 seg.; F. von Luschan, *Eisentechnik in Afrika*, « Zeit. f. Ethn. », Berlin 1909, p. 22-53; W. Belck, *Die Erfindung der Eisentechnik*, « Zeit. f. Ethn. », XLII/1, Berlin 1910; R. Mauny, *Essai sur l'histoire des métaux en Afrique Occidentale*, « Bull. Ifan XIV/2 », Dakar 1952, pp. 575-85.

nelle lingue indigene; III) organizzazione delle comunità artigiane e il problema delle « basse caste » da una parte e l'origine dell'eccentrica posizione del fabbro dall'altra; IV) eventualità di un complesso culturale comune alla maggior parte dei gruppi artigiani[1]). Naturalmente un'analisi siffatta è qui fuori posto e ci porterebbe troppo lontano; e — forse — allo stato attuale delle nostre conoscenze essa sarebbe anche prematura .In effetti come in seguito alle varie missioni di M. Griaule e dei suoi collaboratori nel Sudan Francese sono emersi così interessanti elementi relativi al fabbro e ai suoi rapporti con le « origini » e con la popolazione circostante, non è certamente escluso che missioni scientifiche egualmente aperte a nuove esperienze e senza remore aprioristiche riescano a trovare situazioni analoghe presso altri popoli o almeno il ricordo che « un tempo » fu così. Certo bisogna far presto perchè l'introduzione del ferro europeo e l'acculturazione stanno facendo scadere questo antico mestiere, riducendolo a una mera attività tecnica, svuotata degli originari significati religiosi.

Poter stabilire se i miti delle origini, esaminati al principio del presente lavoro, siano o meno storici è un compito che esula dalle mie intenzioni e da quanto mi ero proposta all'inizio: tuttavia mi sembra opportuno accennare alla possibilità che all'inventore della metallurgia e del fuoco siano state successivamente attribuite altre scoperte fondamentali e che quindi nella maggior parte dei casi si sia alla presenza di miti ampliati, nei quali però non è difficile discernere un nucleo originario. Le varianti dei miti Dogon mi sembrano provarlo: il mito originario sembra essere quello secondo il quale il f. discese sulla terra servendosi di una catena di ferro che, dopo il suo arrivo sulla terra, venne ritirata, segnando la fine dell'epoca mitica. Invece la discesa sul « granaio di terra pura » simbolo del cosmo è certamente un'amplificazione successiva (idealizzazione!) anche se entrambi i miti delineano la stessa figura di eroe culturale, cioè le stesse « scoperte ». D'altra parte alcune scoperte ne provocano altre e perciò non sorprende che anche successive vengano attribuite a colui cui si devono le

[1] Cioè cerimonie di iniziazione al mestiere, speciali ornamenti di corporazione, tabu, connessione con cerimonie determinate ecc.

prime (fuoco, arte figulina, uso delle pentole e cottura dei cibi, ad esempio).

I miti che abbiamo esposti delineano abbastanza chiaramente il carattere ambivalente dell'artigiano; tuttavia essi sono troppo pochi, spesso frammentari e in discontinuità geografica per poter essere sufficenti a provare quanto ci proponemmo all'inizio, cioè la connessione tra i caratteri ambivalenti dell'artigiano e l'atteggiamento — parimenti ambivalente — della popolazione circostante. Però se a questi caratteri aggiungiamo quanto siamo venuti ponendo in rilievo nel corso di questo saggio, cioè il duplice rapporto del fabbro con le iniziazioni in genere (come iniziato e come iniziatore) e con i riti di fecondità-fertilità che alle iniziazioni sono certamente connessi, ne risulta quanto segue.

L'artigiano nella sua qualità di *iniziato* (possiamo senz'altro parlare di una duplice iniziazione, al mestiere e puberale) è — ab origine — separato almeno da una determinata parte della popolazione che lo circonda, cioè le donne e i non-iniziati. L'ereditarietà del mestiere di fabbro in seno a talune famiglie e la conseguente ammissione nella fucina dei soli membri della corporazione artigiana (nel caso della fucina = casa di riunione per gli uomini, anche degli uomini della tribù) avrebbe maggiormente esteso questa separazione, creando negli esclusi un duplice atteggiamento, in entrambi i casi basato sul timore. Ove ci furono invasioni guerriere, con trasformazioni dell'economia e della forma di governo, la minoranza dei guerrieri-pastori, fisicamente diversa dagli aborigeni e tradizionalmente dispregiatrice delle arti sedentarie, continuò a disinteressarsi di queste tecniche, evitando ogni contatto sociale con gli artigiani, istituendo una specie di barriera tabuica che costrinse questi ultimi in una posizione di paria, dalla quale erano però parzialmente riscattati dal superstizioso timore che li circondava, attribuendosi ad essi il dominio del ferro e del fuoco e quindi una potenziale capacità magica.

In altri luoghi ove non ci fu conquista guerriera e ove siderurgia e potere politico sembrano marciare di pari passo (v. Angola Mossuri, Woto, Congo in genere, Sudan centrale paleonegritico) e inoltre il f. ha grande importanza quale capo religioso, l'artigiano è oggetto di grande rispetto mentre la sua connessione con i « mi-

steri » (iniziazione artigiana e tribale, società segrete, tecniche siderurgiche) lo circonda di quel certo timore, ben naturale se pensiamo alla profonda differenza che si determina nella tribù tra iniziati e non-iniziati e come questi ultimi considerino i primi con rispettoso timore.

Il carattere « notturno » del lavoro siderurgico, l'ubicazione sovente periferica della fucina rispetto al villaggio[1], la credenza che il ferro provenga *da un'altra sfera*[2] sono stati altri motivi determinanti di questa separazione e dei contrastanti sentimenti della popolazione circostante.

* * *

Questo lavoro era già in avanzata preparazione quando mi è avvenuto di leggere un corso di dispense di A. Brelich, dedicato agli eroi greci (anno 1955-56, Università di Roma), una lettura di indubbia utilità ma anche fonte di pericolose suggestioni. Effettivamente i punti di contatto tra il « tema eroico » individuato da Brelich per gli eroi greci e il « complesso del fabbro » in Africa appaiono di una certa evidenza e per questo mi sono sentita spinta a riesaminare tutto il mio lavoro alla luce delle conclusioni di A. Brelich, ma evitandone l'applicazione al presente saggio perchè ciò avrebbe generato non poche forzature, salve restando le numerose concordanze. È impossibile applicare i risultati di un'indagine su un soggetto di così ampia portata come quello degli eroi greci ad un materiale assai più modesto e specializzato come quello relativo ai fabbri africani: tuttavia, anche così, questo saggio conferma una delle ipotesi di Brelich, cioè la diffusione nel tempo e nello spazio del « tema eroico ».

Il recentissimo saggio di M. Eliade (*Forgerons et Alchimistes*, Paris 1956) rielabora parecchi spunti cari all'A. e già esposti in precedenti lavori[3]: questo nuovo volumetto, interessante per la

1 E. Cerulli, *La sacralità della fucina e degli strumenti di lavoro del fabbro in Africa*, « Annali Lateranensi », XX, 1956.

2 E. Cerulli, « Studi e Mat. », *op. cit.*, p. 88, nota 4.

3 M. Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy*, « Cahiers de Zalmoxis », 1938; *Le chamanisme et les techniques archäques de l'exstase*, Paris 1951, *passim*.

divisione della materia e per l'analisi comparativa, ma con documenti poco aggiornati e sovente di seconda mano, svolge anche brevemente un'indagine sui fabbri-eroi culturali e « maîtres d'initiation » e di tali argomenti vale qui fare un breve cenno. Per Eliade il f.-eroe non ha la sola funzione di organizzatore del mondo, ma soprattutto quella di « moniteur » e co-creatore, cioè un incarico a carattere spirituale, grazie al quale gli uomini saranno in grado di comprendere i misteri (p. 99). Alcuni tratti mostruosi del f. mitico ricordano forse le mutilazioni iniziatiche, altri (nanismo) l'aspetto fisico dei primi iniziatori, altri ancora si riferiscono a « stranieri », « genti della montagna » ecc.; dal contesto dei miti africani sembra invece più esatto attribuire tali mostruosità (e non solo quelle fisiche ma anche quelle morali !) al carattere di essere primordiale dell'artigiano il quale anche se di origine celeste, « moniteur », fondatore, conserva tratti derivanti dal preordine. La sua funzione di ordinatore materiale e morale, di *fondatore* e quindi di primo (antenato o non) lo pone al di fuori dell'ordine costituito e per questo sono ancora ben visibili in lui le tracce mostruose del caos da cui proviene per annullarlo.

ERNESTA CERULLI

PROTOGONOS

ASPETTI DELL'IDEA DI DIO NELLE RELIGIONI ESOTERICHE DELL'ANTICHITÀ

Gli studi storico-religiosi nel campo dell'« orfismo », del mitraismo e dello gnosticismo sembrano rivelare sempre meglio la presenza in quei sistemi (o in quelle correnti di pensiero religioso) di alcune idee parzialmente omogenee, destinate a dar loro, nonostante tutto, un'impronta comune. Queste pagine hanno l'intendimento di stabilire in linea preliminare qualche elemento utile per tale questione[1]. L'occasione prossima ad esse è stata data da alcuni studi recenti sopra il materiale figurativo mitriaco, quali il primo volume del *Corpus* del Vermaseren, e da alcune ipotesi affacciate in campo iranistico sopra la nota figura mitriaca del leontocefalo, che si vorrebbe ora riconnettere ad Ahriman della religione mazdaica e allo Arimanius di alcune dediche mitriache[2]. Mettendo da parte, inizialmente, la discussione di questa identificazione[3], si tratta di considerare il leontocefalo nell'ambito del sistema mitriaco e nei possibili rapporti con documenti religiosi parzialmente comparabili; di compiere cioè quella indagine sopra la storia non solo iconografica, ma anche ideologica del leontocefalo, che il Pettazzoni auspicava nella commemorazione romana di Franz Cumont[4], e di prenderne lo spunto per alcune conclusioni sulle religioni esoteriche dell'antichità.

Si deve richiamare anzitutto il noto rilievo (probabilmente

1 Si noti che nel presente articolo si terrà conto limitato delle questioni relative alla reale antichità delle testimonianze sull'orfismo, essendo i documenti addotti in comparazione di età tarda.

2 Zaehner, *Post-scriptum to Zurvan*, BSOAS XVII (1955), 232 ss.; Duchesne-Guillemin, in « Numen », II, 3 (1955), 190-195.

3 Cfr. *infra*.

4 « L'antiq. class. », XVIII (1949), 277.

da Modena e di pertinenza sicuramente mitriaca per la menzione epigrafica di un pater) più volte studiato a partire dal Cavedoni, che per primo attirò su di esso l'attenzione[1], dandone una interpretazione che le indagini seguenti hanno parzialmente confermato[2]. Si tratta di una figura giovanile con serpente avvinghiato intorno al corpo e svettante sul capo, ornata sul petto di una protome di leone, nella quale elementi propri del leontocefalo serpentino concorrono a comporre una figura di Phanes radiato e lunato, con piedi ferini e protomi di animali vari (oltre il leone anche l'ariete e il capro, lateralmente), nascente dalla conflagrazione dell'uovo cosmico nell'ambito del tempo (è cinto dallo zodiaco; agli angoli i quattro venti). Tra i monumenti mitriaci c'è un'altra figura di forme solo umane[3] ma pur essa nascente dall'uovo, cinta dallo zodiaco e armata di pugnale e torcia: figura che deve rappresentare Mithra medesimo, come nelle consuete raffigurazioni del θεὸς ἐκ πέτρας, p. es. nel mon. 353 Vermaseren fig. 100, dove Mithra nasce con gli stessi attributi, ma dal sasso[4].

[1] Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, L'Aia, 1956, nr. 695, fig. 197. *Ibid.* bibliogr.

[2] Cfr. Cumont, *Mithra et l'Orphisme*, RHR 109 (1934), 63-72; Nilsson, *The syncretistic Relief at Modena*, « Symb. Osloenses » XXIV (1945), 1 ss.; Doro Levi, *Aion*, « Hesperia » XIII, 4 (oct.-dec. 1944), p. 299 e n. 82; per una comparazione tra il leontocefalo e il Chronos-Herakles di Ieronimo ed Ellanico (cfr. *infra*), tra l'altro, anche Wikander, *Etudes sur les mystères de Mithra*, I, 1950.

[3] Da Borcovicum, in Britannia; Vermaseren, *Corpus*, nr. 860, fig. 226.

[4] Cfr. anche il mon. 985 fig. 237, ove Mithra nasce come di consueto dal sasso con l'attributo del globo nell'ambito dello zodiaco e dei quattro venti in presenza del cane, del serpe e del corvo. A sua volta il mon. 777 Vermaseren presenta una figura umana con protome leonina sul petto e serpente avvinghiato, senza altri simboli. Ma anche il tipo consueto del leontocefalo, nonostante una certa fissità di rappresentazione, è lungi dall'essere costante: si deve distinguere il tipo del leontocefalo con serpente avvinghiato intorno al corpo e svettante sul capo o sul petto, dal leontocefalo nel quale il serpente, anzi i serpenti, sono raffigurati lateralmente in altri atteggiamenti (benchè anche tra questi due tipi si dia commistione: cfr. Vermaseren nr. 314, fig. 86). Un posto speciale occupa il leontocefalo di Ossirinco (Vermaseren nr. 103 fig. 36) con testa radiata e ornata dal disco solare.

Da distinguere accuratamente sono poi altre figure non leontocefale circondate da serpente e definite genericamente come raffigurazioni di Aion: per esempio quella figura umana cinta da serpente che in uno dei monumenti mitriaci più noti (Cumont, MMM, vol. II, nr. 70, fig. 63), ornava, insieme alle raffigurazioni del sole e della luna, il fregio superiore di una tauroctonia; ancor

Una singolare convergenza, dunque, tra i motivi dell'uovo e della roccia natale[1].

Come è ormai comunemente riconosciuto, siamo in presenza qui di fatti sincretistici, avvenuti, nell'ambito del culto mitriaco (cui questi monumenti su riferiscono), con credenze e motivi teocosmogonici di provenienza orfica. La celebre iscrizione Διὶ Ἡλίῳ Μίθρᾳ | Φάνητι | ἱερεὺς καὶ πατήρ [2] ne è la più decisiva riprova. Quello che non è altrettanto chiaro è come si possa essere arrivati a una identificazione tra esseri divini in origine così diversi come il Mithra dalle lontane origini iraniche e il Phanes orfico; e come si sia potuta dare una sia pure parziale contiguità tipologica tra i due e il leontocefalo, sempre nel quadro mitriaco.

Ora, sembra indubitabile che il punto di contatto si sia avuto in sede cosmogonica, cioè in quella parte dell'ideologia mitriaca che (al pari di quanto avviene per l'orfismo, le religioni misteriosofiche, lo gnosticismo stesso) appare sempre più solidamente legata con tutti gli aspetti etico-antropologici del sistema. Nei monumenti fin qui citati, Phanes e Mithra appaiono coincidere nel tipo del Protogonos, quella figura divina che sembra comparire, già anteriormente all'elaborazione stessa della figura (o del nome) di Phanes, in una più antica probabile testimonianza di cosmogonia « orfica » (nell'Issipile di Euripide, fr. 57, Kern, Orph. Fragm. 2) e che poi costituisce una delle due figure essenziali della cosmogonia orfica di Ieronimo e Ellanico, tramandata da Damascio e, meno compiutamente, da altri antichi autori[3]. Ora, in questa cosmogonia ha parte essenziale una figura parzialmente simile

più lontano (e fuori dell'ambito mitriaco) è l'« Aion » morto e pur vedente cinto dal serpe (una figura divina, quindi, connessa con il tempo che si rinnovella) proveniente dal santuario orientale del Gianicolo (cfr. B. M. Felletti Maj, in « Bull. Com. », LXXV (1953-55), 151, fig. 4 [cfr. anche la fig. 6], le cui conclusioni, sul piano storico-religioso, peraltro, appaiono discutibili, soprattutto per l'interpretazione come terzo dio di una triade siriaca, in rapporto con l'Adone fenicio). Notevole la presenza, nei pressi dell'« idolo », di uova rituali.

[1] Cumont, RHR cit., 67-71 e Saxl, *Mithras*, p. 73 e 74 n. 1; Doro Levi, l. c.

[2] G. Patriarca, *Tre iscrizioni relative al culto di Mithra*, « Bull. Com. » LX (1932), 3 ss., Vermaseren, *Corpus*, nr. 475.

[3] Kern, *Orph. Fragm.* 54-58.

a Protogonos-(Phanes), la quale riceve precisamente il nome di Chronos-Eracle.

In Ieronimo ed Ellanico, dunque, abbiamo due figure parzialmente simili, oltrechè geneticamente apparentate, le quali possono esser tratte in comparazione rispettivamente con il leontocefalo e con il Phanes composito di Modena. Un δράκων alato, avente κεφαλὰς... προσπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, di nome Chronos-Eracle, genera un uovo che dà luogo a un θεὸν ἀσώματον, πτέρυγας ἐπὶ τῶν ὤμων ἔχοντα χρυσᾶς, ὃς ἐν μὲν ταῖς λαγόσι (come appunto nel rilievo di Modena!) προσπεφυκυίας εἶχε ταύρων κεφαλάς, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς δράκοντα πελώριον παντοδαπαῖς μορφαῖς θηρίων ἐνδαλλόμενον (nel che si allude certo a figure come quelle zodiacali che adornano in alcuni noti monumenti mitriaci affini a quelli in esame le spire del serpente, o gli interstizi che le separano)... καὶ ἥδ' ἡ θεολογία Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ καὶ (cfr. Vermaseren, nr. 860 fig. 226) πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου, διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι (le zampe della figura del rilievo di Modena sono probabilmente caprine). Questo ultimo personaggio è menzionato in altre fonti relative alla medesima cosmogonia con il nome di Phanes (Kern, nr. 56), mentre al δράκων Chronos, secondo altre fonti (ibid. 57 e schol. ad nr. 3), si attribuisce, delle due teste ferine, solo quella leonina, il che lo ravvicina di più al tipo del leontocefalo.

Questa descrizione di Ieronimo, oltre a riuscire più comprensibile attraverso la comparazione con i tipi iconografici fin qui menzionati, e in particolare con il rilievo di Modena, ci dà conto, con la sua giustapposizione di Chronos e Phanes, delle somiglianze che intercorrono tra il leontocefalo e il rilievo medesimo, nonchè con un'altra figura (Vermaseren, 777 fig. 211), nella quale un personaggio in figura umana è cinto dal serpe ed ha una maschera leonina sul petto[1].

Rinviati al Chronos orfico, dobbiamo cercare di ambientare

[1] La comparazione con quest'ultimo monumento, e quella con la figura descritta da Damascio, sconsiglia di accettare l'interpretazione zodiacale data dal Cumont (l. c., p. 68, cfr. Cumont, RA, 1902, I, p. 6) per le tre protomi di leone, ariete e capro, che contraddistinguono il rilievo di Modena.

storicamente questa entità, che ha una parte essenziale nella relativa teogonia, come risulta da più di una delle versioni che nelle diverse testimonianze antiche ad essa si riferiscono. Ora il tempo ha una parte essenziale anche nelle cosmogonie fenicie di cui danno notizia Filone di Biblo (FHG III 563 ss.), che si appella al fenicio Sanchuniathon, e Damascio (cap. 125 ter), che cita, tramite Eudemo, due cosmogonie fenicie, una attribuita ai Sidonii e l'altra a Mochos, pure sidonio. Ora, se si considera *a*) che lo Ieronimo della cosmogonia orfica sopra citata è probabilmente lo scrittore egizio autore di una ἀρχαιολογία (e quindi anche di una cosmogonia) fenicia menzionato da Giuseppe Flavio (A.I., 95 e 107) assieme ad altri scrittori di ἀρχαιολογίαι orientali (Manetone, Beroso, Mochos, Ecateo); *b*) che la personalità, l'antichità e la consistenza storica di Sanchuniathon hanno ricevuto recenti rivalutazioni; *c*) che Mochos sidonio, attribuito anch'esso da Strabone (XVI p. 757) alla fine del II millennio, fu reso noto ai Greci attraverso l'utilizzazione che ne fece Laitos nella sua storia fenicia (cfr. RE, *s.v.* Laitos), si ammetterà come fortemente probabile una dipendenza ideologica del Chronos orfico da quello delle cosmogonie fenicie, e si apprezzerà di più quanto si legge nel codice madridense citato dal Kern (Orph. Fragm., p. 130), secondo il quale Orfeo avrebbe « tradotto » Sanchuniathon: Σαχωνιάθων ὁ Βηρύττιος τὴν Φοινίκων θεολογίαν ἐξέδωκεν, ἣν Ὀρφεὺς μετήνεγκεν εἰς τὴν ἑλλάδα φωνήν, καὶ τὰς τελετὰς τῶν Αἰγυπτίων (una forte commistione di elementi fenici ed egizi si trova anche nella relazione sopracitata di Filone di Biblo sulla cosmogonia fenicia).

Ma una comparazione delle cosmogonie « orfiche » (tra cui anche quella di Epimenide e Acusilao, di cui cfr. Damascio cap. 124 e 124 bis) e di quelle fenicie fin qui menzionate si può estendere al di là del caso del solo Chronos, fino a comprendere una intera comunanza di contesti, così riassumibile: nell'ambito di uno scenario primordiale[1] variamente configurato, si produce un uovo primordiale racchiudente ogni fertilità e pullulante di vita, e

[1] Il Cumont, l. c., p. 68, pensa che la presenza della luna nel Phanes di Modena accenni alla Notte primordiale della cosmogonia orfica. Mi sembra più probabile invece che essa completi, assieme al sole, al cielo e alla terra, l'am-

destinato con il suo aprirsi a dar luogo con le due metà a cielo e terra (questo in Mochos e in una versione della cosmogonia di Ieronimo). Dall'uovo si manifesta luminosamente un essere che pur nella diversità delle denominazioni (e forse delle nature: Mot presso Filone, che peraltro conosce anche Protogonos, cfr. *infra*; [M]otos presso i Sidonii; Protogonos, Phanes, Erikepaios presso gli Orfici) sembra corrispondere a una intuizione notevolmente unitaria.

In questo contesto Χρόνος ha una funzione abbastanza costante: esso è già presente nella cosmogonia sidonia (Filone menziona a sua volta Aion[1], seppure in altro contesto, forse relativo a una seconda e parallela teogonia), benchè abbia in quelle orfiche (Ieronimo, Rapsodie, ma anche, in parte, Ferecide di Siro) una funzione più marcata e di solito specificamente generatrice. Non è però detto che tale funzione avesse il Tempo nell'Orfismo più antico, tanto più se si pensa alla cosmogonia orfica degli Uccelli di Aristofane, v. 694 ss.: ... Ἐρέβους δ' ἐν ἀπείροισι κόλποις τίκτει πρώτιστον ὑπηνέμιον Νὺξ ἡ μελανόπτερος ὠιόν, ἐξ οὗ περιτελλομέναις ὥραις ἔβλαστεν Ἔρως ὁ ποθεινός, στίλβων νῶτον πτερύγοιν χρυσαῖν...

È lecito quindi arguire che l'idea di un tempo generatore è posteriore, e preceduta dall'idea di un tempo concepito come durata, come ambiente nel quale l'uovo cosmico viene concepito e porta i suoi frutti.

Questo naturalmente non significa che parimenti posteriore sia la concezione mitica del tempo; in ogni caso, una tipica immagine di esso, quella del serpente, ben nota all'antichità egizia e fenicia, è verisimilmente alla base della figura mitica di Chronos-dragone in Ieronimo, nonchè del leontocefalo e di tutte le altre figure di esseri, mostruosi o meno, cinti dalle spire del ser-

bientazione cosmica di Phanes: così infatti in Filone di Biblos (FHG III p. 565) a proposito della figura di Mot, che abbiamo tratto in comparazione con il Phanes orfico: Καὶ ἐξέλαμψε Μὼτ ἥλιός τε καὶ σελήνη ἀστέρες τε καὶ ἄστρα μεγάλα.

[1] Figlio di un vento e della Notte. Viene menzionato nello stesso contesto anche Protogonos. Tutto ciò richiama ulteriormente le cosmogonie orfiche, e soprattutto quella di Epimenide, ove l'uovo cosmico è generato appunto da Aer e Nyx.

pente[1]. Lo stesso Filone di Biblos riferisce, sempre rifacendosi a Sanchuniathon (FHG II, p. 571 s.), che proprio in quell'ambiente egizio-fenicio ove si coltivava la sapienza di Taautos (l'egizio Thoth e il futuro Trismegisto) si riconosceva una natura divina e ignea al serpente, essere πολυχρονιώτατον, rinascente e accrescentesi sulla sua medesima vecchiezza, il quale ἐπειδὰν τὸ ὡρισμένον μέτρον πληρώσῃ, εἰς ἑαυτὸν ἀναλίσκεται, ὡς ἐν ταῖς ἱεραῖς ὁμοίως αὐτὸς ὁ Τάαυτος κατέταξε γραφαῖς. Διὸ καὶ ἐν ἱεροῖς τοῦτο τὸ ζῷον καὶ ἐν μυστηρίοις συμπαρείληπται. Il serpente, prosegue Filone, è immortale e si risolve in se stesso: εἰς ἑαυτὸν ἀναλύεται e non muore di morte naturale: di qui i Fenici, prosegue Filone, lo chiamano ἀγαθὸς δαίμων e gli Egizi Kneph, dandogli testa di sparviero: quel serpente falcone, aggiunge Filone, che, secondo altra testimonianza egizia, con il chiudere e l'aprire degli occhi sparge luce e tenebre sul paese[2].

Si deve avvertire che qui siamo di fronte a una figura più complessa e diversa, nella quale ha parte un essere che non è un'ipostasi del tempo, ma che riflette una divinità di tutt'altro tipo e contenuto, una divinità solare (la menzione della testa di falco è indicativa)[3]. Questa osservazione vale ancor più per il testo se-

[1] L'associazione di Kronos-Saturno con il serpente οὐροβόρος è stata studiata dal Déonna, *La descendance du Saturne à l'ouroboros...*, « Symbolae Osloenses » XXXI (1955), 170 ss. Essa avrebbe il suo punto di partenza in Marziano Capella, *Nupt.* I, 70 (ed. Teubn., 33).

[2] Meno pertinente sembra la menzione, aggiunta da Filone, dell'Ophioneus di Ferecide di Siro (Diels, *Vorsokr.*[8] 7, 4, I, p. 49), che anch'esso, secondo l'erudito di Biblo, si rifarebbe alla mitologia fenicia, e sul quale cfr. anche Orig., *Contra Celsum* VI 42, e particolarmente Apollon. Rod., *Argon.*, I, 503 ss. In questi testi a Ophioneus (Ophion in Apollon.) più che una priorità teo-cosmogonica si attribuisce una funzione antagonistica in ordine al primato divino (benchè congiunta, ma solo in Apollonio, a una priorità cronologica di dominio). Lo riconosce già Celso, presso Orig., l. c., adducendo in comparazione i miti dei Titani, dei Giganti, di Osiride, Horos e Tifone (Seth): nella figura egizia e esiodea del quale è forse da riconoscere il migliore precedente dell'Ophioneus ferecideo ,cfr. anche Bianchi, **ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ**, Roma 1953, 142-145 e 152-157).

[3] Su Kneph cfr. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955, 107 s. Come mi sembra risultare anche dai testi che stiamo discutendo, si deve però accuratamente distinguere tra le ipostasi del tempo (ciclico o alternante), quali appunto il serpente, il serpente uroboro, o Aion, o Zurvan, e le figure divine (e gli « Esseri supremi ») aventi un essenziale contenuto personalistico e concepiti

guente, ove Filone passa a presentare una strana figura: Καὶ Ζωροάστρης δὲ ὁ μάγος ἐν τῇ ἱερᾷ συναγωγῇ τῶν Περσικῶν φησὶ κατὰ λέξιν · "Ὁ δὲ θεός ἐστι κεφαλὴν ἔχων ἱέρακος . Οὗτός ἐστι ὁ πρῶτος ἄφθαρτος , ἀίδιος , ἀγένητος , ἀμερής, ... φρονίμων φρονιμότατος, ... αὐτοδίδακτος... καὶ ἱεροῦ φυσικοῦ μόνος εὑρετής„.[1]

Si ha qui ovviamente una figura sincretistica, con una componente egizia (il dio falcone, non però, probabilmente, il serpente falcone di cui sopra, ma una figura schiettamente solare) e una componente « magusea », nella quale si ha l'impressione sia confluita qualche traccia di speculazioni affini a quelle mazdaiche sul tempo e su Zurvan (cfr. soprattutto il cosiddetto inno al Tempo contenuto nel Bundahishn[2], in cui si è voluto vedere, a torto, una manifestazione di schietto « zurvanismo », laddove l'attribuzione al tempo di una supervisione sopra le vicende millenarie del dramma dualistico e sopra le vicende umane è compo-

come signori del tempo, per la loro funzione creatrice o dominatrice, come appunto Ahura Mazda, di cui « luce infinita » e « tempo infinito » (non ciclico, nè alternante, nè cosmogonico!) sono insieme sede e attributo (cfr. gli inizi del *Bundahishn*, oltrechè l'Avesta antico e recente: SMSR, XXVI [1955] 97-105 e XXVII [1956] 102-135. Di più, è necessario distinguere tra il primato personalistico di un essere supremo del tipo di Ahura Mazda e il primato metafisico di un essere qualificato come τὸ πρῶτον ὂν θειότατον. Una differenza, cioè, analoga a quella che separa in Grecia Zeus (ma non lo Zeus cosmico della speculazione filosofica ed esoterica) da figure come **Μοῖρα, Τύχη, τὸ θεῖον** etc: cfr. **ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ**, sopra cit., cap. I). In altre parole, così come il concetto di « Essere supremo » va qualificato tipologicamente, anche in funzione dell'indagine sulla sua origine storica, altrettanto vanno qualificate attribuzioni, come quella della temporalità (o dell'eternità), che, apparentemente uniformi, possono avere contenuto e genesi disparati. Il che non toglie la possibilità di commistioni tra entità ipostatiche del tempo e « signori del tempo », soprattutto nel campo (come è naturale) della mitologia solare, e, forse, di quella celeste.

1 Filone di Biblo soggiunge la menzione dell'Octateuchos di Ostanes.

2 25, A. 10, trad. in Zaehner, *Zurvan*, p. 315: « ... Time understands all action and order... Time understands more than those who understand. Time is better informed than the well-informed; for through Time must decision be made... ». Cfr. anche *Mēnōk i Xrat*, cap. VIII, 7; Zaehner, *op. cit.*, p. 368: « ... For the Infinite Zurvan is unageing, undying, without pain, uncorrupting and undecaying... ». Sulla concezione del tempo e di Zurvan, e sul rapporto con l'Essere supremo iranico e mazdaico Ahura Mazda cfr. quanto si è detto in SMSR XXVII (1956), 114 ss. e *ibid.* n. 1.

nibilissima con la coerenza al quadro mazdaico tradizionale[1]. A parte questa questione, penso che questo testo ci autorizzi a pensare che i Magusei (i Magi non soltanto « ellenizzati », ma ancor prima tinti di pensiero egizio e semitico) abbiano indirizzato una speculazione sopra il tempo, eventualmente già esistente nella loro preistoria iranica, sulle vie del pensiero egizio-fenicio (e non soltanto astrologico-caldaico). Il che potrebbe contribuire a spiegare come il Chronos di questa sapienza egizio-fenicia, destinato a trasmettersi alla sapienza « orfica », abbia potuto essere anche ambientato, assieme alla nozione microasiatica di un Mithra nascente dalla roccia (concezione parallela a quella di Phanes nascente dall'uovo primordiale), nello scenario sincretistico del mitraismo.

Tornando a quest'ultimo, si presenta il problema se ad esso possa essere attribuito, al di là delle coincidenze particolari con l'orfismo sopra segnalate, anche un intero contesto teocosmogonico comparabile con quello del sistema orfico attestato da Ieronimo ed Ellanico. Mentre in questo a un Chronos dragone succede Phanes nato dall'uovo cosmico, secondo concetti di origine egizio-fenicia, nella dottrina mitriaca, secondo le attestazioni archeologiche, troviamo un leontocefalo i cui rapporti (comunque interpretati) con il tempo sono innegabili, e un Mithra nascente dalla roccia. Il significato e i modi di questa nascita non vengono purtroppo rivelati dalle testimonianze archeologiche, se non attraverso alcuni indizi, il più importante dei quali è il fatto che tale nascita viene ambientata (così come la mitriaca tauroctonia creatrice) nel giro dello zodiaco, quindi del tempo (il che garantisce *in qualche modo* il rapporto tra questo e il Mithra dei misteri). Ma c'è (Adv. Joviniam. I, 7) un testo di San Girolamo che rivela i modi della nascita del θεὸς ἐκ πέτρας: « Narrant et gentilium fabulae Mithram et Erichthonium vel in lapide vel in terra de solo aestu libidinis esse generatos ». Una nascita di Mithra dunque che non ha a che fare con la dottrina mazdaica concernente questo dio, ma che pare richiamare motivi teo-cosmogonici tipicamente anatolici, e rivelare quanto il mitraismo, in

1 Cfr. la n. precedente.

questa sua essenziale dottrina, e quindi nella sua formazione storica, debba all'ambiente microasiatico nel quale dunque esso parrebbe formato.

* * *

Questa speciale nascita di Mithra, con la sua specificazione petrosa richiama — seppure in parte — appunto la teogonia anatolica di Agdistis. È vero bensì che nel caso di Agdistis il principio generatore, raccolto dalla pietra, proviene dalla divinità celeste, mentre nel caso del Mithra dei misteri questo non sembra attestato; risulta però verisimile da S. Girolamo: come è noto, il problema dei rapporti di Mithra dei misteri mitriaci con una divinità celeste corrispondente ad Ahura Mazda o a Zeus è quanto mai oscuro, e oscura è la questione stessa di quale posto in questi misteri abbia occupato una divinità consimile e quale natura essa abbia avuto[1]. C'è poi la questione del significato della pietra natale, se cioè essa, come vorrebbe il Cumont[2], sia in origine null'altro che il cielo, concepito di consistenza pietrosa presso varie mitologie, anche indoeuropee: al che parrebbe ostare, almeno a quanto si può arguire dalle testimonianze del periodo classico del mitraismo, oltre al testo di S. Girolamo, anche la raffigurazione del serpente, simbolo ctonio, che orna talora la pietra genitrice. Comunque, siamo di fronte a una teofania dalla pietra che corrisponde tipologicamente a quella dall'uovo, almeno

[1] Che il leontocefalo non debba essere considerato come la divinità somma della teologia mitriaca è giustamente affermato dal Duchesne-Guillemin, l. c., 195, e risulta da tutto ciò che si può inferire intorno alla natura di esso (cfr. *infra*); che questa divinità dovesse essere concepita come residente nel cielo è la cosa più probabile, benchè si debba tener presente che — in genere — troppo il Cumont sembrò concedere alle origini e alla continuità mazdaica del mitraismo; che infine essa debba essere riconosciuta nella figura giacente di « Oceanus-Caelus » del mitreo di S. Prisca, come vorrebbe il Duchesne-Guillemin, *ibid.*, dovrebbe venir comprovato da una comparazione dettagliata con tutte le figure parzialmente simili dei rilievi e della statuaria mitriaca.

[2] l. c., p. 70 s., cfr. *Text. et Monum.* I, p. 160. Tuttavia, il cielo nel quale il Cumont identifica la banda zodiacale mitriaca e il guscio dell'uovo cosmico, in cui consiste il cielo nel framm. orfico Kern 70, cfr. framm. 56, non sono la stessa cosa nè con il cielo risultante dalla metà superiore dell'uovo in Ieronimo ed Ellanico nè con il « cielo di pietra » delle mitologie sopra menzionate.

in quei monumenti mitriaci in cui si dà, come si è visto, uno scambio dei due motivi (il Mithra nascente, nell'ambito dello zodiaco, dall'uovo primordiale), verisimilmente sotto influsso orfico[1].

Sembra che di più i testi non ci autorizzino a dire, nè si è autorizzati a spingere troppo oltre una comparazione tra il dio sacrificatore del toro, primordiale sorgente di vita, e il Phanes orfico eroe di una vicenda teo-cosmogonica su base genetico-trasformistica (la linea Phanes-Zeus-Dioniso): ma ci sia sufficiente l'aver notato come tra queste due posizioni si potè trovare, a un certo punto, una possibilità sincretistica, non puramente arbitraria come forse altre volte nella storia religiosa dell'antichità, ma avente un suo fondamento.

Ci resta da far menzione di un'ulteriore differenza riscontrabile nelle rispettive concezioni del tempo. I circoli zodiacali, che racchiudono spesso i monumenti mitriaci più tipici quali il θεὸς ἐκ πέτρας e la tauroctonia, alludono a un tempo ciclico e cosmico che, pur attraverso il suo specifico riferimento a un elemento culturale mesopotamico quale dovette essere lo zodiaco, richiama un'idea simile a quella del tempo ciclicamente rinnovellantesi espressa dal serpente οὐροβόρος della tradizione fenicio-egizia. Quello che invece si presenta come specificamente mitriaco, e che differenzia ulteriormente il Chronos leontocefalo mitriaco dal Chronos orfico, è (a parte la funzione teogonica propria di quest'ultimo) l'aspetto demoniaco del leontocefalo (in certi rilievi la figura appare, oltrechè mostruosa, anche volutamente tozza e ripugnante), aspetto che sembra dare legittimità all'ipotesi di una sua connessione con il nefasto Ahriman. Se questa ipotesi è giusta, si dovette dare nel mitraismo un trasferimento dell'idea del Tempo dal campo puramente cosmogonico e cosmico-ambientale (il tempo *dal quale* o *nel quale* le cose divengono) al piano di quella dottrina, caratteristica della gnosi,

1 Una corrispondenza tra i due motivi potrebbe risultare anche in un altro contesto mitologico di ambientazione microasiatica, dalla comparazione tra Ullikummi, il mostro di pietra figlio di Kumarbi nei miti urrito-ittiti editi dal Güterbock, e Tifone, il mostro nato dalla Terra, oppure, secondo una isolata testimonianza letteraria (*Schol. Homer.* ad B 783), da uova fecondate da Kronos. (Bibl. in **ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ** cit., p. 153).

nella quale il tempo, così come il destino e il mondo materiale, sono concepiti in contrapposizione al mondo della divina trascendenza e libertà[1]. Nello stesso tempo, Ahriman si vedrebbe attribuita una funzione demiurgica[2], e sarebbe attenuata (anzi sostanzialmente modificata) la qualità di essere totalmente maligno e negatore che gli viene attribuita dal mazdeismo[3].

La connessione del leontocefalo mitriaco con una nozione pregnostica del tempo cosmico, demiurgico, « arcontico », visto in contrapposizione al mondo superiore della divinità, sembra trovare infine una conferma in una figura tipica della gnosi: in

1 Non Zurvan *akarana*, dunque, ma Zurvan *i dērang-xvatāy*, il tempo-destino del ciclo tre volte trimillenario, sarebbe da riconoscere nel leontocefalo. Ma la distinzione teorizzata dalla teologia mazdaica posteriore tra i due tempi è di per sè troppo limitata nell'ambito di un determinato sistema (appunto la teologia dei trattati pahlavici) per poter essere evocata a proposito di una figura appartenente a un mondo che va distinto (senza pregiudicare la questione delle origini) da quello mazdaico. È illusorio voler identificare il leontocefalo con una qualsiasi delle figure della teologia mazdaica o della mitologia iranica, come sembrano confermare i punti comuni tra mitraismo e dottrine occidentali (rispetto all'Iran). Anche le connessioni che lo Zaehner cerca di mettere in luce (e che non sono affatto inverosimili) tra il leone e il mondo demoniaco iranico (BSOAS, XVII, 232 ss.) restano su un piano generico.

2 Si noti che un particolare aspetto demiurgico già attribuiscono ad Ahriman un mito « zurvanista » (sul quale cfr. quanto si ebbe occasione di dire in SMSR XXVI [1956], 130-135), in cui solo il tradimento di un *dev* permette ad Ormazd di venire a sapere il mezzo, conosciuto da Ahriman, per la creazione del sole e della luna, mezzo consistente nel *kethuk das*. Ma, come si è detto nell'articolo ora cit. (cfr. anche *Dualismo iranico*, in stampa), in questo mito zurvanista, oltrechè in quello, ad esso collegato, della nascita dei due gemelli (di cui quello cattivo, appunto Ahriman, avrà una sovranità temporanea e limitata su questo mondo), si nota una intonazione di tipo « gnostico », dipendente da un influsso occidentale o frutto di una deviazione dal pensiero autenticamente mazdaico.

3 Una conferma all'ipotesi potrebbe esser data dal fatto che l'iscrizione mitriaca CIL XIV 4311 (=Vermaseren, nr. 222, cfr. 221 s.) menziona un *signum Arimanium*, dunque una statua di Ahriman. Non si vede a quale altro *signum* possa appropriarsi la menzione, se non al leontocefalo. Conclusioni in favore dell'ipotesi non possono invece essere tratte dal culto apotropaico di Ahriman attestato da Plutarco, *De Iside* 46 s. Giustamente osserva il Duchesne-Guillemin, l. c., 192 n. 2 (cfr. anche Zaehner, *Zurvan*, 19) che questo rito non è una prova di zurvanismo, come si vorrebbe da alcuni (p. es. dal Benveniste, *Pers. Relig...*, 76) ma solo di stregoneria e eterodossia. Per le stesse ragioni, esso non mostra alcun rapporto con il culto del leontocefalo demiurgico o « arcontico ».

Jaldabaoth dalla testa di leone, nel quale è stata già riconosciuta[1] la connessione con Kronos-Saturno, divinità e astro (cfr. Origene, *Contra Celsum* VI, 31 : φασὶ δὲ τῷ λεοντοειδεῖ ἄρχοντι συμπαθεῖν ἄστρον τὸν Φαίνοντα)[2].

Questo luogo di Origene è essenziale anche ai fini di una conferma della legittimità di una comparazione dei mondi ideologici mitriaco e gnostico. Nella dottrina che Celso critica come cristiana, e che Origene denunzia come gnostica, e probabilmente ofiana, adducendone alcune formule rituali, si parla di un passaggio delle anime, nel loro cammino di purificazione e liberazione, attraverso il φραγμὸν κακίας, πύλας ἀρχόντων αἰῶνι δεδεμένας. Dopo una prima formula, rivolta a un βασιλέα μονότροπον, δεσμὸν ἀβλεψίας..., e che si conclude con la frase ἔνθεν εἰλικρινής πέμπομαι , φωτὸς ἤδη μέρος Υἱοῦ καὶ Πατρός..., si verifica il passaggio attraverso la prima porta, quella di Jaldabaoth, con una formula che si chiude così : ἣν ἔκλεισας αἰῶνι σῷ πύλην κόσμῳ (κόσμου) ἀνοίξας, παροδεύω τὴν σὴν ἐλεύθερος πάλιν ἐξουσίαν[3]. Seguono le formule di passaggio attraverso le altre porte, di Jao, di Sabaoth, etc. Ora, accanto a questa serie caratterizzata da nomi di attinenza divina, in parte biblica e in parte magica, Origene (*ibid.*, 30), riprendendo e completando una notizia di Celso, riporta una serie parallela di figure caratterizzate da animali e da nomi angelici, serie appartenente ad un « diagramma » anch'esso gnostico, e, secondo Origene, ofiano. Ora, la prima figura è λεοντοειδής, e ad essa nel « diagramma » si

[1] Cfr. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 351 ss.; id., RE, VII c. 1511.

[2] Una figura arcontica e divoratrice dal volto leonino, di cui una metà è fuoco e l'altra oscurità, chiamata appunto Jaldabaoth, ha gran parte, come è noto, nella *Pistis Sophia* (I, 31 etc.; Mead, *Pistis Sophia, a Gnostic Miscellany*, London 1955). Si aggiunga anche il demone manicheo menzionato dal Fihrist, con testa di leone, tronco di dragone, ali di uccello, coda di pesce e piedi di rettile : Duchesne-Guillemin, l. c., 191, cit. Legge, « Proceedings of the Biblical Society », 1912.

[3] La formula è la seguente :

Σὺ δὲ μετὰ πεποιθήσεως , πρῶτε καὶ ἕβδομε, γεγονὼς κρατεῖν Ἰαλδαβαώθ , ἄρχων λόγος εἰλικρινοῦς , ἔργον τέλειον Υἱῷ καὶ Πατρί, χαρακτῆρι τύπου ζωῆς σύμβολον ἐπιφέρων, ἣν ἔκλεισας αἰῶνι σῷ πύλην κόσμῳ (κόσμου) ἀνοίξας, παροδεύω τὴν σὴν ἐλεύθερος πάλιν ἐξουσίαν...

applica il nome di Michael, (Celso menzionava invece la figura, ma non il nome). Seguono nel « diagramma » il ταυροειδής Suriel, il δρακοντοειδής Raphael e gli altri quattro, contrassegnati da nomi angelici e dalle figure di aquila, orso, cane e asino.

La prima cosa da osservare è che nel « diagramma », il cui carattere gnostico e non cristiano lo scrittore ecclesiastico non si stanca di denunziare, le prime tre figure uniscono appunto la menzione di quei tre animali le cui forme si assommano nel Chronos-Eracle orfico di Ieronimo e di Ellanico. In secondo luogo, questa dottrina dei sette arconti mostra una notevole concordanza con una dottrina attribuita da Celso (*apud Orig.*, ibid., 22) al mitraismo, e da lui appunto addotta in comparazione con quella, nel contesto di una discussione relativa alla dottrina platonica del passaggio tra cielo e terra attraverso i sette pianeti. Questa dottrina mitriaca conosce due περίοδοι celesti, quella delle stelle fisse e quella dei pianeti, e prevede il passaggio dell'anima (ψυχή) attraverso esse, per mezzo di una scala e di sette porte, più un'ottava alla sommità. Le sette porte sono definite in relazione ai sette metalli in ordine di preziosità e assegnate rispettivamente a Kronos (τῷ μολίβδῳ τεκμηριούμενος τὴν βραδυτῆτα τοῦ ἀστέρος) e agli dei della settimana, in ordine inverso, fino alla luna e al sole, caratterizzati dall'argento e dall'oro. È chiaro che anche qui si ha una dottrina del passaggio e della purificazione delle anime attraverso i cieli « planetario-arcontici » (per usare un'espressione di tipo gnostico), a proposito della quale è degno di particolare osservazione l'ordine nel quale sono presenti le figure divine corrispondenti ai vari corpi celesti: la luna e il sole (entità tra le più cospicue, come è noto, della teologia mitriaca) sono le somme, come quelle che più contengono di luce, mentre Kronos è appunto il più « arcontico », e, per il suo maggior riferimento a questo mondo terrestre, il più basso, vile, pesante e tardo: appunto, plumbeo[1];

[1] In altri schemi planetari, come è noto, la luna occupa invece il punto più vicino alla terra. Nella particolare stima attribuita dal mitraismo ai due principali astri si può verisimilmente vedere un'eco del posto distinto che questi occupano nel mazdeismo. È noto d'altronde come anche il Manicheismo

Infine, un'ultima possibilità di comparazione concerne l'uso, attribuito agli iniziati della setta gnostica di cui è parola (*ibid.* 33), e che richiama da vicino il rituale mitriaco, di chiamarsi con i rispettivi nomi di animali, assumendo le relative forme arcontiche raggiunte[1].

Dunque, ambedue i « sistemi », quello « orfico » (o almeno tardo-orfico) e quello mitriaco (almeno per gli aspetti con l'orfismo comparabili), dovettero conoscere una figura di essere divino nascente dall'uovo o dalla pietra, concepito come sorgente o produttore di vitalità e fecondità, e una concezione mitologica del tempo. La connessione tra questi due elementi si realizza verisimilmente in Egitto, nell'ambito di un quadro cosmogonico non propriamente creazionistico e di una ideologia che si allontana sia dal teismo creazionistico mazdaico che da quello antico-testamentario e cristiano. Ora, sarà di particolare interesse confrontare qualche aspetto di codesta impostazione teocosmologica con quelle dottrine gnostiche che, pur facendo riferimento a dati ebraico-cristiani, si rivelano ad essi fondamentalmente estranee, diversamente fondate e orientate. Giacchè proprio nello gnosticismo, le cui concezioni furono (nonostante tutto) tutt'altro che chiaramente unitarie, si potrà riconoscere per qualche aspetto una filiazione autentica — per quanto parziale e forse indiretta — di correnti « orfiche » e misteriche in cui elementi essenziali furono l'esoterismo, il dualismo spirito-corpo, l'ascetismo dualistico, il concetto della parentela divina dello spirito[2], talora la reincarna-

riserba al sole e alla luna una parte di prim'ordine nel meccanismo secondo il quale avviene la liberazione delle particelle di luce e la loro trasmissione al mondo supremo. Il meccanismo è di ispirazione gnostica, ma ciò non impedisce l'utilizzazione di dati mazdaici, qui come altrove, nel Manicheismo.

[1] ...εἰς τὰς ἀρχοντικὰς μορφὰς ἐπανερχομένων, ὥστε τινὰς μὲν καλεῖσθαι λέοντας, ἄλλους δὲ ταύρους, καὶ ἄλλους δράκοντας ἢ ἀετοὺς ἢ ἄρκτους ἢ κύνας. Altra coincidenza: la figura Θ menzionata dal testo di Filone di Biblo sopra cit. richiama, pur nella diversità delle sue componenti (un serpente a testa di sparviero a mezzo un circolo ἀεροειδής e flammeo rappresentante il mondo), la figura gnostica descritta da Origene, *ibid.* 33: Ἐζωγραφεῖτο δὲ ὡς διάμετρος κύκλου τινὸς πυροειδοῦς ἡ φλογίνη ῥομφαία, ὡς δορυφορουμένη τῷ τε τῆς γνώσεως ξύλῳ καὶ τῆς ζωῆς.

[2] Sugli aspetti comuni delle rispettive antropologie e dottrine etico-psicologiche dell'« orfismo » e dello gnosticismo torneremo altrove.

zione, la nozione cosmogonico-demiurgica del tempo, la nozione della Divinità non tanto come creatrice, quanto come ἀρχή, nonchè la sbrigliata tendenza alla mitologizzazione. Solo la spiccata impronta naturalistica, più propria dell'« orfismo » e delle religioni misteriche microasiatiche, dovè subordinarsi, nello gnosticismo, ad altre dottrine. Lo gnosticismo doveva infatti mutuare dal cristianesimo il dato cristologico, reinterpretandolo a suo modo, e nello stesso tempo modellare il suo « dio ignoto » sulla base di determinate correnti del pensiero greco (rifacentisi a Platone ma anche più in su) e orientale (non solo il *theos hypsistos* siriaco, ma forse già l'Anu babilonese — là dove questo venne trasformato in principio teogonico —, oltrechè l'Ogdoade egizia), dando loro una interpretazione dualistica, ma anche in certo modo monista.

I rapporti della Divinità con il mondo dettero luogo, in Grecia, a diverse soluzioni, già in relazione alla sistemazione teogonica e cosmogonica: una sistemazione in senso genealogico, per cui l'antica divinità celeste indoeuropea, Zeus, diviene figlio di Crono e fratello di altre divinità di portata cosmica, Posidone e Ade; una sistemazione in senso genealogico ascendente, per cui le entità teo-cosmogoniche più elementari e meno personali (il Caos, la Terra, Eros, ovvero Oceano e la sua paredra Teti) vengono poste all'inizio di una scala che è destinata a culminare con l'ordinato e razionale regno di Zeus[1].

Altro aspetto di tale problematica mostrano i frammenti orfici del tipo Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται. | Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος[2], e lo stesso frammento eschileo delle Eliadi Ζεὺς ἐστὶν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός, | Ζεύς τοί τε πάντα χ' ὅτι τῶνδ' ὑπέρτερον[3], dove l'esaltazione della grandezza di Dio e della sua universalità si collega con la tendenza a elaborare un Dio cosmico la cui trascendenza, o perfino distinzione personale rispetto al cosmo da lui retto si fa talora meno chiara.

1 Bianchi, **ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ**, cap. II.
2 Kern, *Orph. Fragm.*, ad 21, 21 a.
3 *ibid.*, ad 21 a: frgm. 70 Nauck².

Certo questi testi, e in particolare quello di Eschilo (che ammette, e non paradossalmente, un ὑπέρτερον rispetto al τὰ πάντα cosmico), non devono essere interpretati in senso panteistico[1]: essi tendono piuttosto a superare una problematica nei rapporti tra Zeus e il mondo che era insorta con la letteratura teogonica di tipo esiodeo: questo problematica essi risolvono nel riconoscere a Zeus non solo la funzione di sovrano e di ordinatore, ma anche quella di primo principio delle cose, la funzione di ἀρχή, che in Esiodo spettava ad altre entità: c'è in essi, in altre parole, e soprattutto nel frammento eschileo, non tanto la volontà di superare il dualismo divinità-mondo, quanto di superare il dualismo (implicito nelle sistemazioni cosmogoniche di tipo esiodeo) consistente nell'ammissione di entità cosmiche primordiali precedenti a Zeus, l'attuale e saggio regnatore del cosmo. E che questa fosse l'intenzione è confermato dal testo di Terpandro, del VII sec. (Ζεὺς πάντων ἀρχά, πάντων ἀγήτωρ) e ancor più dalla teogonia di Ferecide, in cui non gli elementi primordiali, ma Zas ha il primo luogo, cosicchè è lui che attribuisce la terra come γέρας a Chthonia. Tuttavia, proprio il fatto che i Greci mancarono del concetto di creazione, o di creazione *ex nihilo*, dovette renderli molto meno sensibili rispetto alla essenziale differenza tra una concezione universalistica di Dio come « creatore e signore del cielo e della terra » e una concezione « cosmica » di Dio, come del resto mostrano, benchè su un piano ben diverso, alcuni aspetti della filosofia greca.

D'altro canto, uno degli aspetti che distinguono questa corrente di religiosità esoterica (dall'orfismo allo gnosticismo) rispetto alle dottrine classiche della Grecia, per esempio alla teogonia esiodea, consiste essenzialmente nell'impostazione dualistica: un dualismo che, d'altronde, come altrove si è messo in rilievo, è di tutt'altro genere rispetto a quello che fu il dualismo mazdaico, risiedendo appunto nell'opposizione di spirito e di materia, opposizione che, a sua volta, è già implicita nel concetto « orfico »

[1] Del resto, il frammento delle Eliadi difficilmente rivelerà la credenza in uno Zeus che si allontani troppo da quello delle altre tragedie eschilee, ove tale dio è inteso alla maniera personalistica, che non significa mitologica.

della appartenenza umana, attraverso lo spirito, alla famiglia divina.

Naturalmente tutte queste considerazioni non implicano una confusione tra « orfismo », gnosticismo, mitraismo. A parte la differenza cui sopra si accennava, essere l'« orfismo » e le religioni misteriosofiche tinte di un naturalismo che non scompare ma si attenua nello gnosticismo, è da dire che in esse un'ulteriore differenziazione concerne il momento dualistico. Questo momento è sempre presente nelle religioni che abbiamo qualificato come esoteriche, ma diversamente ambientato e « dosato ». Ora, proprio nell'ambito di questo momento dualistico, così essenziale, si può pensare che il mitraismo, tra tutte le religioni del tipo esoterico e misteriosofico, abbia una posizione a sè, determinata forse proprio dalla sua preistoria iranica, mazdaica, che (come si è detto) ha una nozione dell'opposizione bene-male che è di tutt'altra natura rispetto a quella tipicamente gnostica di spirito-materia. Non risulta infatti che il θεὸς ἐκ πέτρας sia mai stato oggetto, come il Dioniso (tardo-)orfico e l'anthropos gnostico, di un infortunio primordiale. Esso è il dio invitto, è il sacrificatore del toro: in qualche modo in esso sopravvive il ricordo di una religiosità iranica di timbro ottimistico, la religiosità di cui aspirazione somma è appunto la vittoria sul male, inteso non come materia ma come mortificazione degli esseri: nell'Avesta Mithra è il dio vincitore di cui quotidianamente si celebra il trionfo. Salva questa essenziale differenza, il mitraismo stesso dovè assimilare gli altri aspetti del dualismo esoterico, e in particolare concepire la lotta con il male come interiore alla natura umana stessa: ciò tanto più se effettivamente il leontocefalo è in connessione con la nozione del tempo cosmico che al mista è necessario trascendere per raggiungere la perfezione beata, e ancor più se tale tempo venne davvero qualificato con il nome mazdaico di Arimanius (cfr. sopra).

Nè questa composizione mitriaca tra motivi di sia pure lontana provenienza mazdaica e motivi « orfico-misteriosofici » dovrebbe stupire, se si tiene presente un altro fatto su cui altra volta si è avuto modo di attirare l'attenzione: la tendenza, nell'ambito stesso del mazdaismo (anzi di una corrente più o meno eterodossa di esso, lo zurvanismo), a interpretare concetti mazdaici in senso « gnostico »: una tendenza nella quale il male è coesistente,

nel tempo, con il bene, nell'ambito stesso della persona umana, cosicchè scopo dell'attività di questa è una purificazione, con conseguente ascesi e lotta contro la concupiscenza impersonata da Az, nella quale si viene a concentrare la qualificazione essenziale del male (che nel mazdeismo anteriore si identificava piuttosto con la Druj, la menzogna distruttrice, e con Aishma, il furore distruttore): un motivo cioè assolutamente nuovo, e in parte estraneo, rispetto alla ottimistica, vitalistica, un po' mondana etica mazdaica.

UGO BIANCHI

NOTE E DISCUSSIONI

Al margine di una lettura. — Rileggendo attentamente *Mythos und Kult bei Naturvölkern* di Ad. E. Jensen — una delle opere che più efficacemente contribuiscono alla formazione di una moderna coscienza storico-religiosa — mi è sembrato di poterne trarre stimolo a precisare meglio qualche idea avanzata nelle mie ultime note su questa rivista (vol. 27, 1 sgg.; vol 28, 109 sgg.).

' *Sopravvivenze* ' — Se, come pensa Jensen, i primitivi attuali « non comprendono più neanche loro » il senso dei loro miti e culti (passati dalla fase dell'espressione a quella dell' applicazione), vuol dire che la tesi della stupidità dei primitivi, cacciata dalla porta nella sua forma di *Urdummheit* preussiana, torna per la finestra in un altro travestimento: vuol dire che i primitivi con la massima serietà, con impressionante impegno e sforzo organizzativo, spesso — come Jensen stesso rileva — a prezzo di grandi sofferenze, continuano a compiere balordaggini senza fine, conservando ostinatamente forme d'azione ' pietrificate ', ' svuotate di senso ', cioè si regolano in base a ' sopravvivenze '. Se così fosse, ne risulterebbero, tra altre, due conseguenze degne di esser meditate: 1) che l'età creatrice di quei culti e miti si ritirerebbe in una specie di ' età aurea ', situata in un remoto passato (forse veramente mitico) che nessuno può conoscere per documenti diretti, e seguita da quell'orribile fase di decadenza da cui, invece, proviene la totalità della nostra documentazione; 2) che sarebbe opportuno e quasi indilazionabile studiare e cogliere nel suo giusto valore l'ostinazione, sia pur cieca e stupida, che mantiene in vita per millenni forme d'azione prive di senso: perchè in tal caso questa stupida ostinazione sarebbe uno dei fattori fondamentali della storia umana e quindi, in tutti i modi, avrebbe un senso.

' *Applicazione* '. — La distinzione tra le due fasi — dell'espressione e dell'applicazione (utilizzazione, *Anwendung*) — ha certamente una ragion d'essere: bisognerebbe veramente meditare a fondo sulla differenza tra il comportamento umano presupposto dalla *creazione* di miti e culti e quello che si manifesta nell'os-

servazione, nella conservazione di questi, cioè nella *tradizione* che è fondamento di ogni vita religiosa. Ora, però, c'è da dire che noi, in base alla documentazione storico-religiosa disponibile da tutto il mondo, non conosciamo neanche un solo caso di creazione assoluta, priva di ogni aspetto tradizionale — perfino le religioni ' fondate ' che costituiscono una categoria particolare ed esulano dalla sfera delle religioni primitive, si attaccano per molti versi a tradizioni preesistenti, spesso a quelle stesse che per altri versi combattono (perfino Gesù dice di esser venuto non per abolire, ma per compiere ' la legge ') — mentre d'altra parte non conosciamo nessuna tradizione puramente passiva, priva di momenti creativi. Infatti, innanzitutto, bisogna star attenti ai nostri termini, ai nostri concetti: si può negare, p. es., ogni qualsiasi carattere creativo allo sforzo religioso di ' conservare ' — ma piuttosto, di realizzare continuamente, cioè di ricreare — la tradizione? Ogni nuova esecuzione di un rito — in un determinato luogo appositamente organizzato o riorganizzato, in un determinato tempo sempre nuovo, con determinati personaggi anch'essi sempre diversi con l'andar del tempo — non è forse già un intervento creativo e trasformatore (veramente: formatore) nella realtà di per sè religiosamente indifferente, un attivo conferimento di significato religioso alle cose inerti? Un semplice rinarrare il mito non ' crea ' forse un tempo diverso, non erige norme, non rinsalda forme di coscienza, non trasferisce narratore ed ascoltatori su un piano particolare? La tradizione religiosa non è cosa da passare di mano in mano come un oggetto: è da *realizzarsi* volta per volta con un impegno cui non si può negare un carattere creativo.

' *Espressione* ' (*rappresentazione*). — Comunque, fino a questo punto si tratta soprattutto di una più scrupolosa distinzione nei termini e nei concetti — credo, ad ogni modo, necessaria. Ma la posizione di Jensen suggerisce anche altre riflessioni, più sostanziose. Alle sue origini, il mito non sarebbe che espressione di una ' conoscenza ' della realtà (tra parentesi, Jensen parla a volte, in proposito, anche del ' divino ' in un senso non sostanzialmente diverso da quello familiare ai lettori di Kerényi: v. SMSR 27, 1 sgg), l'azione sacrale una ' commemorazione ' del mito, cioè una ' rappresentazione ' della stessa conoscenza della realtà, senza alcuno scopo. L'idea dello scopo nascerebbe nella fase dell'applicazione sotto lo stimolo dell'aspirazione alla salvezza: ciò che era una commemorazione puramente espressiva, finisce per diventare un rito ' magico ', teso, cioè verso un fine.

A questo punto Jensen stesso introduce una precisazione che però, spinta fino in fondo, potrebbe scardinare tutta la sua costruzione: la ' salvezza ' era, nella fase originaria, *implicita* nella rappresentazione; rievocare, ripetere, imitare gli atti divini equivale alla ' salvezza ', cioè al raggiungimento delle vere forme d'esistenza dell'uomo. La degenerazione della religione starebbe dunque in questo: che ciò che in origine era implicito nell'azione religiosa, dopo ne diventa conseguenza, scopo. La distinzione è sottile; forse troppo. Ci si può domandare, in una maniera che di fronte a tanta sottigliezza sembrerà sbrigativa e forse anche brutale: insomma, eseguendo un rito, l'uomo vuole qualcosa o no? Ammettiamo pure che voglia solo ' esprimere ' o ' rappresentare ' (come un artista!): ma, in tutti i modi, *vuole* farlo, perchè questo — in un senso o in un altro — gli *serve;* se no, non lo farebbe. L'espressione non è mai gratuita, nemmeno nell'arte, nemmeno nella vita quotidiana; e, come ho detto nel fascicolo precedente, non è un passivo ' rispecchiare ' di non so quale realtà indipendente dall'uomo (e magari 'divina ') ma una selezione creativa dell'esperienza, un *fare la realtà,* quella realtà che si esige. L'azione religiosa ha, quindi, anche nella sua forma di 'rappresentazione ' pura un fine.

' *Scopo* '. — Si può esser dunque d'accordo con l'idea di Jensen fino al punto di dire: nella rappresentazione stessa è implicita la salvezza, la realizzazione di una forma d'esistenza più alta; e non sarà, forse, che un modo di esprimerci un po' diverso da quello di Jensen, se aggiungiamo che è a questo *scopo* che l'uomo *vuole* ' rappresentare ' le azioni divine. Il punto di disaccordo è per ora piuttosto nel modo di immaginare le origini di queste ' azioni divine ': anzichè di una ' conoscenza ' della realtà, ho parlato di una ' creazione ' della realtà. Anche qui si potrebbe gettare un ponte tra le due tesi: infatti, non esiste ' conoscenza ' che non sia atto creativo. Ma passiamo alla pratica. Che, per esempio, la mortalità e la capacità procreatrice dell'uomo siano strettamente collegate e nessuna delle due abbia ragion d'essere senza l'altra, può essere una ' realtà obiettiva ', biologica. Ma la conoscenza di questa realtà è perfettamente priva di ogni valore religioso. Se nei miti e riti degli agricoltori primitivi si ' esprime ' e si ' rappresenta ' questa realtà, vuol dire che questi miti e riti *conferiscono* ad essa un valore religioso, in quanto, invece di prenderne semplicemente atto (e che ciò sarebbe possibile, risulta p. es. dal *nostro* atteggiamento — non religioso — di fronte alla stessa realtà!), l'*affermano,* esprimendo non sem-

plicemente il reale stato delle cose, ma anche la sua accettazione, anzi, un fervido riconoscimento della sua importanza, un'impegnativa adesione umana ad essa, la volontà, in sostanza, che questa realtà *sia* reale, *abbia* importanza al punto di essere al centro di tutta l'esistenza umana. Dalla pura ' conoscenza ' — per dire: dalla constatazione — che morte e riproduzione vanno a pari passo nel mondo degli uomini, non nasce Hainuvele; e nemmeno dalla conoscenza che i pezzi di tubero piantati in terra germogliano o che la luna, pezzo per pezzo, scompare e ricompare. E, diremo di più, nemmeno dall'osservazione del parallelismo esistente tra questi fatti reali disparati: anzi, molto più probabilmente neanche si tratta di un'osservazione (o ' conoscenza ') di questo parallelismo (tutt'altro che ovvio), ma della sua *istituzione*, — certo, non in base a un'invenzione arbitraria, ma ad un'organizzazione particolare delle esperienze. I Wemale hanno *creato* Hainuvele per affermare quel parallelismo — reale, si, ma anche voluto —, per metterlo al centro della loro esistenza, per *renderlo* sacro: e *continuano a ricrearla*, raccontando e rappresentando ritualmente il suo mito; perciò il rito non è soltanto ' espressione di una conoscenza ', ma ha lo 'scopo ' di attualizzare e sacralizzare una realtà.

' *Magia* '. — Tra questo livello del rito e quello ' magico ' la distanza non è dunque così enorme, come apparirebbe se il rito fosse espressione pura e gratuita e l'operazione magica ' applicasse ' stupidamente forme rituali non più comprese nella loro funzione espressiva, con la assurda speranza di ottenere scopi immediati. — Jensen stesso dice che basterebbe l'esperienza quotidiana per convincere il primitivo — che nella sua attività pratica non è meno logico di noi — dell'infruttuosità delle sue operazioni magiche: ma allora veramente non c'è altra spiegazione che la ' stupidità ' dei primitivi? — Si potrebbe prender lo spunto da un'altra affermazione di Jensen: che cioè gli australiani sanno benissimo (e questa tesi, pur non essendo nuovissima, ha bisogno ancora di esser riaffermata) che la gravidanza è causata dall'unione sessuale, eppure affermano che sia dovuta agli *spirit-children* visti in sogno dal padre o penetrati nel corpo della madre. Per Jensen, questa convinzione australiana è ' espressione ' della ' conoscenza ' che la nascita di un uomo non è affatto riducibile a mere cause biologiche — una conoscenza che non sarebbe sostanzialmente differente da quella scientifica moderna. Ma allora da dove le viene il carattere religioso, assente dalla corrispondente conoscenza scientifica? Non sarebbe forse una formulazione più

adeguata dire che l'australiano *esige* che la nascita umana non si risolva in un processo biologico, ma *abbia* un significato sacrale? Esattamente parallelo mi sembra l'atteggiamento di quel membro del clan totemico del canguro che dice: « Io sono un canguro ». Nessun primitivo è imbecille o demente fino al punto di confondersi con un canguro (e anche su questo punto Jensen è d'accordo); d'altra parte, più che una ' conoscenza ' (ben difficile ad immaginare) sarà un'*esigenza* che porterà il totemista ad affermare quell'identità contrastante all'esperienza profana (per cui uomo e canguro sono ben differenti) ma essenziale per la realtà sacrale che egli vuol statuire o conservare.

Se è possibile *questa* contraddizione tra posizione religiosa ed esperienza profana, saranno possibili anche le operazioni ' magiche ', malgrado la loro inefficacia dimostrata dall'esperienza quotidiana. Non voglio escludere — ma la questione andrebbe studiata caso per caso — che certe pratiche magiche siano veramente forme *degradate* di una religione disintegrata (simili alle nostre pratiche *superstiziose*, cioè ' sopravvivenze '), ma considerare p. es. ogni forma di sacrificio cruento come una forma degradata — un'' applicazione ' svuotata del senso originario, quello dell'uccisione rituale puramente commemorativa ed espressiva — è una posizione che, francamente, lascia perplessi, perchè spinge sotto l'ombra della condanna, della svalutazione, della stupidità la maggioranza delle religioni primitive ed arcaiche. « Non si comprenderebbe perchè gli dèi avessero tanto piacere di vedere che gli uomini uccidono animali e poi banchettano della loro carne » (o, altrove: « offerta, dono che costituiscono un nonsenso »). — Non è qui che si possa affrontare la questione del sacrificio in generale: ma è forse il caso di accennare a qualche esempio per mettere in rilievo certi aspetti indipendenti dal preteso senso originario commemorativo del sacrificio e il significato autenticamente religioso del suo orientamento verso uno ' scopo '.

Secondo i Brahmana, com'è noto, se non si compisse il sacrificio mattutino (del resto, incruento), il sole non potrebbe sorgere: per Jensen questa idea sarebbe certo una degradazione, un'utilizzazione ' magica ' di un'antica forma religiosa di tutt'un altro signicato originario. Ora, invece, molto più probabilmente anche questa convinzione indiana — come quella australiana dell'identità col canguro (ma molto più chiaramente) — risponde a un'esigenza e getta luce sul carattere creativo del rito. Il rito *serve* a mantenere quell'ordine (*rta*) di cui l'ordine cosmico, compreso la levata quotidiana del sole, è un aspetto (mentre il rito

stesso ne è un altro), e non per niente lat. *ritus* risale alla stessa radice del sanscr. *rta*; se si accettasse l'evidenza profana che il sole, indipendentemente dal sacrificio mattutino, sorgerebbe lo stesso, crollerebbe in frantumi tutto il mondo religioso vedico fondato sulla necessità di creare, ri-creare continuamente e sostenere il *rta*, quest'equilibrio universale, cosmico e umano, continuamente minacciato dai passi falsi: non si tratta, dunque, di un'utilizzazione degradata, ma del senso stesso di tutt'una religione organica.

Quanto ai sacrifici cruenti, ricordiamo che gli déi sumeri — e non soltanto loro — creano l'uomo affinchè ci sia qualcuno che li *nutra;* dopo il diluvio, la loro prima preoccupazione è di restar senza sacrifici (e, quindi, probabilmente, deperire e morire!). Sostenere gli dèi — *affinchè ci siano!* — è compito dell'uomo: dell'uomo che, in realtà, li ha creati, e non per pura ' espressione ' della ' conoscenza ' della ' realtà ' o dell'' esperienza ' del ' divino ', ma li ha creati perchè ne aveva *bisogno*, perchè senza gli dèi il suo mondo non avrebbe senso, non avrebbe ordine, chiarezza, solidità, legge, equilibrio, e li deve anche sostenere perchè continua ad averne bisogno — come del resto anche gli dèi « hanno bisogno degli uomini », concetto che porta vicino ad uno degli aspetti più fondamentali di ogni religione.

Considerazioni finali. — Da tutto ciò, se siamo sulla giusta strada, emerge qualche conseguenza non priva di portata metodologica. Per interpretare un qualsiasi complesso religioso (mito, rito, credenza, legge sacra ecc.), noi non dobbiamo limitarci a chiedere ' che cosa significa '? — questa domanda che in passato ha portato all'allegorismo, poi al simbolismo e, fino a tempi recenti al naturismo, e porta sempre, forse fatalmente, a risolvere il fatto religioso in qualcosa che non è religione — non dobbiamo soltanto chiedere *che cosa* hanno voluto dire con esso coloro che l'hanno creato e conservato, ma anche: *perchè* l'hanno voluto dire? Finchè non si trova la risposta a questa domanda, il complesso religioso resta una sostituzione arbitraria e bizzarra di qualcosa di diverso — p. es. della ' conoscenza ', a meno che non si voglia parlare della conoscenza di una realtà ' divina ' riconosciuta come obiettivamente tale — e cade facilmente sotto il sospetto della stupidità. Ma prima di qualificare come ' stupido ' un prodotto culturale umano che appare al centro dell'esistenza di un popolo, è meglio sospendere il giudizio, perchè siamo forse noi ad esser incapaci di comprenderne la ragion d'essere e la funzionalità.

Angelo Brelich

Mito e rito. — Ad integrazione della teoria dell'esperienza religiosa come vivente organismo mitico-rituale (si veda SMSR XXVIII (1957), 1, pp. 89 sgg.) vorrei aggiungere qualche chiarimento a proposito della violenza che su tale organismo viene esercitata quando nella ricostruzione storiografica si conferisce a qualsiasi titolo una preminenza *in re* o al solo rito o al solo mito. Che cosa è mai un rito senza orizzonte mitico, senza destinazione metastorica configurata in immagini, e senza mediato rapporto con un sistema di valori economici, sociali, giuridici, politici, morali, estetici e conoscitivi? O è una semplice stereotipia mimica a carattere compulsivo e automatico, e quindi un sintomo di crisi che non riesce a sollevarsi alla vita religiosa e alla cultura, o è la disgregazione e l'immiserimento della mera superstizione che non è più religione. E che cosa è il mito privo di qualsiasi incidenza — attuale o potenziale — nell'ordine rituale, e che non sollecita un comportamento consacrato, cioè separato da quello profano? È un prodotto psichico che in ogni caso usurpa il nome di mito, sia che si tratti di una rappresentazione ossessiva o allucinatoria (e quindi, ancora, un sintomo di crisi che resta al di qua della religione!), sia che si tratti di una realtà culturale che, per quanto alimentata e mediata dal mito e dalla vita religiosa nel suo complesso, sta già oltre il mito e la religione: un « oltre », cioè, che converrà caso per caso variamente qualificare come poesia, letteratura, teatro, arte figurativa, speculazione teologica e metafisica, ideale politico o giuridico o morale. Il rito non è riducibile alla sola iterazione della vicenda mitica, ed il mito non può essere risolto nella « proiezione » della vicenda rituale, ma l'uno contiene rispetto all'altro molto di più e, al tempo stesso, molto di meno. Così p. es. il pianto rituale per la morte di persone storiche o per quella di numi non può in alcun modo essere ridotto alla iterazione del pianto mitico (p. es. del pianto di Isis per Osiris, o di Demeter per Kore etc.): infatti nel pianto rituale vi sono determinati elementi strutturali che non hanno nessuna fondazione mitica, come la distribuzione del *planctus* ad intervalli regolari al fine di restituire orizzonte al discorso della lamentazione, la risplasmazione della crisi irrelativa in ritornelli emotivi e in moduli mitici tradizionalizzati, la incidenza corale dei ritornelli, l'enuclearsi di un discorso protetto mercè di moduli del gesto, della parola e del canto, lo stato oniroide della lamentatrice in azione, e così via (si veda SMSR, XXVI, 1955, pp. 28 sgg.). D'altra parte il mito del pianto di Isis per Osiris o di Demeter per Kore non

è soltanto proiezione mitica di riti di lamentazione per persone storiche o per numi, ma *crea* nuovi rapporti e nuovi significati che stanno al di là del rito come tale, e che nel rito trovano espresione parziale, allusiva, abbreviata, e in ogni caso comprensibile solo per entro la integrazione del mito. Se davvero il rito fosse « ripetizione » puntuale della vicenda mitica, e il mito puntuale « proiezione » della vicenda rituale, la vita religiosa dell'umanità conoscerebbe un solo complesso mitico-rituale, immobile e fissato per sempre nel tempo, inesplorabile nella sua nascita miracolosa *ex nihilo,* e nella sua non meno miracolosa identità senza sviluppo. In realtà ogni iterazione rituale, per conservatrice che sia rispetto alla tradizione mitica, rappresenta una *realizzazione* di questa tradizione che coinvolge un *incremento* del mito, ed ogni incremento del mito riplasma a sua volta l'ordine rituale, riempendo di vino nuovo gli otri vecchi, o istituendo addirittura nuovi modi simbolici del comportamento (si vedano su questo punto le osservazioni di A. Brelich a proposito dello Jensen in questa stessa rubrica). La ierogenesi ha appunto il compito di ricostruire questa dialettica di incrementi e di riplasmazioni, riconducendo nella storia umana ciò che alla coscienza religiosa in atto si configura come un incremento o una riplasmazione avvenuti *in illo tempore,* al di fuori della storia: se non si acquista chiara coscienza di questo compito della ricerca storiografica sussiste il rischio di ritirare l'epoca creativa della vita religiosa in un solo momento remoto del tempo, in una specie di Alchera ad uso della scienza delle religioni, come appunto ha fatto lo Jensen.

A questo punto però si presenta un nuovo problema. Il nesso organico mito-rito nella concreta unità della vita religiosa è destinato a restare un concetto oscuro, più affermato che pensato, se non si qualifica la *organicità* e la *unità* di cui si parla. Che cosa propriamente è la organicità di questo nesso, che cosa ne forma la sua vivente e dinamica *unità?* È evidente che, nel rispondere a queste domande, si manifesta ancora una volta il pericolo di cadere troppo in basso o di sollevarci troppo in alto. Invero l'organico e l'unitario del nesso mito-rito non può essere cercato in basso, nell'imperversare della crisi, quando la religione non c'è ancora o è perduta: l'accesso di mania che colpisce Heracle nel momento in cui si appresta a celebrare una liturgia sull'altare familiare, l'*oribasia* delle menadi, l'*oistros* che nel Prometeo perseguita Io costituiscono comportamenti o rappresentazione che, ove siano considerati nel loro isolamento morboso, nulla hanno di religioso: d'altra parte, se volgiamo l'attenzione in alto, verso il

mito in Omero o in Eschilo o in Platone, incorriamo nel pericolo di perdere nella risoluzione poetica o filosofica le forme speciche della vita religiosa greca. In entrambi i casi perdiamo l'organicità e l'unità del nesso mitico-rituale, ciò che di « mitico » vi è nel mito, ciò che di « rituale » vi è nel rito, ciò che di sacro vi è nel sacro. L'unico modo di salvare i fenomeni religiosi in quanto tali è di ricercarne la specica organicità e unità nella coerenza tecnica per combattere la crisi e per reintegrare nella storia l'umano che si perde come umano; su qual concetto ho avuto occasione di soffermarmi nella nota « Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni » apparsa nel precedente fascicolo di SMSR.

Ernesto De Martino

RASSEGNE ED APPUNTI

Ancora su parola=luce

Ho pubblicato in questa stessa Rivista (vol. XXIV-XXV, 1953-4, pp. 26 sgg.) una breve raccolta di materiali riguardanti le origini religiose delle metafore «parola-luce ». Gli appunti che seguono vogliono ampliare ancora quel materiale e possono servire a confermare l'ipotesi ivi espressa di una origine magico-sciamanica di tali metafore.

Nella vita leggendaria di Zoroastro l'elemento miracolistico basato su giochi di luce è centrale. Zarathustra nasce ridente e il suo riso crea luce nel palazzo[1]. Le sue rivelazioni sono del resto state forse anche storicamente visioni suono-luce di tipo sciamanico[2]: interessante in questo senso è il passo avestico *aṭ tā mainyū paouruyē, yā yema xvafnā asrvātem* (y. 30:3) se giustamente tradotto: « i due spiriti primordiali, che in sonno (profondo) furono *uditi* come gemelli » (trad. Widengren[3]: il Darmesteter traduceva[4] « les deux esprits primitifs ont eux mêmes proclamé leurs deux natures »).

Nell'*Ayātkār i Žamāspīk*[5] si trova il passo molto interessante

1 Cfr. il poemetto neopersiano *Zarātušt-nāmè*, scritto da un parsi iraniano, Zarātušt-i Bahrām ben Paždū, nel sec. XIII, ma contenente materiali leggendari antichi (ed. Rosenberg, S. Petersburg, 1904).

2 L'opinione del Nyberg espressa nel suo ormai storico *Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938 è, come è noto, che Zarathustra fosse un sacerdote-cantore professionista, un estatico, un tipo di teosofo arcaico e il prototipo del futuro « derviscio » persiano.

3 In *Stand und Aufgaben der Iranischen Religionsgeschichte*, II, in « Numen », II (1955).

4 In *Le Zend-Avesta*, Paris, 1892-3, vol. I, p. 221.

5 G. Messina, *Il libro apocalittico persiano Ayātkār i Žamāspīk*. Roma, 1939; pp. 34 e 85. Mi permetto di non condividere le critiche dello Zaehner (in *Zurvan*, Oxford, 1955, p. 382) alla traduzione e alla lettura *čvāč*, « voce » del Messina. Non credo si possa sostenere che la idea di « evocazione » sia « total-

pel nostro assunto: *hān i hamē būt ēvāč i Ohrmarz andar rōšnīh u rōšnīh i hač Ōhrmazd hān bavēt kē-š Ohrmazd andar xvānēt-ič*, cioè « Ciò che è sempre stato è la Voce di Ōhrmazd nella Luce, e la Luce (procedente) da Ōhrmazd è quella cui evoca Ōhrmazd »; e il testo continua « da essa voce provenne la messa in moto della Religione, e il suo Tempo fu la sempiterna esistenza di O., essendo essa lo spirito dell'Ordinamento (*mēnūk i rādēnītārīh*) ».

Nel caso particolare del mondo iranico l'evocazione della luce mediante la parola del mago-profeta-dio si può seguire, oltre il mondo religioso di Zarathustra, fin nel manicheismo, dove appunto il concetto di « evocazione » creativa è fondamentale, giù fino all'interessante e complesso mondo sincretistico della gnosi iranico-islamica. Nel libro proto-ismailita dal titolo di *Ummu 'l-Kitāb*, forse risalente, almeno per il nucleo dottrinale, ai secc. X-XI A.D., e nel quale la influenza iranico-preislamica è provata da singolarissime espressioni linguistiche altrove introvabili in testi islamici[1], si leggono, ad esempio, passi come i seguenti:

Dalla Questione VI. Dopo una descrizione fantasmagorica della prima creazione colorata si dice: « Poi il Re Eccelso gettò un grido (*āvāz*) a destra e gettò un grido a sinistra e quelle due voci divennero raggi e quei due raggi furono tutti spiriti impossibili a numerare, e ogni spirito di quelli era in origine di sette colori e ognuno di questi colori si tramutava in migliaia di sfumature ». Come Dio ebbe emesso il « grido della creazione » (*āvāz-i āferīniš*) così anche 'Azāzīl (l'Angelo Cattivo) creò le sue creature con una « voce ». Con altre voci o grida Dio crea ancora altri esseri « cia-

mente estranea » allo Zoroastrismo, e del resto essa è più nella traduzione che nel testo, che non contrasta minimamente con i numerosi passi di altri testi iranici che suggeriscono un parallelismo « parola-luce ».

1 L'*Ummu 'l-Kitāb* è considerato testo sacro dagli ismailiti del Pamir, mentre è pressochè sconosciuto dagli altri ismailiti. Meriterebbe uno studio più approfondito da parte degli orientalisti. Ne esiste una edizione di W. Ivanow in « Der Islam » XXIII (1936) pp. 1-132, e un riassunto in francese dello stesso (*Notes sur l'Ummu 'l-Kitāb des ismaéliens de l'Asie Centrale*) in « Revue des Etudes Islamiques » VI, 1932, pp. 319-81, con note, non sempre felici. Quanto ai residui linguistici antico-iranici, interessantissimi, non ne cito che due, riservandomi di approfondire l'argomento altrove. Il libro contiene il termine medio persiano e avestico *urvar* nel senso di « pianta », inesistente in testi neopersiani d'epoca islamica, e vi si ritrova con forma fonetica e funzioni religiose pressochè identiche, il dèmone *manicaico* Kundag o Kuni (che l'Ivanow, in *Notes*, p. 456 riconosce solo parzialmente, parlando di « zoroastrismo »).

scuna articolazione del corpo dei quali *emette lampi* » (testo in *Der Islam*, op. cit., pp. 81-82).

Un altro tipo di voce-suono è legato invece alla *scomparsa* della luce:

Dalla VII Questione. Salmān (un collaboratore della creazione) volendo ridurre di nuovo a materia organica gli spiriti ribelli, togliendo loro la luce-spirito, si manifestò loro in forma spaventosa ed essi « emisero una voce di lamento simile al suono di centomila piatti e bacili d'oro che cadano a terra d'un colpo, e tutta la Luce e lo Spirito che possedevano sparì via da loro » (Testo ibid. p. 71. La traduzione dell'Ivanow in *Notes* è errata e affrettata).

Le parole-luce di Dio sono anche le parole-luce dei « profeti » che si manifestano sulla terra:

Dalla Questione VIII: *L'imām* vi è paragonato al sole e gli oppositori alle nuvole. « Quando i Sapienti Divini e i Principi del Tempo compaiono, da loro si manifestano *parole come sole e luna*; quando spunta un oppositore il credente si vela, e in questo firmamento parlante (*falak-i gūyā*) forte ira si manifesta » (ibid. pp. 58-9. Anche in questo caso la trad. dell'Ivanow non mi sembra esatta).

In tutta la « metafisica della Luce » filone spirituale che nella storia religiosa dell'Iran dal Mazdeismo giunge fino al moderno Bahā'ismo, concetti simili saltuariamente ricompaiono: in particolare nel suo rappresentante più originale e tipico lo *šaikh al-išrāq* (« il Maestro dell'Illuminazione ») Shihābu 'd-Dīn Suhrawardī « Maqtūl » (= l'Ucciso), morto per mano del carnefice nel 1191, nel cui sistema di « luci vittoriose » i fenomeni di illuminazione che segnano gli stadi dello sviluppo spirituale sono accompagnati da fenomeni fonici indescrivibili[1] e nella cui filosofia « luminosa » si parla anche di un concerto spirituale[2]. Nel trattatello « visionario » dal suggestivo titolo di « Il fruscìo dell'Ala di Gabriele » (*Āvāz-i parr-i Ğibrā'īl*) si trovano per esempio espressioni come questa[3]: « quando dalla Sommità Santissima emana un raggio,

[1] Cfr. M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, ed. Lahore (1955), p. 113.

[2] Cfr. specialmente le notevoli introduzioni del Corbin all'edizione delle *Opera Metaphysica et Mystica* di Suhrawardī, t. I, Istanbul, 1945; t. II, Teheran 1953.

[3] Nell'edizione, con traduzione francese, del trattatello suhrawardiano, di Corbin e Kraus in « Journal Asiatique » 227 (1935), pp. 58 e 79.

questo raggio è un'anima che chiamano Verbo Minore (*kalima ṣughrà*) » o (ibid. p. 59 testo e 80 trad.) « ... il mondo dell'Illusione è suono (*ṣadā*) e ombra (*ẓill*) dell'ala di Gabriele... ».

Anche in questo caso si tratta probabilmente di vere e proprie esperienze visionarie-auditive (Suhrawardi era famoso in certi ambienti anche come « mago ») che ci riconducono alla primitiva esperienza sciamanica.

Alessandro Bausani

Diffusione di un modulo di lamentazione rituale

Tutti ricordano, forse, la canzoncina infantile *Marameo perchè sei morto, / pane e vin non ti mancava, / l'insalata avevi nell'orto, /marameo perchè sei morto.* Recentemente il Toschi (in *Le Origini del teatro italiano,* Torino 1955, p. 319) ha richiamato l'attenzione su di essa nel quadro dei pianti rituali di carnevale dell'Italia centrale, giustamente osservando che *marameo* (o *maramao*) è corruzione di *amara me,* inizio tradizionale dei lamenti funebri della stessa area. Quasi contemporaneamente al Toschi, il Padre Donatangelo Lupinetti ha riportato alcune varianti della lamentazione tradizionale resa nell'aquilano dalla vedova al marito defunto. Eccone un testo: *Mara me, mara me, pecchè scì mortu? / Tanta 'nzalata tu ci avii nell'ortu, / lu pane e lu vine non te mancava, / drentu a la casa tuttu ce stava, / de tuttu ci avivi, de tuttu nu pocu, / tanti de cerri pe' fatte lu focu, / tanti de frutti ci avvii ne l'ortu. / Mara me, mara me pecchè sci mortu?* (in Lares, 1955, fasc. III-IV, p. 51). Questo è il tema: naturalmente variano la qualità e la quantità delle buone ragioni per cui il morto non avrebbe dovuto morire. Nel testo riportato dal Lupinetti l'enumerazione dei possessi terreni prosegue toccando il grano nel granaio, la coppia di buoi, le capre e le pecore, e finalmente la moglie, che conclude la rassegna patrimoniale. Ora è da osservare che questo modulo letterario di lamentazione, la cui diffusione in Italia è limitata — per quel che se ne sa — alla parte centrale della penisola, è sicuramente attestato in un'area che approssimativamente si stende dal Baltico al Mar Nero, comprendendo balto-slavi, bielorussi e ucraini, con penetrazione in aree marginali fortemente influenzate dal mondo slavo, come la Romania e le regioni del Cau-

caso. Giovanni Manezio, sacerdote polacco di Liko, in una lettera diretta a Giovanni Sabina nel 1551 e che porta il titolo *De sacrificiis et ydolatria veterum Borussorum, Livonum aliarumque gentium* (in Scriptores rerum livonicarum II, pp. 389 sgg.) riporta un tipo di lamentazione, diffuso fra i balto-slavi o le popolazioni finitime, che ripete fedelmente il modulo abruzzese: *In funeribus hic servatur ritus a rusticanis: defunctorum cadavera vestibus et calceis induuntur et erecta locantur super scellam, cui assidentes illorum proprinqui perpotant ac belluantur. Epopta scerevisia fit lamentatio funebris, quae in lingua rutenica hic sonat: Heu mihi, quare mortuus es? Num tibi deerat esca aut potus? Quare ergo mortuus es? Hoc modo lamentantes enumerant ordine omnia externa illius bona, cuius mortem deplorant, nempe uxorem, liberos, oves, equos, anseres, gallinas. Atque singula rispondentes, ocinunt hac neniam: Cur ergo mortuus es, qui haec habebas?* Allo stesso secolo appartiene la testimonianza del letterato polacco Sebastiano Fabiano Klonowitz (1554-1604), che nella sua *Roxolania* descrivendo le costumanze della Galizia e dell'Ucraina si prova a rielaborare, nel suo stile bucolico-virgiliano, la lamentazione popolare: e anche qui appare, pur nel travestimento letterario, lo stesso tema (si veda a questo proposito Elsa Mahler, *Die russische Totenklage*, Leipzig 1936, p. 35 sg.). Le affinità con l'attuale lamento funebre ucraino sono state messe in luce dalla Mahler (op. cit. l.c., cfr. p. 308). Posso ora aggiungere un documento personale raccolto in un'area che ha subito forti influenze del folklore slavo. In occasione del mio soggiorno durante l'autunno del 1955 nel villaggio transilvano di Clopotiva (Hunedoara) per lo studio del *bocet* con la preziosa collaborazione del folklorista Orazio Bîrlea dell'Istituto di Folklore di Bucarest, la informatrice Maria Draghiu di 74 anni riferì un modulo di lamentazione sensibilmente analogo: *Lica tu perchè sei morto? Non avevi da mangiare? / Non avevi da vestire? / Avevi brache nuove, / e di cioce paia due! / Lica tu perchè sei morto? (Lică tu di ce-ai murit? / O n-ai avut mînca? / O n-ai avut ce-mbrăca? / C-ai avut cioareci noi, / şi colţuni cîte doi! / Lica tu di ce-ai murit?)*. In una popolazione caucasica, in parte sommersa e in parte frazionata dalla colonizzazione russa, i Circassi, ritorna la eco del solito tema: *Perchè sei morto? Aiarirà! / Non era il tuo viso ancora fresco e roseo? Aiarirà! / Non avevi abbastanza cibo e cure? Aiarirà! / Perchè sei morto? Aiarirà! / Non ti volevano tutti bene, giovani e vecchi? Aiarirà! / Perchè sei morto? Aiarirà!* (Bodenstedt, *Tausend und ein Tag im Orient*, citato dalla Mahler, *op. cit.*, p. 317).

Questi dati mi sembrano sufficienti a stabilire una parentela non casuale fra il modulo di un lamento funebre diffuso nell'Italia Centrale e quello di un lamento diffuso in area slava, o influenzata dagli slavi. Come si spiega questa parentela? La risposta non è difficile se si pensa alle colonie slave del Molise, una volta più estese e oggi ridotte ai tre villaggi bilingui di Acquaviva Collecroce, Montemitro e San Felice del Molise (già S. Felice Slavo). Senza voler qui decidere se tali popolazioni provengono, come è stato recentemente sostenuto, dall'Istria ovvero — come sembra più probabile secondo la vecchia ipotesi del Rošetar, dalla fascia costiera dalmata compresa tra la Cetina e la Narenta, certo è che il flusso migratorio ebbe luogo non prima della seconda metà del secolo decimoquinto sotto la spinta della invasione turca nella Europa balcanico-danubiana. Queste popolazioni slave insediatosi nel Molise mantennero a lungo, oltre la lingua, il patrimonio dei loro canti popolari (sui canti popolari slavi del Molise è da vedere E. Cirese, *I Canti Popolari del Molise*, di imminente pubblicazione) e le tradizioni del loro folklore religioso, come p. es. la raffigurazione simbolica, in occasione del primo maggio, di un personaggio mascherato in un cono d'erba, in molto probabile connessione col « verde Giorgio » dell'altra sponda dell'Adriatico (cfr A. M. Cirese, *La pagliara del primo maggio nei paesi slavo-molisani*, in « Slovenski Etnograf » VIII 1955 pp. 207 sgg.). In questo quadro può considerarsi come praticamente dimostrato che il modulo « Amara me perchè sei morto... » è un vecchio modulo di provenienza slava penetrato nell'Italia centrale con le migrazioni avvenute non prima della seconda metà del secolo decimoquinto. Infatti: 1) esso appare diffuso tra popolazioni slave (o sottoposte a forti influenze slave); 2) figura soltanto nell'Italia centrale, dove d'altra parte consta storicamente una immigrazione slava; 3) non è rintracciabile in nessun documento relativo al resto d'Italia, sia a nord che a sud; 4) la sua presenza si accompagna, nella stessa area di immigrazione, con quella di altri elementi delle tradizioni popolari slave, come determinati canti popolari e — con ogni probabilità — alcuni caratteri del ' Verde Giorgio '. Sarebbe interessante, come ulteriore conferma, determinare quali tracce ha lasciato il modulo in quistione nell'area intermedia occupata dagli slavi meridionali.

Ernesto De Martino

Orfeo e l'Orfismo nell'epoca classica

Ha preso piede nella letteratura recente sull'orfismo (un'ampia rivista della quale è data da K. PRÜMM, *Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung*, in « Zeitschrift für katholische Theologie » Bd. 78, 1956, Heft 1) una tendenza a reagire a imprudenti teorie che nel passato assegnavano facilmente all'orfismo il carattere di una vera e propria religione e di una ben determinata e conchiusa dottrina fondata sopra un mito, quello di Dioniso fanciullo, ucciso dai Titani, e sopra celebrazioni misteriche determinate. L'orfismo vede così innegabilmente sfumare i propri contorni e quasi svanire nelle tenebre della preistoria religiosa del popolo greco. Sulla linea di questa tendenza si trova un recente volumetto di L. MOULINIER, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1955, pp. 128 (sul quale si veda anche la recensione del Nilsson in « Gnomon » 28, 1, 1956, pp. 17-22, con cui, come si vedrà, abbiamo motivo di concordare in più punti). Non si potrebbe dar torto a una simile cautela nella valutazione di elementi di credenza e rituali la datazione dei quali è spesso difficile e talora impossibile, ma che sarebbe in ogni caso arbitrario attribuire in blocco alle età più antiche. Fatta questa precisazione, e approvata l'istanza centrale che ispira la ricerca del Moulinier, resta il campo libero per una possibile discussione su punti particolari e su qualche aspetto più generale. Credo che una scorsa su tutto il materiale esplicitamente « orfico », e su quello che per un verso o per l'altro a esso appare comparabile, debba far concludere che ai vari elementi di credenza e di prassi che esso presenta sia soggiacente un *ethos* di natura particolare. Un *ethos* che, se non è sufficiente a costituire una « religione » nel senso strutturale del termine, è però forse sufficiente a determinare un tipo di religiosità, una « ispirazione » di pensiero e prassi religiosa. Perchè si possa dare ciò non è necessario che ci si fondi sopra un determinato mito, come potrebbe essere quello dello smembramento di Dioniso, che è attestato solo per la fine del IV sec. a.C. (e senza alludere alla discendenza titanica degli uomini; una più alta antichità non è però esclusa, nè la τιτανικὴ φύσις di cui parla Platone nelle Leggi, III 701 c, è sicuramente separabile dal mito medesimo; un'origine umana da esseri di natura « titanica » primordiali è nota alla mitologia mesopotamica [Kingu] e si sa che influssi della letteratura cuneiforme sopra i miti greci si impon-

gono attualmente all'attenzione degli studiosi). Può esser sufficiente l'insistenza sopra il concetto di purificazione, collegato con il dato ereditario-genealogico (come è appunto nelle testimonianze platoniche della Repubblica e delle Leggi) e con l'astensione tipica (anche se leggendaria) dell'ὀρφικὸς βίος dalle carni (nelle quali fu vita) per caratterizzare una corrente di pensiero e di prassi religiosa. E poco importa — in certo senso — che questa corrente non sia a sua volta chiaramente distinguibile da altre che in parte la richiamano; se, p. es., non è facile nè possibile distinguere sempre il pitagorismo dell'orfismo: il riferimento alla personalità leggendaria di Orfeo, da questo punto di vista, non è il dato essenziale di un « Orfismo » inteso come coesistenza solidale di certi elementi ideologici e pratici: o, se si vuole, questa coesistenza solidale pone un problema a sè che va al di là del riferimento a Orfeo e all'« Orfismo » (del resto Orfeo non è la sola personalità che viene tirata in ballo benchè essa abbia in questi testi un posto a sè. Nè d'altronde è giusto parlare solo degli aspetti dell'Orfismo: si deve tener conto anche di quelli « orfici » del Pitagorismo!). Sembra quindi che uno studio definitivo su questi dati vada condotto non tanto sul piano « orfico » nel senso terminologico, quanto sul piano tipologico complessivo di una religiosità particolare (se una tale religiosità è veramente fin dal principio individuabile), o quanto meno sul piano dei singoli contesti ed elementi in origine indipendenti che nell'Orfismo posteriore poterono confluire: una religiosità di tipo esoterico-catartico, con implicanze antroposofiche, teosofiche e cosmogoniche, potrebbe forse emergere da questa ricerca. Valga qui a scopo di esemplificazione un elenco dei dati ideologico-pratici che sembrano autorizzare a parlare, per l'età greca classica, di un « Orfismo » nel senso sopraindicato.

Anzitutto la menzione di una letteratura orfica. Sembra che difficilmente si sarebbe continuato ad attribuire a « Orfeo » qualche componimento di questo genere se in realtà questo tipo di letteratura non fosse stato antico e tradizionale per i Greci. Questa letteratura è collegata con pratiche purificatorie; essa contiene un particolare pensiero cosmologico, anzi teocosmogonico, ricollegandosi in questo alla letteratura aedica, ma con caratteristiche proprie. Le pratiche purificatorie, a loro volta, si collegano con l'idea di una giustizia in stretto rapporto con le vicende umane (hanno quindi, nonostante lo scadimento magico che Platone in un luogo loro rimprovera, un contenuto etico); nell'ambito di questa giustizia (che si identifica con uno stato di

purità e che interessa la colleganza genealogica) sembrano da riconnettersi cosmogonia e antropogonia. A quest'ultima fanno riferimento le purificazioni assicurate dagli orfeotelesti, alla prima alludono i miti teo-cosmogonici nei quali la letteratura orfica, più che quella aedica, sembra essersi segnalata per crudezza e novità di impostazioni (cfr. il celebre luogo dell'Eutifrone). Una ulteriore connessione tra i due momenti, antropogonico e cosmogonico, sembra si debba ricercare sul piano antroposofico, che nell'« Orfismo » appare come determinante. Un indizio di ciò può esser dato dalla dottrina delle sei età, cui allude il verso orfico citato nel Filebo, e alla stessa tendenza sembrano riconnettersi — da tutt'altro punto di vista — le notizie di Aristotele sopra un' interpretazione cosmica della fisiopsicologia umana nei poemi « detti orfici »; interpretazione che, se anche di origine non orfica, non per nulla sarà stata utilizzata nella letteratura rifacentesi al mitico cantore di Tracia.

Ma dove l'interpretazione del Moulinier sembra senz'altro ipercritica relativamente alle tradizioni comunemente accettate come « orfiche », è nel III cap., dedicato agli scritti d'Orfeo ». Egli nega (p. 76 ss.) che il famoso testo platonico delle Leggi: ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος, presupponga il verso, citato come orfico, Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται, che fa parte di un inno « d'Orfeo » citato da Porfirio e al quale si allude, attribuendolo agli scritti orfici, nel *De Mundo*. Secondo il M., il παλαιὸς λόγος al quale si riferisce Platone non concernerebbe l'affermazione che θεὸς ... ἀρχήν τε καὶ τελευτήν ... (ἔχει) (affermazione che giustamente il M. fa notare come non equivalente [ἀρχὴν ἔχει!] a quella orfica, della quale è possibile una interpretazione monistica, assente nel testo platonico) ma soltanto la seconda parte del testo platonico, dove si dice che Dio cammina in linea diritta, e che Dike l'accompagna. Ma ciò, dice il M., nessun verso orfico antico lo insegna. La frase ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων si spiegherebbe invece, sec. il M., con un detto proverbiale paragonabile a quello attestato nel Contro Aristogitone A, par. 8, p. 772: πάντα τὰ τοιαῦτα θηρία, ὧν μέσος καὶ τελευταῖος καὶ πρῶτός ἐστιν οὗτος (= egli assomma in sè, etc.).

Ora, mi sembra che voler negare che il παλαιὸς λόγος cui si riferisce Platone alluda a un verso concernente Zeus e la sua

grandezza esaustiva, a un verso che nonostante la diversità sopra segnalata una tradizione unanime, dal *De Mundo* in poi, attribuisce agli scritti orfici, sia veramente ingiustificato. Altra questione è che questo verso sia stato inserito e utilizzato, appunto per la sua notorietà, in componimenti orfici sempre più sviluppati e diversi, fino all'inno menzionato da Plotino; e altra questione è se esso fin dall'origine avesse quel senso e quell'intonazione che la poesia orfica successiva gli ha attribuito, e altra questione infine è se Platone non abbia, come è verisimile, preso solo lo spunto dall'espressione orfica per addivenire a una sua particolare formulazione delle caratteristiche della Divinità, e per preparare la strada all'affermazione, nella quale il periodo in esame va a terminare, della dirittura del cammino di Dio e di Dike sua seguace. Tanto più che il M. sembra non tener conto del fatto che l'attribuzione a Zeus della qualità di ἀρχή, quindi una qualche anticipazione *formale* dell'espressione orfica, si dà in età notevolmente antica, e cioè in Terpandro (Ζεὺς πάντων ἀρχά, πάντων ἀγήτωρ; cfr anche Semonide). Naturalmente, anche in quest'ultimo caso non è affatto necessario che il significato dell'espressione e dell'attributo di ἀρχή dato a Zeus sia lo stesso che nella poesia orfica e particolarmente in quella più recente; in questa, come si è detto, è presente una intonazione monistica che nel verso di Terpandro manca assolutamente, volendo esso significare solo la potenza universale di Zeus, quella potenza che anche Omero conosce. Altrettanto ipercritico sembra il dubbio che il πάλαι λέγεται del Fedone e l'espressione τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις della lettera VII non alludano a una sapienza « orfica », almeno in quel senso ampio, non necessariamente collegato con la leggenda personale, nè con il nome stesso di Orfeo, cui si accennava più su. Altra interpretazione dell'A., che noi non ci sentiremmo di condividere, è che Cratil. 400 C. con il suo concetto di corpo-prigione non alluda a un'idea orfica. Concederemo ovviamente al M. che la prima parte del contesto ove si allude alla teoria σῶμα-σῆμα non sia attribuita da Platone alla dottrina orfica: lo stesso Platone lo sottolinea chiaramente con la sua formula di passaggio alla citazione orfica: δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα ... (cioè il nome σῶμα). Ma che il passaggio platonico, depurato di tutto ciò che apparterrebbe a Platone in proprio, lasci come residuo orfico solo l'idea di « personnes humaines dont l'existence (σῶματα) est (ou

sera, etc.) sauvée par des murailles qui les enferment (ou les enfermeront) » sembra veramente inaccettabile.

Qualche osservazione per la cosmogonia: che la teo-cosmogonia degli Uccelli di Aristofane sia « orfica » non può esser messo in dubbio — come fa troppo presto l'A. — da chi consideri il ruolo che l'uovo cosmico, in essa menzionato, ha in quasi tutte le versioni posteriormente attestate della cosmogonia orfica. Tanto più che l'uovo cosmico è in connessione con l'apparizione, περιτελλομέναις ὥραις, di un essere, chiamato da Aristofane Eros, il quale, στίλβων νῶτον πτερύγοισιν χρυσαῖν, richiama da vicino il Phanes dell'Orfismo posteriore, anche nel ruolo che esso ha di portare alla luce (ἀνήγαγεν ἐς φῶς!) gli esseri primordiali (che nel caso sono, si capisce, gli Uccelli a lui connaturali, sia per la natura alata che per la provenienza ovipara). Non solo, ma la funzione della Notte nella cosmogonia di Aristofane richiama, molto più che Omero e la menzione onorifica che questi fa di tale dea, le cosmogonie orfiche più tardi attestate. Di più, una corrispondenza precisa si ha nei tre dei-elementi primordiali (Urano, Oceano e Ge), che sono in Aristofane gli stessi che nella cosmogonia « orfica » di Apollonio Rodio. E, infine, il Tempo. Concederemo al M. e al Mazon che la nozione di un Tempo cosmogonico, generatore (come quello della cosmogonia di Ieronimo) sia forse posteriore (abbiamo avuto modo, in questo stesso fascicolo, cfr. sopra, pag. 119 ss., di postulare un'origine posteriore di esso, un'origine fenicio-egizia; cfr. anche quanto detto, *ibid.*, p. 119 su Ieronimo, la cui personalità il M. lascia totalmente nell'oscuro). Ma non si deve trascurare il fatto che la nozione di un « tempo-ambiente », un tempo *nel quale* il cosmo diviene, si ha già in Aristofane: ... περιτελλομέναις ὥραις ἔβλαστεν... Dunque in Aristofane si trovano riuniti i dati essenziali e caratteristici che risultano dalla comparazione delle diverse cosmogonie orfiche attestate in epoca posteriore, e il cui prototipo, quindi, esistette con verisimiglianza già nel V sec. o prima. E infine una osservazione di carattere generale: il fatto che l'una o l'altra delle cosmogonie orfiche presentino tracce di pensiero filosofico determinato non può di per sè togliere loro ogni valore di testimonianza « orfica » autentica. Del resto non si deve dimenticare che l'assonanza empedoclea della cosmogonia orfica di Apollonio Rodio non può far disconoscere che in questa gli elementi primordiali separati dalla discordia sono precisamente tre, gli stessi che nella cosmogonia degli Uccelli, e non quattro, come in Empedocle. A proposito del quale, poi, non si vede perchè

non si debba tener conto dell'influenza orfica o orfico-pitagorea sopra di lui. Lo stesso, a maggior ragione, è il caso per Ferecide di Siro. Nè infine l'ammissione di una cosmogonia orfica notevolmente antica dovrà escludere la possibilità di contatti di questa con le altre cosmogonie greche, quella stessa esiodea e quella attestata incidentalmente da Omero (cfr. il riferimento a Oceano e Teti come coppia primordiale, comune a Omero e a « Orfeo »). L'orfismo infatti lavora, almeno in parte, su un materiale mitologico comune, sebbene, a quanto pare, con ispirazione propria. Piuttosto, un problema che ulteriori ricerche dovranno chiarire è quello del rapporto fra la impostazione cosmogonica orfica ammettente lo schema « notte-uovo cosmico-Phanes (Protogonos) » e la teo-cosmogonia fondata sul concetto di Zeus-ἀρχή (cfr. in questo fascicolo, pag. 113 ss., 128 ss.).

Ugo Bianchi

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

RAYMOND FIRTH, *Human Types*, London 1956 (ed. riveduta ed ampliata), p. 224.

È un succoso compendio dei problemi salienti della cosiddetta « antropologia sociale », nel senso dato all'espressione dalla scuola britannica che, ben lontana già con il Malinowski dal metodo del caposcuola James G. Frazer, trova nel Firth uno dei suoi più intelligenti, aggiornati ed aperti esponenti. Del funzionalismo del primo Malinowski il F. conserva e la visione unitaria di ciascuna società nei suoi molteplici aspetti, e l'impostazione sociologica (che il Mal. a sua volta derivava dal Durkheim). Ma dall'ultimo Malinowski soprattutto il Firth attinge e sviluppa la concezione dinamistica di civiltà (« culture »).

Il Firth appartiene a quella eletta schiera di etnologi che — con il Radcliffe Brown, l'Evans Pritchard, il Nadel... — hanno fatto le ossa *in campo* attraverso il contatto diretto delle comunità primitive, e che tuttavia portano con sè un corredo di idee, un'apertura di mente, un'illuminata metodologia d'indagine, e insomma l'esperienza di una così vasta problematica etnologica, da rendere un doppio meritorio servizio alla scienza. Essi infatti da un lato hanno fornito resoconti etnografici altrettanto filologicamente rigorosi quanto, sin dall'impostazione, sensibili all'esigenza di « comprendere » la cultura studiata (per il F. il diretto contatto avuto con i Maori e con i Tikopiani resta fondamentale anche in questo sintetico studio generale); d'altro canto essi hanno accolto le più moderne istanze della dottrina etnologica e le hanno fatte reagire sul terreno concreto della ricerca dei fatti. I due momenti, quello teorico della metodologia e quello pratico dell'indagine etnografica, nell'opera del F. si completano reciprocamente e reciprocamente s'illuminano.

Il libro affronta lo studio dell'*uomo* attuale in genere, visto come elemento o parte integrante di una determinata « società ». (Il F. significativamente preferisce parlare di « società », anzichè di « civiltà », ed impiega sistematicamente l'espressione « società primitive » in un senso abbastanza simile a quello da noi usato di

« civiltà primitive »). L'etnologia del F., partendo dalle civiltà « primitive », riesce a gettare sprazzi di luce sulla civiltà « moderna », fondandosi su un comparatismo che mira allo studio del comportamento umano in funzione delle determinate, distinte situazioni culturali della società cui l'individuo appartiene. Lo studio del comportamento umano è il centro d'interesse del libro, è il filo conduttore dei sette capitoli che in ordine lo costituiscono.

L'impostazione è efficace. Il volumetto mira anzitutto a sfatare le residue prevenzioni positivistiche, e conseguenti generalizzazioni, circa un determinismo razziale o ambientale o biologico nell'interpretazione dell'umano comportamento. Nei primi tre capitoli riporta nei suoi giusti limiti rispettivamente il ruolo del fattore antropologico, dell'ambiente, della economia nella società. Il fattore antropologico o etnico è mostrato come fondamentalmente estraneo alle componenti psicologiche, intellettuali, culturali di ogni data società. Il ruolo dell'ambiente nella cultura si risolve in sostanza nelle forme culturali di adattamento ad esso o addirittura di trasformazione dell'ambiente stesso da parte della società. Infine il ruolo dell'economia risulta secondo il F. socialmente determinato, per cui un bene economico come p. es. il cibo non serve soltanto a sfamare l'individuo, ma ad esprimere obbligazioni dovute ai legittimi parenti, ai capi, agli antenati, a mostrare ospitalità, a ostentare ricchezza, a celebrare l'iniziazione o il matrimonio di figli... (p. 74).

Più davvicino il problema del comportamento « sociale » dell'individuo è affrontato nei tre seguenti capitoli, relativi alla struttura della società, alle regole di condotta con relative forme di sanzione ai trasgressori, all'« irrazionale » nella vita religiosa.

La società è considerata dinamicamente come la risultante di una duplice continua azione di opposte forze componenti, una centripeta l'altra centrifuga. L'organizzazione sociale mira per parte sua, sulla base di fattori biologico-fisici, di bisogni alimentari comuni, di relazioni parentali, di concordanze d' età, di una comune residenza, a creare e conservare l'unità sociale. D'altra parte contro tale tendenza unitaria operano in senso disgregatore gli interessi individualistici o di sezione. Del resto la medesima visione dinamica ispira — ed è fra i pregi fondamentali del libro — la concezione che il F. ha della « cultura » dei primitivi, sottoposta in ogni momento a più o meno intensi impulsi di trasformazione contro la tendenza conservatrice più esplicita. I fattori di trasformazione sono due, uno interno (lotte per il potere, conquista di territori, rinnovamento di idee ad opera di cospicue

personalità indigene, necessità di adattamento a mutamenti climatici ambientali), uno esterno (incontri e simbiosi con altre popolazioni, urto con civiltà più progredite). Quanto alle regole di condotta — sia nel senso normativo del termine, sia come « consuetudine » — hanno particolare interesse le sanzioni religiose preposte ai contravventori della norma tradizionale: esse agiscono psicologicamente — rileva il F. — come freno e fattore di mantenimento dell'ordine sociale. P. es. per chi violi il divieto sacrale d'incesto c'è la temuta probabilità d'incorrere in malattie e calamità.

Una lodevole, spregiudicata obiettività guida il Firth là dove egli riconosce come infruttuoso qualunque tentativo di rintracciare su basi scientifiche un eventuale fondamento comune « assoluto », alle regole sociali delle differenti civiltà. I risultati scientifici mostrano l'inconsistenza e l'astrattezza aprioristica di ogni pretesa volta ad attribuire un fondamento morale assoluto al comportamento sociale ed umano (pp. 150-1), poichè in realtà tale comportamento è del tutto relativo al determinato complesso « sociale » in cui s'inserisce.

I cinque primi capitoli del libro costituiscono una cospicua e consapevole rivalutazione della « razionalità » propria delle esperienze di vita profana dei primitivi. A tale razionalità si oppone dialetticamente l'atteggiamento proprio della vita religiosa, la quale fa capo — come riconosce il F. — alla sfera dell'emozionabile, laddove la vita profana fa capo alla sfera del « senso comune » (pp. 154-185). L'autore tuttavia pone in evidenza particolare la stretta connessione fra vita magico-religiosa e gli altri aspetti della cultura entro società primitive, cioè economia, tecnica, organizzazione sociale, arte, espressioni di tipo letterario. « Le credenze e pratiche religiose, le quali si possono raccogliere sotto la designazione di ' irrazionali ', operano nel senso di dare validità al comportamento razionale; provvedono un certo numero di ' assoluti ' cui la condotta normale può riferirsi » (p. 185).

Dalla presente opera del Firth — e del resto dalle sue monografie etnografiche — emerge l'istanza, che ci sembra degna di venir ribadita, di distinguere metodologicamente, per entro la vita delle comunità primitive nel suo complesso, il momento « profano » dal momento « sacro » o religioso, tenendo peraltro il debito conto di questo in rapporto a quello, e reciprocamente. Troppo spesso avviene, specie nel campo della etnologia religiosa, di veder sopravvalutare il momento religioso « a detrimento di quella massiccia evidenza nella quale i selvaggi tengono una linea

d'azione (razionale) che noi (' moderni ') condividiamo in pieno » (153). La polemica svolta dal Firth contro il prelogismo del Levy Bruhl non ci sembra pertanto nè ovvia nè scontata, così insistenti sono i ritorni — sia pure sotto diverse vesti — all'irrazionalismo, alla sopravvalutazione del momento religioso, all'obliterazione del momento razionale-profano, nella vita primitiva.

Tale l'apporto del Firth ai problemi della storia religiosa. Nè sembri un contributo negativo, una debilitazione dell'istanza storico-religiosa rispetto all'istanza dell'etnologia come scienza della civiltà (« società ») corporalmente intesa. Ci pare all'opposto che la storia religiosa abbia tutto da guadagnare da una più adeguata considerazione e da una positiva valutazione di quegli elementi culturali di vita profana che formano volta per volta il sostrato storico concreto delle varie forme religiose.

Con un capitolo conclusivo sulla dinamica delle trasformazioni culturali delle società primitive, sugli effetti del contatto culturale con le civiltà altamente progredite, sui principi dell'etnologia applicata, il volume del Firth adempie degnamente l'assunto di fornire una visione d'assieme e concreta dei problemi più immanenti della scienza etnologica.

Vittorio Lanternari

Arnold Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, London 1956, pp. IX-316.

La posizione del T. come storico delle religioni discende da un preciso, positivo suo impegno religioso. In quest'opera, che a suo modo è un complemento della maggiore, *A Study of History*, l'autore rielabora il contenuto dei due corsi di lezioni (« Gifford Lectures ») tenuti nel 1952-53 all'Università di Edinburgh. Più che di una « storia delle religioni » si dovrebbe parlare — l'autore stesso l'addita — di una « professione religiosa di storico » (*Religio historici*). In realtà attraverso una sintetica riconsiderazione del corso delle maggiori civiltà religiose, il T. esprime la sua propria concezione religiosa della storia. L'interesse del volume come contributo al pensiero storico-religioso dunque, trova in tale esigenza ed in tale impostazione il suo limite iniziale. E tuttavia, l'opera del T. non solamente non lascia disinteressato lo studioso, ma anzi offre nella sua robusta, sintetica rielaborazione,

scorci ed inquadrature di notevole interesse pur nelle sue limitazioni.

Converrà brevemente riandare al pensiero del T. La storia delle civiltà è secondo l'autore, come la vita, un processo di avanzamento dinamico, contrastato fra due tendenze opposte, l'affermazione « autocentrica » e la rinunzia a sè stessi in un avvicinamento alla Realtà Assoluta che è Dio. L'autocentrismo, per cui ogni individuo o gruppo o istituzione tende a porre sè stesso al centro dell'Universo entrando in competizione con altri esseri viventi, altri gruppi, altre istituzioni e con l'Universo stesso, porta le civiltà alla conquista ed al culto del Potere (il sistema delle Maiuscole appartiene significativamente all'autore), al culto dell'Uomo inteso sia individualmente, sia collettivamente come culto dello Stato. L'impulso alla evasione da sè stessi, al superamento dell'autocentrismo a sua volta conferisce alla storia un valore teleologico particolare, in definitiva — secondo noi — metastorico, che rivela perciò stesso la contraddizione in cui si dibatte speculativamente il Toynbee.

Tale impulso rappresenta, per entro il progresso culturale riconosciuto ed ammesso dal T., un indice assoluto di misurazione dei valori, ed è in realtà — a ben vedere — null'altro che la proiezione di quell'impulso religioso che ispira l'autore, la sua visione del mondo e della storia. Il tentativo di uscita dall'autocentrismo nella storia religiosa si concreterebbe fondamentalmente secondo due procedimenti diversi: uno è quello delle religioni indo-elleniche con la loro visione « astronomica », « ciclica », naturalistica della « storia » per corsi periodicamente ricorrenti, governati da una Legge Impersonale e che però — l'ammette l'autore — toglie ogni significato alla storia stessa. L'altro è delle religioni giudaico-cristiano-moderne e si fonda su una concezione della « storia » come ritmo progressivo, irrepetibile, non ricorrente, governato da un Intelletto e da una Volontà posti fin dal Giudaismo fuori della storia, in Dio. La dialettica storica si risolve deterministicamente per il T. in una continua e più o meno inconsapevole serie di tentativi di superamento dell'autocentrismo da parte delle singole civiltà religiose, e di altrettante ricadute nell'autocentrismo. Rientrano in questa dialettica la concezione religiosa monoteistica e spiritualistica di Israele, controbilanciata dalla ricaduta nell'autocentrica religione del « Popolo Eletto »: la quale non sarebbe riscattata neppure dall'austera concezione universalistica dei Profeti, persistenti — come il T. rileva — nell'idea religiosa del Popolo Eletto. La dialettica suddetta si rinverrebbe — ma in

un aspetto non precisamente religioso, che tuttavia dal T. è affiancato ad aspetti religiosi della medesima — nel processo di diffusione delle recenti ideologie comuniste e nazionalsocialiste, venute a riaffermare l'ideologia di un « popolo eletto » su un mondo religioso cristiano in crisi.

Il T. con una notevole dose di ingenuità e in sostanza fondandosi su apriorismi concettuali, formula un suo schema di sviluppo religioso dell'umanità. Tre fasi fondamentali in esso sarebbero da riconoscere. Una sarebbe costituita da un primigenio culto della Natura, proprio secondo il T. dello stadio culturale della caccia-pesca. Il T. non esclude tuttavia che questa fase religiosa possa essere seguita ad una preliminare fase fondata sul culto del Dio supremo che l'autore riaccoglie acriticamente ed esplicitamente dal Padre Schmidt: tale fase primordiale avrebbe corrisposto ad un primigenio preteso periodo (come dimostrabile?) della pura e semplice raccolta di frutti vegetali. Il graduale padroneggiamento della natura da parte dell'uomo avrebbe portato all'instaurarsi di un culto dell'Uomo, caratteristico di una lunga fase di svolgimento della civiltà. I suoi germi sarebbero già da porsi in una antica età della caccia (Paleolitico superiore), ma pare, secondo il T., trovasse la sua autentica espressione nella Grecia del V sec. Socrate sarebbe il modello prototipico perfetto dell'Uomo martirizzato e divinizzato. Il culto dell'Uomo avrebbe assunto due forme distinte: individuale, come culto del filosofo dotato di poteri spirituali di autosufficienza (Socrate); collettivistico come culto della città-stato, destinato ad essere sostituito in seguito da un culto imperiale universalistico. Tale trasformazione si sarebbe verificata per effetto della diffusione delle religioni superiori fra i ceti popolari, in coincidenza con la crisi delle istituzioni politico-militari facenti capo alla città-stato, e con il declino delle « elites » dominanti. I culti imperiali universalistici sarebbero instaurati precisamente ad opera delle classi dominanti, a soddisfacimento delle esigenze religiose popolari rimaste deluse e prive d'oggetto in conseguenza della crisi delle città-stato.

La terza fase di sviluppo delle religioni (invero assai complessa nelle sue articolazioni) nella formulazione del T. è data dal culto della Realtà Assoluta instaurato dalle religioni superiori.

Saremmo ingiusti se presentassimo lo schema toynbiano come uno dei tanti schemi evoluzionistici. In realtà, pur ritenendo dell'evoluzionismo classico gravi sostanziali difetti quali soprattutto l'aprioristica e ingenua semplificazione od obliterazione dei fatti (si deforma la complessità ed eterogeneità delle credenze reli-

giose delle società primitive) e il superatissimo tripatirzionismo di lontana memoria positivistica, l'idea del T. ammette un processo dinamico in cui le fasi si susseguono in modo dialettico e « rivoluzionario ». In questa visione dialettico-rivoluzionaria dello sviluppo delle civiltà religiose sta uno dei principii più avanzati e scientificamente notevoli enunciati dal T.

La contraddizione speculativa che nasconde all'autore gran parte della visuale storico-religiosa — e che gli fa trascurare l'apporto dell'etnologia religiosa alla conoscenza delle religioni storiche e moderne — sta nel fatto che il T. colloca l'intero processo di svolgimento religioso delle civiltà fra due poli estremi « assoluti », da un lato il Peccato Originale, dall'altro la Realtà Assoluta. Una grave confusione notiamo altresì nel T. fra concetti filosofici e religiosi. Allorquando egli parla di un culto dell'Uomo come filosofo e ne addita in Socrate il modello, egli sembra evidentemente confondere i due distinti processi del culto laico-filosofico del « fondatore » instauratosi nelle scuole post-socratiche di età ellenistica, e il culto religioso del sovrano, avente radici storiche indipendenti, ben più profonde, da ricollegare con i culti regali non solamente orientali, ma di società primitive. In realtà la stessa tripartizione schematica enunciata dal T. con i particolari tre culti della Natura, dell'Uomo, della Realtà ha un sapore suggestivamente filosofico, e non possiamo trattenerci dal pensare che l'idea si sia formata nell'autore dall'osservazione fatta in campo filosofico, dove il Naturalismo dei Pre-socratici fu seguito dall'Umanismo della filosofia ateniese del V. sec. e infine dalla ricerca dell'Assoluto propria di un Platone e di un Aristotele. L'avere assunto Socrate a modello di culto dell'Uomo ci pare indice eloquente della origine dello schema toynbiano, e della confusione che incombe sulla sua problematica tra storia della filosofia e storia delle religioni.

Dunque, secondo il T., sulla crisi religiosa dei culti statali, conseguenza della crisi politico-sociale delle città-stato, si formarono le religioni superiori, dalle quali fu avviato il culto della Realtà Assoluta. Oltre al Cristianesimo e al Buddismo Mahayana il T. ascrive al novero di religioni superiori il Giudaismo della diaspora riformato da Johannan ben Zakkai, il Parsismo in quanto riforma spiritualizzata del Zoroastrismo, anch'esso della diaspora. La conquista delle religioni superiori consiste nell'instaurazione del culto spirituale dell'Amore. In tale conquista il T. ravvisa la più efficace manifestazione di superamento dell'autocentrismo proprio del precedente culto dell'Uomo e dello Stato. Ma il lungo processo di secolariz-

zazione delle istituzioni religiose seguito alla nascita delle religioni superiori stesse doveva portare, nel sec. 16°, dopo tanti secoli di latente preparazione, all'esplosione dei più truci fanatismi religiosi, delle forme d'intolleranza le più crude e cieche. Siamo sul finire di quella che lo storico assume come « prima età moderna » (= Medio Evo). Egli ravvisa in questo fenomeno una nuova perniciosa, violenta ricaduto nel dominio dell'autocentrismo da parte delle civiltà religiose. Vero è che il T. rivendica dantescamente al patto di Costantino l'origine ultima del processo di secolarizzazione della Chiesa dal suo primigenio ruolo puramente spirituale. « La Chiesa fece con l'Impero il patto che Faust fece con il Diavolo » (p. 108): questo è il commento del T. Tuttavia il processo involutivo delle istituzioni ecclesiastiche e religiose trova il suo culmine precisamente in quel secolo 16°, che appunto in virtù delle cruente lotte di religione scoppiate, in virtù dei suoi fanatismi esplosi nelle forme più compromesse, determinò l'avvento della « più grande rivoluzione della storia » (pagina 146), avveratasi per il T. nel sec. 17°. L'indignazione contro gli scoppi d'intolleranza religiosa, la delusione derivata dal fallimento degli esclusivismi ecclesiastici di tipo decisamente « autocentrico » danno luogo all'esaurimento dei fanatismi stessi, ed in una all'abbandono della religione. S'instaura nel sec. 17°, pertanto, un nuovo culto dell'Uomo sul nuovissimo fondamento di una civiltà tecnica appena sorgente, che forniva sostanzioso alimento alla ideologica divinizzazione dell'uomo.

È il periodo della secolarizzazione ufficiale della civiltà. Il periodo si protrae per due secoli e mezzo. La stessa diffusione della tecnica in tale epoca porta alla graduale unificazione delle varie civiltà dell'ecumene sotto il segno dell'Occidente; cadono le ultime barriere religiose già frapposte fra mondo occidentale ed extra-occidentale in tempi cristianamente impegnati.

L'epoca della secolarizzazione, del culto dell'uomo artefice tecnico divinizzato, doveva trovare il suo limite allo scoppiare della prima guerra mondiale. Il 1914 segnerebbe secondo il T. la nuova crisi in cui venne a cadere l'autocentrismo: la guerra mondiale avrebbe determinato la scottante riacquisizione, da parte di una civiltà già presuntuosamente fiduciosa in se stessa, del senso della propria limitatezza.

Convergentemente il T. pone in rilievo che la scoperta — propria di quest'epoca — della dimensione psicologica da parte della scienza dell'uomo, apre nuovi orizzonti alla lotta contro l'autocentrismo, e cioè in concreto contro l'infinita gamma di impulsi in-

consci sorgenti o repressi nell'individuo, tendenti a fermare il progresso culturale e religioso. Quest'ultimo è volto in direzione di quella Realtà Assoluta ormai consapevolmente apprezzata dall'uomo, da quando fu tratta in luce dalle religioni superiori.

Tali per sommi capi i principii dell'ideologia toynbiana della storia e — in uno — della « sua religione ». Nè si potrebbe evitare di partire da tali principii da chi voglia apprezzare criticamente meriti e demeriti della sua visione, se così si può dire, « storico-religiosa ». La quale è in definitiva una visione a-confessionale, ma per null'affatto a-religiosa. Il T. ha una mente così illuminata da ravvisare chiaramente la contraddizione insita in una storiografia religiosa confessionalmente impegnata: e tuttavia egli inserisce nella sua storiografia religiosa i principii metastorici di una religione la quale, senza essere confessionale, resta decisamente trascendentalista. « Il punto di vista dello storico — egli scrive — deve necessariamente — senza di che non sarebbe uno storico — cercare di superare l'autocentrismo innato in ogni umana creatura... La pretesa *esclusività* e *definitività* proprie di ciascuna delle religioni superiori apparirà all'occhio dello storico alla stregua delle più empie manifestazioni di consapevole ritorno a quell'autocentrismo che è il contrassegno del Peccato Originale ». Non si tratta dunque di una valutazione scientifica del ruolo delle religioni nella storia, bensì piuttosto di una « censura » o condanna loro imposta, dall'alto di una visuale sostanzialmente non storica, ma religiosa, sia pure di una religiosità eclettica e laicizzante. « Il punto di vista dello storico — continua il T. non è incompatibile con la credenza in un Dio rivelatosi all'uomo per soccorrerlo... Ma lo storico sospetterà a priori di qualunque applicazione di detta tesi, in cui si presenti la rivelazione divina come *unica* e *definitiva,* data al *proprio popolo,* nel *proprio* tempo, nel *proprio* pianeta, del *proprio* sole, della *propria* galassia. In questa applicazione autocentrica della tesi della rivelazione di Dio, lo storico riconoscerà la bifida unghia del Demonio » (p. 132). L'eclettismo religioso del T., che ispira una vera « apologia religiosa » più che una « concezione della storia », si esprime in una fede personale basata su principii quali Pietà, Amore, Sofferenza come elementi positivi di vita morale: principii che egli desume dal Buddismo Mahayana e dal Cristianesimo originario. Il Buddismo Hinayana, in virtù del suo fondamento intellettualistico e volontaristico, è dal T. relegato tra le forme religiose tipicamente « autocentriche », nè rappresenta pertanto, per lui, una religione superiore.

Il libro del T. è luminoso nella dotta polemica ch'egli conduce contro il fanatismo, l'intolleranza, l'esclusivismo, la secolarizzazione degli organismi religiosi, contro il principio della divinità degli organismi stessi e delle sacre scritture, principii da lui qualificati come limitati ed autocentrici. Tuttavia, se per storia delle religioni s'intende svolgimento delle credenze, dei culti e delle istituzioni religiose nel loro interlegame con le condizioni economiche, sociali, culturali — l'opera del T. offre poco più che « le briciole » di un'argomentazione svolta sul piano di un fondamentale trascendentalismo e pseudostoricismo.

Vittorio Lanternari

M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris 1956, pp. 209, ill.

L'A. — già molto noto tra gli studiosi del nostro paese perchè se ne faccia qui una presentazione — in questo suo nuovo volumetto studia il comportamento dell'uomo nei confronti della materia, naturalmente non come attività tecnica ma come esperienza religiosa. Del metodo di M. Eliade si è molto detto anche dalle pagine di questa rivista e quindi non mi appare qui necessario riaprire il discorso: l'argomento del volume è quello che richiede tutta la nostra attenzione. La figura del fabbro, così complessa e mal nota, aveva richiamato l'interesse di Eliade già una ventina d'anni fa (*Metallurgy, Magic and Alchemy* è del 1938!) e in sostanza in quell'articolo era già contenuta *in nuce* la materia per il libro odierno, quantitativamente e qualitativamente. Nella prima parte di *Forgerons et alchimistes*, M. Eliade riprende appunto i vecchi temi a lui cari: il ferro inteso come « cosa viva », donde le tecniche erotiche nella lavorazione di esso; le meteoriti come jerofania e quindi l'esperienza siderurgica omologata alla esperienza religiosa; il fabbro che si sostituisce all'opera della natura e quindi del tempo, accelerando il processo di crescita e riduzione del minerale ecc. La parte nuova e più interessante, riguarda i rapporti del fabbro con le origini dell'agricoltura, con la guerra, le costruzioni megalitiche, il canto e gli incantesimi e forse sarebbe stato bene darle un maggior sviluppo e approfondire la ricerca bibliografica: ad es. la connessione del fabbro con le iniziazioni, nelle mani di uno studioso così ricco di interessi, di conoscenze e di qualità interpretative, se debitamente sviluppata,

avrebbe certamente potuto portare a risultati efficaci. Così com'è l'opera appare piuttosto affrettata e di scarso aggiornamento bibliografico, anche se, come abbiamo detto, ricca di spunti interessanti e soprattutto stimolanti ad una ricerca maggiore.

La seconda parte del volumetto è dedicata all'alchimia: tra le due parti non appare esserci soluzione di continuità in quanto il filo conduttore è sempre lo stesso ed anche l'alchimia viene considerata un'esperienza spirituale, pur essendo perlomeno interessante un confronto con l'alchimia tecnica, su cui non manca qualche buona fonte storica.

L'aver additato queste manchevolezze non nuoce certo nè alla meritata fama di M. Eliade nè al volumetto in questione: ad entrambi rimane l'indiscutibile merito di offrirci una lettura vivida e ricca di suggestioni su un argomento di cui storici delle religioni, etnologici, orientalisti, archeologi, storici e (perchè no?) tecnici si sono totalmente disinteressati o quasi, mentre esso investe profondamente numerosi settori della vita sociale e religiosa, come — appunto — le iniziazioni.

Ernesta Cerulli

VARII AUCTORES, *African Worlds, edited with an introduction by* D. Forde, London-New York - Toronto, 1955 (II ed.), pp. XVII + 243.

Questo libro, composto di nove saggi di diversi autori su diverse popolazioni africane, meriterebbe ben più di una breve recensione. Esso infatti dimostra i vantaggi della field-research se intrapresa con criteri nuovi da personale specializzato ed aperto all'esperienza, capace cioè di comprendere a fondo le culture con le quali entra in contatto e di offrirne un quadro sintetico di alto valore scientifico. Un argomento così specializzato come quello svolto in « African Worlds » richiedeva l'unione in una sola persona del ricercatore in loco — con la conoscenza approfondita del problema particolare — e dell'etnologo conoscitore della problematica generale: una situazione diversa avrebbe determinato il fallimento del piano dell'opera o una sua scadente realizzazione.

I brevi ma sostanziosi studi che compongono il volume analizzano la visione del mondo di nove popolazioni africane, una Weltanschauung di insospettate profondità e che induce alla medi-

tazione chi avesse ancora qualche dubbio sul « prelogismo » dei primitivi: vita sociale e idee cosmologiche presentano una sorprendente serie di corrispondenze, formando un'unione perfettamente logica e difficilmente scindibile. Noi vediamo come la foresta per i cacciatori Lele è ben più di una realtà strettamente connessa alla loro economia, ma il centro d'incontro e di origine della vita sacra e profana; e similmente come l'alta regalità degli Shilluk e dei Lovedu prima di essere un fattore politico, rappresenta il legame tra esperienza profana ed esperienza religiosa e l'equilibrio tra esse: lo stesso si può dire per le società segrete dei Mende, per il simbolismo cosmologico dei Dogon, per i culti ancestrali degli Ashanti. Da questi « centri » (foresta, alta regalità ecc.) sorgono e si ramificano atteggiamenti e credenze diversi ma intimamente collegati, la cui ragion d'essere è appunto dipendente dal « centro ».

Il merito principale di African Worlds è non tanto quello di aver voluto interpretare un importante settore dell'etnologia sociale e religiosa, quanto di avercelo presentato così come esso è « vissuto » dal primitivo stesso; altro merito — e non piccolo — è il riaprire, sia pure in modo inespresso, alcuni stimolanti problemi storico-religiosi, tra cui appare specialmente importante ed urgente il riesame della reale consistenza della figura del cosidetto Essere Supremo.

Ernesta Cerulli

O. Falsirol, *Indagine sull'animismo primitivo, I, L'anima-immagine*, Verona, 1953, pp. 241.

L'A. illustra in questo volume una sua tesi intorno alla genesi dell'idea di anima, rifacendosi a una interpretazione « animistica », benchè non sulla base dell'animismo (che egli definisce «intellettualistico ») del Tylor. L'idea sulla quale egli fonda la propria interpretazione è quella di « anima-immagine », idea che egli ritrova nell'ambito delle protoculture dell'etnologia storico-culturale e che egli congetturalmente attribuisce anche alle culture del paleolitico superiore. Si tratterebbe, secondo l'A., di un'« idea elementare » (che l'A. caratterizza però in senso diverso dal Bastian) la quale trascenderebbe i limiti di una qualsiasi cultura storica: si tratterebbe dell'esigenza, attiva in occasione della

morte, di vedere trasferite in un nuovo supporto, distinto dal cadavere, quelle capacità attive che contraddistinguevano il vivo: supporto che viene delineato in forma di ombratile immagine del defunto, in forma, appunto, di « anima-immagine ». Il fatto che l'occasione a ciò sia vista dall'A. più in un'esigenza sentita che in un puro ragionamento dovrebbe distinguere appunto la posizione dell'A. da quella animistica « intellettualistica » del Tylor; d'altronde, mentre per l'antropologo inglese il momento del sogno sarebbe stato essenziale ai fini della determinazione dell'idea di anima-ombra, per il F., come si è detto, l'esperienza centrale, originaria, sarebbe piuttosto quella della morte. L'A. combatte anche a più riprese l'ipotesi che l'idea di anima nelle protoculture esprima una nozione di immaterialità.

Ci sia lecita qualche osservazione, di carattere solo generale (e prescindendo dalla questione del rapporto delle diverse nozioni di anima con le diverse culture), sopra la nozione e l'interpretazione dell'« anima-immagine » presentate dall'A.

Non si vede perchè un'idea dell'anima intesa come ciò per cui l'individuo pensa, *ricorda,* sente, agisce, non possa costituire una nozione originaria e originale di anima, e di anima individuale e immateriale, non nel senso filosofico e riflesso, ma di una immaterialità « relativa », contrapposta alla tangibilità e passività nel corpo visibile, immaterialità che è definita più dalla sua contrapposizione al corpo visibile che non da una sua teoretica « semplicità », e che quindi è eventualmente componibile (soggettivamente, si capisce) con una « corporeità sottile » (come si esprime l'A. a proposito del *men* fuegino), non solo, ma anche con il fatto che il *men* possieda anche, « come sua essenza, l'immagine individualizzante (è lo spirito del morto, ha un sesso, mangia, dorme etc.) ». Da queste ultime caratteristiche l'A. deduce che quindi il *men* è « fornito di caratteri di cui in un'anima immateriale non si potrebbe assolutamente trovare l'analogo »; ora (a parte il fatto che ancora in età in cui l'anima immateriale era già stata filosoficamente definita ci fu chi si attardò a discutere del sesso degli angeli) ovviamente una nozione primitiva, non riflessa del concetto di anima, particolarmente di anima nello stato di distacco dal corpo, avrà mantenuto una particolare connessione o rapporto di appropriazione di *quell'*anima a *quel* corpo, fornito di una sua materialità visibile (rapporto di appropriazione che sarebbe errato voler trascurare, in omaggio a una forma di spiritualismo estremistico, e che spiega molte cose, anche relativamente al culto delle tombe). Quanto poi ai mezzi con cui il primitivo

potè — secondo l'A. — inferire dall'inattività del cadavere la esistenza di un'« anima-immagine » separata, non si vede perchè (sempre prescindendo dalla questione di un rapporto storico tra ciascuna di queste idee e i diversi cicli culturali) un'inferenza analoga non abbia potuto portare il primitivo alla nozione di un'anima individuale partendo dall'osservazione della vitalità *attuale* di un corpo. Solo il fatto che un'anima sia intesa come individuale, anteriormente alla morte, può consentire la possibilità per essa di temporaneamente allontanarsi e poi rientrare nel corpo, in occasione del sonno e di fatti analoghi, e prima dell'allontanamento definitivo nella morte.

Ugo Bianchi

H. Wagenvoort, *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, Leiden, 1956, pp. 316.

In questo volume gli allievi dell'eminente studioso olandese hanno riunito e in parte tradotto quattordici sue opere minori comparse dal 1929 in poi, in vari periodici e in varie lingue: il volume che risulta perciò altamente rappresentativo di un'intera vita dedicata agli studi, ha lo scopo di onorare, forse nel migliore dei modi, il settantesimo compleanno di H. Wagenvoort. Poichè esso non contiene lavori inediti ad eccezione dello studio sulla *parentatio* in onore di Romolo (che però abbiamo avuto occasione di ascoltare, nella sua forma di comunicazione all'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni del 1955 a Roma), non sarebbe il caso di « recensirlo » nel senso tecnico della parola: agli studiosi delle religioni classiche sono ormai da tempo familiari diversi di questi studi (almeno quelli pubblicati in lingue più accesibili dell'olandese; tra questi sia qui menzionato quello intitolato *Orcus* comparso su questa rivista nel 1938). Se tuttavia ci soffermiamo volentieri su questa bella pubblicazione, è per associarci, sia pur con lieve ritardo e in questa forma modesta, alla celebrazione del compleanno di H. Wagenvoort.

Il campo di studi particolare dello studioso olandese è definito nella prefazione come « the borderland between Latin Philology and the History of Religions ». In realtà si tratta di più: si tratta dello studio di una civiltà religiosa nella totalità inscindibile dei suoi vari aspetti, la cui documentazione principale è la letteratura.

Una minuziosa e profonda conoscenza della letteratura (e della lingua!) latina è condizione *sine qua non* della comprensione della civiltà, e quindi anche della religione, romana: in questi tempi, in cui aumenta il numero di quegli studiosi di storia delle religioni che credono di poter fare a meno della filologia e che, a volte, in un professato disprezzo per il « filologismo » cercano l'alibi di un'insufficiente preparazione, questa raccolta di studi di Wagenvoort può suonare come un monito. Almeno *una* cosa dovrebbe, infatti, risultarne con schiacciante evidenza: che solo una dimestichezza continua ed un'incessante attenzione rivolta ai testi permettono la stessa conoscenza dei *fatti*. Quale che sia il giudizio che lo studioso può formarsi di singole tesi o ipotesi (presentate sempre con modestia e circospezione dall'autore) contenute nei singoli studi di Wagenvoort, ciò che è sicuro, è che per ogni problema affrontato l'autore presenta fatti nuovi, cioè documenti e testi che erano sfuggiti agli studiosi che si sono occupati dell'argomento prima di lui; fatti che quindi costringono a ripensare la questione, facendo giustizia delle costruzioni affrettate.

Il volume si chiude, a parte gli indici accurati, con una bibliografia completa degli scritti di H. Wagenvoort e con l'elenco delle tesi di laurea (alcune delle quali ormai conosciute nel mondo scientifico internazionale) da lui avallate nella sua qualità di professore d'università: un altro aspetto dell'attività di uno studioso, che spesso non è conosciuto e sufficientemente valutato dall'opinione pubblica.

Angelo Brelich

J. Bayet, *Historie politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1957, pp. 334.

Presentare i più di dieci secoli di storia religiosa romana in meno di 300 pagine (il resto è bibliografia e indici); in più, tenersi costantemente e contemporaneamente ai due criteri apparentemente opposti del rigore scientifico e della semplicità divulgativa; dare un testo coerente e leggibile e, nello stesso tempo, affrontare o per lo meno toccare tutti i problemi discussi della materia: è un programma che ben pochi studiosi sarebbero in grado di realizzare e che richiede una consumata maestria, qual'è, appunto, quella di Jean Bayet. Il lettore non specializzato troverà nel

libro orizzonti insospettati di problemi e di cognizioni, svelati con mano leggera e vivacità spontanea: ma solo lo specialista può capire, quanta è l'erudizione, quanto lo scrupolo e l'impegno scientifico che si nascondono dietro ogni frase, quanta è la mole dei dati non citati e quali i giudizi personali, quali le loro ragioni, nelle questioni non discusse in dettaglio. Tra la divulgazione (che arriva al punto — lo rilevo per far capire a quale pubblico l'autore è disposto a rivolgersi! — di tradurre tra parentesi parole come Helios e Selene o come « diaspora ») e la sintesi scientifica s'inserisce inoltre, forse non tanto per intenzione quanto per vocazione dell'autore, anche un criterio didattico: perchè non è certo per civetteria, ma per fornire anche agli studiosi la possibilità di un immediato aggiornamento, che l'autore su ogni problema cita, di preferenza, la bibliografia più recente (forse quasi la metà degli studi citati in nota sono degli ultimi dieci anni) che è poi completata con la bibliografia generale di 28 pagine alla fine del volume: così nè l'intento divulgativo nè il carattere sintetico impediscono che questo libro ammirevole diventi anche un prezioso strumento di lavoro.

Lo studioso specializzato potrà non trovarsi sempre soddisfatto di fronte al trattamento dei singoli problemi. È capitato anche al recensente di notare che mentre in certi punti s'incontrano tesi e osservazioni di grande acume ed originalità (tanto per segnalarne alcune: il rapporto tra la prima fase della religione romana e lo sviluppo topografico della città, a p. 22 sgg.; l'analisi dei termini religiosi romani, p. 128 sgg., ecc.), altrove ricorrono ancora gli echi di luoghi comuni vecchi, naturistici e preanimistici che non sono stati investiti da uno sforzo interpretativo originale. Ma non sarebbe soltanto ingiusto insistere su queste manchevolezze che in tutti i modi troverebbero la loro giustificazione nel carattere del volume che certo non permette discussioni analitiche ed argomentazioni complesse: sarebbe anche — ed è su questo punto che vorrei richiamare l'attenzione — *sbagliato*, in quanto, in quei casi, si tratta sempre di problemi riguardanti la religione romana come tale e non ciò che l'autore, con ogni precisione, indica nel titolo stesso come argomento del suo libro, la *storia politica e psicologica* di questa religione.

Indubbiamente, questa definizione dell'argomento può lasciarci, al primo momento, perplessi: ma a lettura terminata finiamo per darne atto alla scrupolosità e alla chiarezza d'impostazione dell'autore. Che cosa significa « storia politica e psicologica » di una religione? in che cosa si distingue dalla sua storia *sic et*

simpliciter? Ogni religione è un complesso organico che ha la sua storia: è nata per un processo storico in cui sono venuti ad organizzarsi, a risolversi, a consolidarsi e a proiettarsi su un piano particolare le complesse esperienze ed esigenze di una società; e continua ad avere una storia, in quanto, pur sostenuta dalla tradizione che è la sua forma d'esistenza, è suscettibile di continue riformulazioni, non fosse che perchè la tradizione stessa vive soltanto in quanto è continuamente ricreata, il che ne esclude ogni staticità assoluta. Ma da questa storia della *religione* è, in buona parte, indipendente la storia della *religiosità* (la storia « psicologica » della religione) che riflette i rapporti della società, dei suoi vari strati e dei suoi individui, con la « religione », cioè con la tradizione religiosa, rapporti sempre mutevoli e sfumati da cui tutt'al più partono gli stimoli che eventualmente, ma certo non sempre, possono condurre a una nuova forma storica della religione; e ne è indipendente, ancora di più l'*uso* che l'organizzazione politica *fa* della religione, secondo i propri bisogni e aspirazioni (storia ' politica ' della religione). Il volume di Bayet punta direttamente e coerentemente su questi due aspetti della storia religiosa, più che su un'interpretazione storica della religione romana stessa. Quanto quest'ultima conservi una sua autonomia, risulta, del resto, anche dal fatto che, malgrado la sua movimentata storia ' politica e psicologica ' — cioè malgrado il vario comportamento nei suoi riguardi, della classe dirigente politica e dei molteplici strati sociali — resta sorprendentemente tradizionale, come l'autore ha il merito di rilevare (p. 266), nelle sue espressioni più qualificate: il culto pubblico e il culto domestico.

Circoscritta in questo modo la problematica del volume, cade buona parte delle riserve che gli si muoverebbero se lo si prendesse, erroneamente, per un manuale della religione romana — per un ' Wissowa ' aggiornato, popolarizzato e ridotto a meno della metà di volume, mentre invece è, se mai, uno sviluppo moderno, raffinato, articolato e scrupoloso di ciò che nel manuale wissowiano occupa meno di 90 (18-102) pagine. Resta, certo, la questione teorica, fino a che punto sia possibile far la storia ' politica ' e ' psicologica ' di una religione che non viene, preliminarmente, chiarita nella sua essenza propriamente storico-religiosa: ma nella pratica, la grande esperienza di Bayet supera la maggior parte delle difficoltà insite nella posizione del problema.

Un'altra difficoltà di una storia della religiosità (non della ' storia politica ') romana deriva dalla natura della documentazione: lo studioso non può che stare ai documenti, ma è chiaro che i do-

cumenti sono unilaterali; accanto alle posizioni più o meno originali, ma sempre piuttosto elaborate e direttamente enunciate di alcune diecine di letterati di ogni generazione, vi è una certa abbondanza di documenti d'origine popolare (iscrizioni, arte minore ecc.) che però sono molto meno articolati, per lo più si adattano a schemi preformati e pur nella loro relativa abbondanza sono estremamente scarsi se si confrontano con la massa numerica della popolazione; e poi c'è il comportamento della massa di cui sappiamo qualcosa solo attraverso i resoconti sommari e la valutazione, certamente non obiettiva e scientifica, degli storici dell'epoca. È grande merito dell'autore di tener sempre presente queste difficoltà e di non applicare comodamente e senza riserve gli insegnamenti delle testimonianze dotte all'intera società dell'impero. In certi punti (v. p. es. le sfumature che distingue a p. 144 sgg. nel processo di ellenizzazione della religiosità repubblicana) egli arriva, con documenti alla mano, a una sintesi raffinatamente complessa; in altri, lo scrupolo scientifico lo conduce a una serie di punti interrogativi che utilmente si oppongono alla tentazione di facili generalizzazioni.

Una parte particolarmente affascinante del volume è quella che riguarda la lotta tra cristianesimo e paganesimo: le molte acute osservazioni sul processo dialettico che terminerà nel trionfo del cristianesimo, permettono all'autore di giungere a una conclusione che potrebbe sembrare paradossale, se non risultasse con sorprendente evidenza: che cioè è stato proprio lo spirito della ' storia politica e psicologica ' della religione romana a preparare e a render possibile l'instaurarsi della Chiesa, e precisamente in quella forma in cui esso è avvenuto.

Bella, ben ordinata e aggiornatissima la bibliografia generale, utile l'indice.

Angelo Brelich

NOTE BIBLIOGRAFICHE

W. KELLER, *La Bibbia aveva ragione* (trad. Guido Gentilli), con una prefazione di G. Ricciotti, Milano 1956, pp. 415, ill. 132.

L'A. ha attentamente studiato i risultati degli studi archeologici antichi e recenti per provare il valore storico dei dati della Bibbia, cioè la reale esistenza di personaggi, luoghi ed avvenimenti. La sua opera è dedicata ai non-specialisti di studi storico-religiosi e come tale è di piacevole, interessante ed istruttiva lettura, anche se talora l'amore per il particolare la rende un pochino pedante: questa ricerca minuziosa è appunto uno dei limiti dell'opera, perchè appare superflua per il lettore medio cui è destinata e non del tutto soddisfacente, in quanto non approfondita, per lo specialista. A parte queste generiche manchevolezze, « La Bibbia aveva ragione » resta un'opera meritoria e stimolante, degna di essere conosciuta da un vasto gruppo di lettori.

E. C.

ΚΩΚΑΛΟΣ, *Studi pubblicati dall'Istituto di Storia Antica dell'Università di Palermo*, I (1955), Palermo 1956, pp. 190.

Ci scusiamo di poter dare soltanto adesso notizia della nascita di questo bel periodico, al quale vanno tutti i nostri complimenti ed auguri. Intitolato a Cocalo, mitico re sicano, e pubblicato dall'Università di Palermo, esso si propone di « incrementare lo studio della Storia antica della Sicilia e di incoraggiarlo nella Sicilia stessa », senza peraltro limitarsi alle ricerche concernenti esclusivamente l'Isola: mira insomma ad inquadrare la storia siciliana antica nella più vasta visione di una storia mediterranea.

È diretto da Eugenio Manni; in questo primo numero vi compaiono articoli di G. Pugliese Carratelli (*Sui segni di scrittura*

eoliani di origine minoica), A. Di Vita (*Un* miliarium *del 252 a.C.*), A. Vallone (*I Mamertini in Sicilia*), G. Saitta (*Lisimaco di Tracia*), M. J. Fontana (*Il problema delle fonti per il XVII libro di Diodoro Siculo*).

Esce con un fascicolo all'anno di non meno di 160 pagine, al prezzo di L. 1200.

D. S.

SOMMARIO

del Vol. XXVIII - Fasc. 2 - Anno 1957

pag.

E. De Martino, *La messe del dolore* 1

V. Lanternari, *Culti profetici polinesiani* 55

E. Cerulli, *Il fabbro africano, eroe culturale* 79

U. Bianchi, *Protogonos. Aspetti dell'idea di Dio nelle religioni esoteriche dell'antichità* 115

NOTE E DISCUSSIONI.

Al margine di una lettura (A. Brelich) 135

Mito e rito (E. De Martino) 141

RASSEGNE ED APPUNTI.

Ancora su parola = luce (A. Bausani) 145

Diffusione di un modulo di lamentazione rituale (E. De Martino) 148

Orfeo e l'orfismo nell'epoca classica (U. Bianchi) 151

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

R. Firth, *Human Types* (V. Lanternari) 157

A. Toynbee, *An Historian's Approach to Religion* (V. Lanternari) 160

M. Eliade, *Forgerons et alchimistes* (E. Cerulli) 166

Varii Auctores, *African Worlds, edites with an introduction by D. Forde* (E. Cerulli) 167

pag.

O. Falsirol, *Indagine sull'animismo primitivo, I, L'anima-immagine* (U. Bianchi) 168

H. Wagenvoort, *Studies in Roman Literature, Culture and Religion* (A. Brelich) 170

J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (A. Brelich) 171

NOTE BIBLIOGRAFICHE: W. Keller; ΚΩΚΑΛΟΣ 175

DARIO SABBATUCCI - *Redattore responsabile*

BOLOGNA - OFFICINA D'ARTE GRAFICA CACCIARI

RELIGIONE CAMPIONE (6)
uniti.

STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DALLA

SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI DELLA UNIVERSITÀ DI ROMA

Anno 1957 - Vol. XXVIII - Fasc. 2

FONDATORE: RAFFAELE PETTAZZONI

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

BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI
1957

Indirizzo per la corrispondenza, i manoscritti e i libri da recensire:

Adresse pour la correspondance, les manuscrits et les ouvrages pour comptes rendus:

Redazione degli Studi e Materiali di Storia delle Religioni.
Istituto di Studi Storico-Religiosi.
Università di ROMA

Abbonamento annuale (*2 fascicoli di pagg. 160 l'uno*): *L.* **5000** (*Italia*); *L.* **6000** (*Estero*)
Un numero separato: *L.* **3000** (*Italia*); *L.* **3500** (*Estero*).
Inviare le richieste al seguente indirizzo:
Casa Editrice Nicola Zanichelli - Via Irnerio, 34 - BOLOGNA

SOMMARIO

Ernesto De Martino, *La messe del dolore.*

Vittorio Lanternari, *Culti profetici polinesiani.*

Ernesta Cerulli, *Il fabbro africano, eroe culturale.*

Ugo Bianchi, *Protogonos. Aspetti dell'idea di Dio nelle religioni esoteriche dell'antichità.*

NOTE E DISCUSSIONI.

Al margine di una lettura (A. Brelich).

Mito e rito (E. De Martino).

(segue in terza pagina di copertina)

STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

PUBBLICATI DALLA

SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI DELLA UNIVERSITÀ DI ROMA

Anno 1957 - Vol. XXVIII - Fasc. 1

FONDATORE: RAFFAELE PETTAZZONI

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

BOLOGNA

NICOLA ZANICHELLI

1957

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

Bologna - Officina d'Arte Grafica Cacciari, III-1957

REMARQUES SUR LES ARMES DES DIEUX DE "TROISIÈME FONCTION" CHEZ DIVERS PEUPLES INDO-EUROPÉENS

1. - Dans les discussions qu'a suscitées mon interprétation de Quirinus en tant que « dieu de troisième fonction » interviennent parfois, comme une difficulté considérable[1], les armes que Quirinus possède, *arma Quirini* (Festus, p. 238 L.). Cette objection m'attribue, du dieu et de l'idée même de « fonction », une conception simpliste[2] que j'ai constamment refusée, et ne tient pas compte du contexte où s'inscrivent ces armes.

Que, chez les divers peuples indo-européens, dans les listes divines que je propose de considérer comme homologues de « Jupiter Mars Quirinus », les troisièmes termes soient non seulement des spécialistes de la prospérité, etc., mais des spécialistes de la paix, et cela par opposition aux seconds termes, spécialistes

1 En dernier lieu, A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini* (1956), p. 114. Parmi les arguments produits pour établir le caractère guerrier de Quirinus, celui que fournissent ses Salii a été bien discuté par L. Gerschel dans « *Saliens de Mars et Saliens de Quirinus* », *RHR*, CXXXVIII (1950), pp. 145-146; sur la légende de fondation de ces Salii (par le roi guerrier Tullus), qu'éclaire un récit indien homologue où ce sont aussi les dieux canoniques de la troisième fonction qui sont appelés au secours par le guerrier (le dieu guerrier Indra) en détresse, voir mes *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1956), pp. 42-43, 45-46, 56-57. Cf. déjà une discussion, contre P. Lambrechts, dans *Jupiter Mars Quirinus* [dorénavant abrégé *JMQ*] *IV* (1948), p. 169, n. 2.

2 A. Brelich, *op. cit.*, p. 120 : « Rispondere, che Quirinus era un dio agrario, sarebbe semplice, ma poco soddisfacente, in vista delle sue armi, delle sue affinità con Mars — e anche perchè, per conto nostro, stentiamo di riconoscere l'esistenza di divinità puramente e semplicemente agrarie », etc. Sur le caractère complexe, mais cohérent et délimité, de la « troisième fonction » aussi bien chez les Indo-Iraniens qu'à Rome et en Scandinavie, voir p. ex. *Les dieux Indo-Européens* (1952), pp. 7, 13, 25, 30-33.

se retrouve chez les Nāsatya-Aśvin, dieux canoniques de la même fonction dans la mythologie védique et déjà indo-iranienne. « Their rescue from all kinds of distress, écrit A. A. Macdonell[1], is a *peaceful* manifestation of divine grace, not a deliverance from foes in battle, as is generally the case with Indra ».

Quant à Quirinus[2], son caractère civil, rendu déjà probable

le pommier, autres substituts plus hardis du mot « homme », dans les *k.* parallèles et synonymes *skjaldar alm, sig-björk, róg-apaldr.* 3°) Les auteurs des *k.* recherchaient les associations paradoxales où Grundwort et Bestimmung, normalement, devraient s'exclure, appartiennent à des zones conceptuelles contradictoires; p. ex. la femme en général est désignée (pp. 404-408) par un grand nombre d'expressions de la forme *hörs Hrund* « la Hrund (=une Valkyrie) du lin », *silki-Gunnr* « La Gunnr (=une Valkyrie) de la soie », tandis que les guerrières Valkyries sont désignées à l'inverse (p. 397) par des expressions de la forme « la Freyja (=la déesse Vane) du combat ». Cette dernière, exactement parallèle à « Njörðr, Freyr du combat » (=« le guerrier »), ne compromet pas plus la riche et voluptueuse Freyja, Grundwort, dans la zone de la violence que les *k.* inverses ne transformennt les Valkyries, Grundwort également, en menagères et en fileuses. C'est lorsqu'un nom de Valkyrie, pris comme équivalent de « combat », se combine en Bestimmung avec un «Grundwort Vane», qu'il produit une *k.* guerrière : *Gunn-Freyr, Göndlar Njörðr* signifient « le guerrier » (p. 273). 4°) Le nom d'un Vane, de Freyr, ne figure comme Bestimmung d'une *k.* signifiant « le combat » que dans le seule *k. Freys leikr* « le jeu de Freyr », employée deux fois par les scaldes (Meissner, p. 199). Quand, dans ce groupe de *k.*, le Grundwort est un mot tragique ou sérieux du type « tempête » (« mauvais temps », « averse de neige »...), ou « bruit » (« cri », « incantation », « magie »), ou « mouvement brusque », ou « rencontre », ou « jugement », ou « colère » (pp. 181-201), la Bestimmung étant un nom divin, cette Bestimmung est toujours soit Óðinn (généralement désigné par un de ses surnoms), soit une Valkyrie. Si donc Freyr n'apparaît qu'exceptionnellement et avec le Grundwort « jeu » (à côté d'une *k.* « jeu d'Yggr, c.-à-d. d'Óðinn », et 8 *k.* « jeu de telle ou telle Valkyrie »), c'est certainement la coloration, non moins isolée dans cet ensemble, du concept « jeu » qui l'a appelé. Il est difficile de déterminer en quoi le combat peut être un jeu pour Freyr (est-ce une allusion à son duel, sans arme, contre Beli — v. ci-dessous — qui ne suffit pas à faire de lui un dieu guerrier?), mais on ne peut tirer de cette unique *k.* les conséquences fonctionnelles que comporteraient par exemple des *k.* comme « la tempête, ou la colère, ou la magie de Freyr », — qui n'existent pas. 5°) Quand le combat est appelé (une fois) *Yngvifreys mein* « le fléau d'Yngvi-Freyr », c'est probablement, comme l'avait vu F. Jónsson, *Lexicon Poeticum* (1913-16), s.v. *Yngvifreyr,* « der Schaden, der dem Freyr als dem Gott der Fruchtbarkeit und des Landbaus zugefügt wird » (contre Meissner, p. 200; replacée dans son contexte, une expression la strophe 7 de la *Húsdrápa,* alléguée par Meissner, ne donne pas non plus un caractère fondamentalement guerrier à Freyr).

[1] *Vedic Mythology* (1897), p. 51.

[2] V. la synthèse proposée dans *JMQ IV,* pp. 155-170, et *L'héritage indo-européen à Rome* (1949), pp. 213-227.

par la structure conceptuelle où le mot « Quirites », apparenté et solidaire de Quirinus, s'oppose à « milites », est précisé dans les gloses bien connues de Servius, où Quirinus est défini : la variété de Mars *qui praeest paci*, antithèse du *belli* Mars (*ad Aen.*, VI, 859); ou Mars *cum tranquillus est*, antithèse de Mars *cum saeuit* (*ibid.*, I, 292). De ces gloses il ne faut rien laisser perdre, ni l'orientation « pax, tranquillus », ni l'assimilation à Mars : l'originalité de la paix romaine, au moins aux époques observables, est dans cette conjonction.

La « paix de Nerthus »[1], la paix transposée dans les mythes des grands Vanes[2], paraissent avoir été une trève de Dieu, courte, mais complète, dans une vie uniformément guerrière, une parenthèse où la société, sûre, pour des raisons religieuses, de n'être pas attaquée, s'abandonnait à une sorte d'ivresse de sécurité, de relâchement, affectait d'oublier ses armes. La paix romaine est tout autre chose : la paix vigilante, presque laïque, d'un peuple positif qui ne donne pas à ses voisins d'inutiles tentations et ne leur accorde pas une confiance sans limite; et aussi celle d'un peuple qui, au moins depuis les réformes résumées sous le nom du roi Servius Tullius, est en théorie coextensif à son armée, mais qui, à la différence des Germains de Tacite, reconnaît d'autres valeurs que la guerre, ses joies et ses vertus. Les Romains, chez eux, sont ambigus : dans les mois où se font les élections, les lois, les oeuvres des champs, ils sont des disponibles entre deux serments, prêts à répondre à l'appel prochain; leur assemblée, où ils agissent comme « Quirites » et non comme « milites », est pourtant convoquée hors les murs, au champ de Mars, s'appelle l'*exercitus urbanus* et vote selon les cadres mêmes de *l'exercitus armatus*. Telles sont la réalité humaine et l'idéologie qui font que le troisième dieu de la triade, dont les offices du flamine majeur qui le sert, dont la fête même prouvent assez qu'il est fondamentalement intéressé par la prospérité des champs et par la nourriture[3], peut et doit être en même temps désigné par les expressions

[1] Tacite, *Germ.* 40, 3-4 : *laeti tunc dies, festa loca, quaecumque aduentu hospitioque dignatur. Non bella ineunt, non arma sumunt, clausum omne ferrum.*

[2] Cf. K. Visted, « *Frodes fred - Julefred* », *Norsk Folkekultur*, VIII (1933), pp. 1-10.

[3] Voir les textes de *JMQ I* et *II* cités dans *L'héritage...*, pp. 88-92; résumé dans *Les dieux des Indo-Européens*, p. 31.

pleines de sens, *Mars qui praeest paci, Mars tranquillus*, et rendu en grec Enyalios : face à l'étranger[1], *custos*, comme dit encore Servius, il patronne une paix sans abandon, analogue à celle que Cicéron, dans un de ses derniers efforts oratoires, face aux tyrans déjà proches, opposera fièrement à la servitude et définira *tranquilla libertas*. Cette *tranquillitas*, chèrement achetée, veut être surveillée, défendue.

Virtuellement militaire quand il laboure et moissonne, le Romain mobilisable n'oubliera donc pas ses armes. Un des soucis que garde Rome, dans le temps provisoirement tranquille auquel préside Quirinus, est de les maintenir en état, autant que l'esprit qu'elles supposent, pour qu'elles puissent équiper les Quirites dès que le drapeau rouge ou les drapeaux rouge et bleu seront hissés sur le Capitole. Tel est bien aussi le sens de la seule occasion cultuelle où il soit parlé des *arma Quirini* : dans des conditions qui ne sont pas précisées, le flamine de Portunus, anciennement dieu des portes de la ville plutôt que des ports, a la charge de graisser les armes de Quirinus, à l'aide d'un instrument liturgique spécial nommé *persillum*[2]. Comme la plupart des actes rituels, celui-ci doit être symbolique, devancer un comportement souhaité, anticiper un bon résultat. Or ce n'est pas pour la bataille imminente qu'on graisse les armes, mais pour celle qu'on prévoit dans un temps plus ou moins éloigné. Le traitement des armes du « Mars *tranquillus* » prend tout son sens quand on songe à la lance ou aux lances que « l'autre Mars » loge dans sa chapelle de la Regia, à ces armes qui ne sont jamais mentionnées qu'à propos de leurs menaçantes vibrations spontanées ou, lorsque la guerre est ouverte, pour le « contact » que vient y prendre le commandant en chef. Enfin il est normal que ce soit le dieu des portes de Rome qui prête son flamine pour ce service conservatoire : les portes délimitent et, éventuellement, mettent en communication les domaines du « Mars *tranquillus* » et du « *belli* Mars »; l'un est en deçà d'elles, l'autre au delà, *intra ciuitatem, extra ciuitatem* (Servius, *ad Aen.*, VI, 859).

[1] La même défiance, la même attitude d'esprit a sans doute favorisé, pour *hostis*, le passage du sens d'« hôte, étranger » à celui d'« ennemi ».

[2] Festus, loc. cit. : *persillum uocant sacerdotes rudiculum picatum, quo unguine flamen Portunalis arma Quirini unguet.*

2. - Rome n'est d'ailleurs pas la seule société indo-européenne qui arme son principal dieu de troisième fonction. Bien que ne combattant pas ordinairement, ces dieux (ou, dans leurs transpositions épiques, les héros qui leur correspondent) sont parfois, aux deux bouts du Grand Temps, lors de la formation violente de la société divine (ou humaine) unitaire[1] et lors de l'assaut des puissances du mal à la fin du monde[2], engagés comme combattants dans des conflits généralisés. Peut-être faut-il voir là l'expression mythique du fait probable que les plus anciennes sociétés indo-européennes trifonctionnelles ne se contentaient pas, dans les cas vitaux, d'envoyer au combat leur classe spécialisée de guerriers, mais, par une sorte d'*euocatio*, armaient plus légèrement tous les hommes valides. Je signalerai à cette occasion, entre les représentations de l'Inde et de la Scandinavie, une rencontre d'autant plus curieuse que, ni dans l'un ni dans l'autre pays, au moment où elles sont attestées, elles ne correspondent plus à l'état de la technique et de l'équipement guerriers.

Il y a dix ans, dans une étude célèbre[3], M. Stig Wikander a montré que le groupe des « bons » héros autour desquels s'organise la matière du *Mahābhārata*, les cinq frères putatifs Pāṇḍava, sont modelés sur leurs pères divins, qui eux-mêmes, avec l'ordre hiérarchique conservé, ne sont autre chose qu'une liste très antique des dieux des trois fonctions. L'aîné, Yudhiṣṭhira, fils de Dharma (« la Loi », rajeunissement transparent du concept de Mitra), est le roi pieux et juste; les deux suivants, Bhīma et Arjuna, respectivement fils des dieux combattants indo-iraniens Vāyu et Indra, incarnent deux types de combattants — presque Héraclès et Achille —, le champion colossal, brutal, volontiers solitaire, et le guerrier d'armée, chevaleresque, officier-né; les deux derniers,

[1] Voir *L'héritage...* pp. 125-142.

[2] Le Ragnarök scandinave (où Freyr combat contre Surtr et périt, *Völuspá*, str. 53); la bataille eschatologique du mazdéisme (où Haurvatāt et Amərətāt, sublimation zoroastrienne des jumeaux Nāsatya, luttent contre les deux archi-démons de même rang, *Bundahišn*, XXX, 29); de cette bataille eschatologique du mazdéisme, M. Wikander a raison de rapprocher structuralement la grande bataille du Mahābhārata (où les jumeaux, fils et doublets épiques des Nāsatya, combattent comme leurs frères).

[3] « *Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar* », *Religion och Bibel*, VI, (1947), pp. 27-39; traduit et commenté dans *IMQ IV*, pp. 37-85.

les jumeaux Nakula et Sahadeva, fils des dieux jumeaux Aśvin, sont les beaux et humbles serviteurs de leurs aînés, comme, dans la société, les *vaiśya* ont pour devoir général l'obéissance dévouée aux *brāhmaṇa* et aux *kṣatriya*.

Dans les premiers livres de l'immense poème, les auteurs, certainement conscients de cette valeur structurale de leurs héros, se sont plu à en donner des tableaux d'ensemble où, de points de vue divers (caractères et qualités; réactions à des événements; déguisements...) et dans une forme souvent archaïque, sont mis en lumière des traits différentiels de chacun. Par deux fois ces tableaux sont établis du point de vue de l'armement[1]. Quand les Pāṇḍava partent pour l'exil (II, 2463-2465), Yudhiṣṭhira est sans armes, Bhīma tient sa lourde massue (*gadāṃ gurvīm*), Arjuna porte ses carquois et son arc (*iṣudhī, gāṇḍīvam*), les deux jumeaux ont épée et bouclier (*khaṅgam... carmaca*). Cette répartition n'est pas fantaisiste, puisque nous avons appris, lors de l'éducation des cinq garçons (I, 5270-5274), que Bhīma excelle à la massue, que les deux jumeaux sont « habiles à l'épée » (*tsārukau*), que Yudhiṣṭhira est le meilleur en char et Arjuna le plus distingué pour les armes de jet.

En 1911, le grand Torgny Segerstedt a consacré une suggestive étude aux « dieux des armes » dans le paganisme scandinave[2], mais on l'y voit plus préoccupé d'établir le caractère sacré commun aux armes que de distinguer les dieux. Maintenant que le classement fonctionnel des principaux est reconnu, la différence de leurs équipements prend un nouvel intérêt. Dans les mythes, Tyr (déjà dans le mythe où il met en gage et perd sa main droite, *Sn. E.*[3], pp. 32, 35-37[4], est sans armes[5]), Óðinn manie la lance ou

1 *JMQ IV*, p. 57.

2 « *Nordiska vapengudar* », *Skrifter till. Pehr Gustaf Eklund* (1911), pp. 661-695.

3 *Edda Snorra Sturlusonar*, éd. F. Jónsson, 1931.

4 Sur ce mythe et son utilisation comparative, voir *L'héritage...* pp. 159-169, et *Loki* (1948), pp. 91-97; l'épée qui est ensuite mise dans la gueule du loup enchaîné (*Sn. E.*, p. 37) est « une certaine épée » (*sverði nökkuru*), non une épée de Tyr [nous écrivons ainsi, faute de pouvoir accentuer l'y].

5 Les arguments par lesquels T. Segerstedt, *art. cit.*, pp. 672-673, a essayé de faire de Tyr un « dieu à l'épée » (ou de l'épée) ne sont pas heureux : 1°) la première kenning qu'il cite, *bödvar Tyr eldr* « épée » n'est pas « Tyrs stridseld-

l'épieu (*geirr, spjót*)[1], Váli et Ullr sont des archers (*ibid.*, p. 33 : *happskeytr, bogmaðr*), Thórr brandit partout son marteau (*hamarr*), mais c'est à Freyr, le représentant canonique de la troisième fonction, c'est au voluptueux et par ailleurs pacifique Freyr, qu'est attribuée l'épée (*sverð*), et une épée qui joue dans l'histoire du dieu un rôle remarquable, en rapport évident avec son caractère : entraîné par sa passion amoureuse pour Gerðr, il a consenti à remettre cette épée à son serviteur et messager Skirnir, en sorte que, lorsqu'il a à lutter contre l'énigmatique Beli, il doit le tuer avec une ramure de cerf ou avec sa main et ne peut que regretter son « don » irréfléchi; en sorte, surtout, qu'il se présentera condamné d'avance, désastreusement désarmé, à la bataille eschatologique (*Skirnismál*, str. 8-9, 23-25; *Sn. E.*, pp. 40-41)[2].

(ar), « le feu de bataille de Tyr », mais (Meissner, p. 157), comme *Gauts eldr* p. ex., « le feu d'Óðinn » (*böðvar Tyr* est, comme *val-Tyr*, une kenning de ce dieu : Meissner, p. 253); 2°) l'autre kenning (Meissner, pp. 262, 276; de Hallfröðr) désignant le « guerrier » comme *Tyr dyrra tjörva*, « Le Tyr des épées précieuses », ne rappelle sans doute même pas (cf. les synonymes *hjörva herðir, hristir, sendir*, etc., p. 313; et les remarques sur la « neutralité » du Grundwort dans les kenningar, ci-dessus, p. 2, n. 2) que Tyr est un dieu de la guerre, comme déjà son homonyme continental que Tacite a rendu par « Mars », et n'établit pas en tous cas de lien particulier, exclusif, entre Tyr et l'épée, prise ici simplement comme arme typique; 3° c'est sa valeur générale de dieu de la guerre et de la victoire qui explique la recommandation (*Sigurdrífumál*, str. 6) de « nommer deux fois Tyr » en gravant les « runes de victoire » sur les différentes parties d'une épée; 4°) le nom *Tyrfingr* ou *Tyrvingr* de l'épée merveilleuse d'Angantyr ne contient pas celui de Tyr : Hj. Falk, *Altnordische Waffenkunde* (= *Videnskapsselsk. Skrifter, Hist-Filos. Kl.*, Kristiania, 1914, 6), p. 62; 5°) que les Quades (Ammien Marcellin, XVII, 12, 21) prêtent serment sur des épées ensanglantées *quas pro numinibus colunt*, cette pratique n'exige pas que les épées soient des figurations de *Tiuz ou relèvent de lui plus que les autres armes; 6°) enfin il faut écarter de ce débat germanique le Hun Attila, et, malgré un « à peu près » de Procope, les scythiques Alains (l'usage des Alains mentionné p. 665 d'après Ammien Marcellin, XXXI, 2, dérive en droite ligne de l'Arès-cimeterre des Scythes qu'a décrit Hérodote, IV, 62, et dont l'épopée Narte des Osses, descendants des Alains, conserve encore le souvenir : voir mes *Légendes sur les Nartes*, 1930, pp. 183-186).

[1] Voir la seconde partie, pp. 676-695, toujours valable, de l'article cité de T. Segerstedt; cf. J. Schwietering, « *Wodans Speer* », *Z. f. deutsch. Altert.*, 60 (1923), pp. 290-292.

[2] En cette occasion la *Völuspá*, str. 53, appelle Freyr *bani Belja* « meurtrier de Beli » : allusion probable à cet autre épisode où Freyr a dû aussi regretter d'être sans épée. K. Krohn, « *Tyrs högra hand, Freys svärd* », *Festschr. H. F. Feilberg* (1911), pp. 543-547, suivant A. Olrik, a proposé, pour cette imprudence de Freyr, une invraisemblable source biblique (David et Bethsabé).

La pratique guerrière des Scandinaves, telle qu'elle ressort des sagas et des lois[1], n'a pu inspirer cette répartition mythique, qui doit donc être antérieure. Il est frappant qu'elle recouvre celle, non moins théorique, ou démodée, des armes des Pāṇḍava[2].

Qu'étaient les *arma Quirini*? D'abord une lance et un bouclier, à en juger par des figures de monnaies, où c'est peut-être Romulus, assimilé à Quirinus, qui commande la représentation[3]. Mais, dans la Rome archaïque comme chez les Ombriens d'Iguvium, la répartition de la lance et de l'épée entre groupes combattants se faisait d'après un tout autre critère (âge, expérience militaire)[4].

GEORGES DUMÉZIL

Uppsala, octobre 1956.

1 Falk, *Altnordische Waffenkunde*, p. 8: le combattant portait généralement à la fois épée et lance (*Frostathinglög*, dans *Norges gamle Love*, IV, p. 23: *spjót ok sverð, that er einsmanns vápn*); le mot *spiutman* signifiait « der nicht die volle Rüstung, sondern nur einen Speer führt », d'où « armer Mann ». Hj. Falk ajoute : « Die vollbewaffneten Isländer der alten Familiensagas waren meistens mit einem Schwerte umgürtet und trugen in der Hand einen Speer, daneben hatten sie einen Schild an der Seite und auf dem Kopfe einen Helm; selten kam dazu eine Brünne ».

2 L'épée n'est pas mentionnée dans les hymnes védiques (où il n'est pas question non plus d'armes propres aux Nāsatya-Aśvin) : *así* (lat. *ensis*) y désigne toujours le couteau sacrificiel, sauf en *Ath. Veda*, XI, 9, 1, où il s'agit d'un coutelas-arme. La prose védique mentionne le fourreau (*asidhārā, vavri*), le ceinturon (*vāla*) et le *śāsa*, variété de couteau ou d'épée (ce qui servira notamment à sacrifier Śunaḥśepa) : voir A. A. Macdonell et A. B. Keith, *Vedic Index* (1912), *ss. vv.* — Dans son grand article « *The social and military position of the ruling caste in ancient India as represented by the Sanskrit epic* », *Journ. of the Amer. Orient. Soc.*, 13 (1889), E. W. Hopkins a étudié l'armement offensif dans le *Mahābhārata* (pp. 269-303; p. 284 : développement de l'usage de l'épée; mais, p. 281, une comparaison boiteuse entre les usages de la massue et de l'épée, négligeant des épées des jumeaux); Hopkins n'a pas noté les armements différentiels des Pāṇḍava, et il ressort des scènes de combat que le tableau de ces différences est théorique (l'archer Arjuna, Bhīma même, manient aussi l'épée) : il n'en a que plus d'intérêt.

3 E. Babelon, *Description hist. et chronol. des monnaies de la République romaine*, I (1885), p. 484, fig. 11 : reproduit par G. Wissowa, s.v. « *Quirinus* » dans le *Lex.* de Roscher, IV (1909), col. 12; et cf. la fausse explication de Quirinus par *curis* « lance », concurrente chez les érudits anciens de l'autre fausse explication par la ville de Cures.

4 Voir la dernière partie de « Ner- *et* uiro- *dans les langues italiques* », *Rev. des Et. Lat.*, XXXI (1953), pp. 184-187. A Rome les *hastati* sont des jeunes

gens (Tite-Live, VIII, 8, 5-6) et les *principes* sont des hommes *robustioris aetatis* (*ibid.*), armés du *gladius* (Varron, *De ling. lat.*, V, 89). A Iguvium, les composantes, actuelles ou potentielles, de l'armée, nommées sept fois en VI B et VII A des *Tabulae*, sont « les hommes ceints ou non (d'épées) » (au datif p. ex. : *nerus sihitir ansihitir*, avec *ner-* dans le même sens classificatoire, de deuxième fonction, que le *nar-* des langues indo-iraniennes) et « les jeunes gens portant ou non des lances » (au datif : *iouies hastatir anostatir*). J. Kroneyer et G. Veith, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer* (=*Hdb. d. Alt.-W.*, IV, 3, 2; 1928), p. 278, soulignent que, aux temps que nous connaissons, les noms *hastati, pilani*, sont anachroniques, ne correspondent plus à l'armement. — Il y a peut-être une conception analogue sous la donnée mythologique irlandaise qui, parmi les quatre talismans des Tuatha Dé Danann (anciens dieux), à côté du chaudron inépuisable de Dagdé et de la pierre de Fal qui désigne les diverses variétés de rois, range deux armes, « la lance de Lug » et « l'épée de Nuadu » : Lug est le type même du jeune homme, Nuadu est un guerrier plus avancé en âge, — et ni l'un ni l'autre n'est de troisième fonction; voir V. Hull, « *The four jewels of the Tuatha Dé Danann* », *Z. f. celt. Philol.*, XVIII (1930), pp. 73-89 (utilisé dans *JMQ* I, 1941, pp. 226-227).

UṢĀSĀNAKTĀ

MITOLOGIA VEDICA DELLA NOTTE

In un precedente articolo su questa rivista abbiamo esaminato una serie di documenti vedici tutti relativi ad un tema mitico di prigionia e di liberazione di Uṣas, tema che vedemmo sia esplicato in figurazioni a carattere drammatico, RV, X, 108, sia vivacemente presente in situazioni concretamente rituali, RV, IX, 113; I, 72, 2[1]. In questo articolo analizzeremo i modi e le forme della

1 v. SMSR, XXIV-XXV (1953-1954) pp. 111 sgg. qui accennammo anche a temi mitologici ed usi rituali non vedici che implicano l'idea che il sole o le manifestazioni luminose in genere possano sottrarsi o venir sottratti all'ordine del cosmo; quest'idea è così largamente documentata nella mitologia sia per accenni che l'implicano sia per racconti mitologici veri e proprii relativi all'attuarsi di questa possibilità (v. a titolo d'es. Pettazzoni, *Miti e leggende*, Torino 1948, pp. 163, 264; III, 1953, p. 232) che potrebbe da sola costituire un argomento di fenomenologia della religione su larga scala. Interessante è rilevare la posizione che ha questo motivo nel quadro delle catastrofi cosmiche previste dalle narrazioni escatologiche. Nell'ambito della stessa ideologia creazionistica cui demmo accenno a p. 130, imperniata sul concetto dell'onnipotenza di Dio, si rivela l'estinzione della luce del giorno come segnale della fine nell'Apocalisse: tale estinzione è però provocata dagli Angeli ministri di Dio (*Ap.* VIII, 12): Dio, il cosmo angelico e i Santi rimangono al di fuori della catastrofe; la spiritualità cristiana è tutta tesa nella contemplazione della Gerusalemme celeste: il mondo è al di fuori e al di sotto di Dio e del suo cosmo, e verso questo solamente « volge il popolo pellegrinante »; la catastrofe lo interessa in misura unicamente funzionale, come un momento necessario del piano provvidenziale che ha inizio e fine al di fuori e al di sopra del mondo. Nell'escatologia eddica insieme all'imperversare cosmico che fa seguito alla morte di Baldr, è ancora l'oscurarsi del sole ad annunciare il Ragnarök (*Völuspá* 166-167) che si concluderà con il totale venir meno (concepito come « oscurarsi », *Völuspá* 226 o venir distrutto da un « lupo » della stirpe di Fenrir, *Völuspá* 163 [Skoll di *Grimnismal* 211] o da Fenrir stesso, *Vafthrudhnismal* 185), nel quadro di una generale catastrofe di tutti gli aspetti « luminosi » del cosmo, *Völuspá* 227 determinato dal concorso di tutte le realtà nemiche degli Asi verso il centro del mondo, *Völuspá* 196-211. Qui nell'escatologia giudaico cristiana troviamo dei motivi simili: estinzione dei corpi

realtà che si oppone all'epifania della dea sull'orizzonte del cosmo vedico. La « caverna », la « stalla », i Paṇi sono a volta a volta le immagini cosmologiche e demonologiche di questa realtà. I documenti vedici ci consentono di identificarla con qualcosa che *si avvicina* alle tenebre. I passi sono raccolti da Bergaigne[1]. Hillebrandt[2] ne raccoglie alcuni nel paragrafo dedicato al nesso armenti-aurore, e traccia un quadro completo dello sviluppo del mito in questione. Sulla base di una interpretazione del nesso mitico « vacche »-aurore ispirata al più ingenuo e probabilistico naturismo ermeneutico (« quando di mattina, ogni giorno od all'inizio dell'anno, i primi raggi della luce che torna percorrono il cielo, sembrano simili a rossi armenti che si diffondono ad oriente »)[3], il mito nella sua totalità si spiegherebbe con le condizioni ambientali nelle quali si trovavano gli ario-indiani prima del loro stanziamento nell'India vera e propria; infatti l'idea della prigionia dell'aurora sarebbe incompatibile con le condizioni che caratterizzano il territorio indiano: non si verifica qui una notevole incidenza nell'economia generale della giornata e dell'anno, della notte invernale; la notte più lunga dell'anno differisce dalla più breve di tre o quattro ore e pertanto non sarebbe giustificata una particolare sollecitazione sacrale del ritorno della luce primaverile; al contrario il ritorno di questa acquisterebbe rilievo partico-

luminosi, emersione e concorso di realtà « periferiche » verso il centro dell'ecumene (cfr. Gog di Magog, e le « nazioni poste ai quattro angoli della terra », *Ezech.* XXXVIII-IX, *Ap.* XX, 6-10); ma la differenza è essenziale: il cosmo giudaico-cristiano è interamente consegnato alla demiurgia infinita di Dio che lo suscita ex nihilo, lo conserva e lo distrugge in base ad un programma che investe dal di sopra il cosmo stesso; l'essere e il nulla del mondo sono legati unicamente alla sillaba di Dio: siamo al di là della dialettica arcaica caos-cosmo. L'escatologia eddica prevede invece il trionfo ultimo di una sfera di realtà rimaste al di fuori dell'orbe divino, ma che in un certo senso ne costituiscono un complemento essenziale: i morti, i lupi, i giganti, stringono continuamente d'assedio il mondo odinico, ma la loro « esistenza » è complementare dell'« esistenza » di questo mondo: allorchè da « eccentrici » che erano saranno giunti al centro della sfera degli Asi non rimarrà nulla neanche di loro, sorgerà un « nuovo mondo » con un « nuovo sole », *Vafthrudhnismal* 185-189, ed una coppia primordiale, Lif e Lifthrasir, reciterà il primo atto della nuova vita, *Vafthr.* 178.

[1] *Rel. ved.* I, pp. 242 sgg.

[2] *Ved. Myth.* I, 1927, pp. 38 sgg.

[3] *Op. cit.* I, p. 41.

lare nelle regioni a settentrione dell'India; per di più l'assimilazione della luce agli armenti si accompagna, relativamente alla loro prigionia, alla specifica figurazione della stalla come « caverna », « stalla di pietra », cosa che si giustifica solamente in una regione le cui condizioni metereologiche costringevano a rinchiudere gli armenti nei ripari rocciosi più sicuri di quelli artificiali. Il mito della prigionia e della liberazione delle vacche sarebbe quindi nato a condizioni ambientali appropriate. Se questa interpretazione, condotta con maggiore o minore ingenuità ma con indubbia coerenza secondo i principi metodologici del naturismo, sia soddisfacente o meno, per ora non ci interessa: ciò che premeva di affermare era il carattere « oscuro », « notturno » della realtà che imprigiona le vacche luminose. Conviene quindi di esaminare le figurazioni vediche relative alla notte per vedere se queste nei loro tratti complessivi giustifichino un'interpretazione del genere.

La mitologia vedica della notte è quanto di più complesso possa presentare al riguardo una visione mitico-religiosa del mondo. Certe caratteristiche fondamentali della notte vedica sono comuni alla generalità delle visioni del mondo arcaiche: la notte è il teatro delle forze e delle figure nemiche dell'Ordine: (« quelli che diventano forti nell'oscurità » RV, VII, 104, I); inoltre quasi tutte le potenze malefiche combattute dai riti e dalle cerimonie alle quali si riferiscono gli inni dell'Atharva-Veda, agiscono durante la notte. Prescindendo da questi aspetti più generali il quadro vedico della notte presenta caratteristiche precise assai istruttive per lo studio del significato e della funzione che hanno in una civiltà arcaica le istituzioni mitologiche.

Per i Vedici la notte è anzitutto una *dea*: Rātri. La dea è anche « sorella dell'aurora », immagine mitologica frequentemente usata dalle scritture vediche che presentano talvolta questo rapporto con il composto duale Uṣāsānaktā. Il rapporto sororale tra le due dee si articola in una serie di movimenti che costituiscono nell'insieme la vicenda del loro alternarsi. RV, I, 113, 1-3 ne offre un quadro preciso sottolineando l' armonia della loro condotta reciproca: 1. « La Notte ha sgombrato il posto all'Aurora ». 2. « La Nera ha sgombrato la sue sedi. Della medesima razza, immortali, susseguentisi, il Giorno e la Notte camminano facendo vicendevolmente scomparire il loro colore ». 3. « Comune è il cammino delle due

sorelle, senza fine. Una dopo l'altra lo percorrono, istruite dal dio. Non contendono, non si fermano le ben costrutte, la Notte e l'Aurora une di mente, diverse d'aspetto ». Il dio che istruisce il movimento di Giorno e Notte è Savitar, ed Uṣas sorgendo non fa che eseguire la sua istruzione. RV, I, 92, 11 : « ... discoprendo i confini del cielo, (Uṣas) si è svegliata, lungi respingendo la sorella ». RV, I, 115; stabilisce un nesso tra l'arrestarsi della corsa di Surya ed il sopraggiungere della notte : « Surya stacca i suoi cavalli, la notte diffonde su tutte le cose il suo aspetto ». RV, X, 127, 3 : « La dea giungendo ha dato il cambio alla sorella Uṣas ». La stessa vicenda sororale è descritta in RV, II, 38, 2-3 : « Secondo il comando di Savitar è venuta la notte : di nuovo ha coperto il tessuto, disteso la tessitrice ». Anche qui come in RV, I, 113, 1-3 è Savitar che ha presieduto alla successione delle due dee; in questo passo la vicenda della notte e del giorno è rappresentata come una tessitura, immagine il cui significato va precisato in un senso che trascenda la semplice interpretazione « fantastica », poichè la « tessitura » è presente come immagine classica di numerosi atti cosmogonici in diverse mitologie indoeuropee[1], ed è ampiamente rappresentata nella mitologia vedica stessa, soprattutto in relazione con il sacrificio[2]. La stessa immagine delle due sorelle tessitrici torna con grande precisione in AV, X, 7, 42 : « Due sole giovani di opposta forma, a vicenda scomparendo, tessono un tessuto tenuto fermo da sei cavicchi; l'una fa passare attraverso il telaio i fili, l'altra li riceve. Non smettono mai, non arriveranno mai alla fine ».

Al verso 6 dello stesso inno, rivolto allo Skhambà, il « sostegno cosmico », si dice che le due stesse giovani sono il giorno e la notte. L'inno ci presenta la vicenda Notte-Giorno come facente parte di tutto il ritmo cosmico, insieme alle « quindicine » (cioè le parti in cui si divide il mese vedico », ai mesi, alle stagioni che in tutto il loro regolato movimento si imperniano appunto intorno

[1] La « tessitura del giorno » è narrata in una canzone estone riportata da Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zürich 1944; diverse indicazioni su analoghe figure di « tessitrici creatrici » svedesi, finniche (41 runo del Kalevala), e soprattutto greche in op. cit. pp. 81 sgg.

[2] v. la grande tessitura cosmogonica di RV, X, 53.

allo Skhambà. La concezione atharvavedica dello Skhambà si riallaccia a quell'ordine di figure mitico-cosmologiche largamente documentato nelle civiltà arcaiche, che nella loro grande varietà si rivelano affini l'una all'altra nel rappresentare l'idea di un « Axis mundi » attorno al quale si articola la struttura del cosmo nelle sue partizioni fondamentali. L'analisi del nome « Skhambà » ci porta nella sfera dell'albero cosmico (rd. skab/skabh, cfr. lat. scabo) e nella stessa sfera ci portano i vv. 20-21 dello stesso inno con gli accenni alle sue « foglie » (lomani) ed ai suoi « rami » (sakha)[1]; la sua funzione più evidente è quella di sostenere l'ordine del mondo, ordine che regredirebbe nel caos se la sua « posizione » nel cosmo venisse alterata (AV, X, 7); la « cosmicità » dello Skhambà denuncia la « cosmicità » di ciò che gli ruota attorno, ed in primo luogo di ciò che a noi interessa, Uṣāsānaktā.

Constatiamo qui che il rapporto sororale tra il giorno e la notte è confermato come momento dell'ordine cosmico nel suo insieme, corrispondentemente a quanto si rileva dai passi già citati; ma la definizione che esalta la « cosmicità » della coppia divina, la pone addirittura come generatrice e quindi condizione fondamentale dell'Ordine: « Madri dello Ṛtà » (RV, I, 142, 7; V, 5, 6; IX, 102, 7). La rappresentazione dei rapporti tra le due dee come rapporti regolari, armonici, « sororali », cui presiede l'istruzione di un dio, si presenta immediatamente come facilmente riducibile in termini di naturismo od intellettualismo mitologici. Il verificarsi del « fenomeno » come successione costante e regolare avrebbe immediatamente suggerito l'immagine della concordia sororale, ovvero lo stesso rapporto costituirebbe una « risposta fantastica » ad una ipotetica domanda sul loro regolare succedersi. Intellettualismo causalistico e naturismo si contenderebbero pertanto l'interpretazione del mito vedico e l'indagine si arenerebbe nell'inevitabile e sterile problema della maggiore logicità o poeticità della mentalità «primitiva» o «mitica» o «religiosa», senza approdare ad una vera e propria interpretazione del mito stesso. In ogni modo stando a questa documentazione parrebbe che l'interpretazione di Hillebrandt abbia conferma: il mito del rapimento e della libera-

[1] Lindenau, *Die skhambà-Hymnen des Atharva-veda* in « Zeitschrift für Indologie und Iranistik » III p. 247.

zione di Uṣas è nato nelle regioni settentrionali non indiane; in India si rende possibile solamente l'immagine di Uṣas e Rātri, la notte, come sorelle. Senonchè, anche secondo lo stesso autore nel mondo vedico è presente una nozione relativa a qualcosa di notturno che sembra contraddire all'immagine di Rātri. Questa nozione è il *támas*, la cui tradizione europea suonerebbe come « tenebre ». Contrariamente a Rātri, *támas* non è una immagine mitologica; sembra invece l'immagine stessa della non figurabilità; qualsiasi sforzo si possa fare da parte nostra, questo si spegne nella sua sordida inerzia; è una «cosa» della quale non si «racconta» nulla, ma di cui si può solo constatare la presenza nelle situazioni più tetre e abominevoli dell'uomo e del cosmo. Nei filosofi del Sāṃkhya diventerà uno dei tre « componenti » (*guṇa*) della realtà, ma soltanto per accompagnare e definire il «non essere» umano e cosmico su tutti i piani[1]; a proposito del *támas*, Hillebrandt asserisce che con Rātri « non sono affatto la stessa cosa; *támas* è ostile ad Uṣas, Rātri ne è sempre la sorella »[2]. Questa opposizione tra Rātri e *támas* si manifesta come opposizione tra *andhāṃ támas*, l'« oscurità assoluta » e *sujyótir aktú*, la « chiara notte », in RV, X, 89, 15. Stando a questo documento la notte vedica si articola in due figure opposte. In che cosa consiste la loro opposizione? Sono due figurazioni autonome geneticamente, la cui origine va ricercata forse in diverse condizioni astronomiche o di ambiente, oppure sono legate tra di loro da un rapporto indissolubile, coerentemente ad un modo di sperimentare e di rappresentarsi la realtà diverso dal nostro? Esaminiamo questa seconda « figura » e cerchiamo di delinearne i tratti essenziali ed i nessi che la legano eventualmente a Rātri ed a Uṣas. RV, X, 129 è un inno cosmogonico che nella cronologia rigvedica generale è da assegnarsi ad un momento seriore. Il cantore vedico si chiede come avvenne l'organizzazione del mondo nella sua forma attuale: la conclusione è negativa, nel senso che non v'è risposta alle domande contenute nei versi, mentre ciò che è esplicitamente asserito è che l' *abhù*, mediante il *tàpas*, cioè asceticamente, si autogenerò come l'« Uno », e di

[1] R. Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus*, Leipzig 1917, pp. 280 sgg.

[2] *op. cit.* I, p. 46.

lì prese inizio l'organizzazione del cosmo quale attualmente è. Siamo probabilmente in presenza di un filosofema arcaico che poggia sulla base d'un grande tema religioso: la creazione del mondo mediante l'ascesi. A noi importano i tre primi versi che descrivono la condizione della realtà prima che si dispiegasse l'ascesi demiurgica dell'Uno: 1. « Allora non c'era il non essere, non c'era l'essere; non c'era l'atmosfera nel cielo che è al di sopra. Che cosa si muoveva? Dove? Sotto la protezione di chi? Che cosa era l'acqua del mare, inscandagliabile, profonda? » 2. « Allora non c'era la morte nè l'immortalità; non c'era il contrassegno della notte e del giorno. Senza produrre vento respirava per propria forma quell'Uno; oltre di lui non v'era null'altro ». 3. « Tenebra ricoperta da tenebra era in principio; tutto questo universo era un indistinto ondeggiare. Quel principio vitale che era serrato dal vuoto, generò sè stesso come l'Uno, mediante la potenza del suo *tàpas* ». L'età pregonica è quindi caratterizzata dall'assenza delle grandi regioni cosmiche determinate, dall'assenza di movimento (come movimento regolato cui presiede la figura di un « protettore », cfr. la funzione di Savitar in RV, I, 113, 3; II, 38, 2); dall'ondeggiare dell'universo, cfr. RV, II, 12, 2; dalla mancanza di un contrassegno della notte e del giorno, ciò che equivale a dire che notte e giorno non esistevano come tali: dominio delle tenebre infinite, il *támas*.

L'inno non parla di dominio della notte, di Rātri, anzi precisa che questa non esisteva; tuttavia la realtà preascetica è costituita di tenebre che si accavallano recingendo l'*abhù*. L' inno lascia intravedere che in seguito al *tàpas* di quest'ultimo si attuerà il dispiegarsi di un piano cosmogonico del quale farà parte un *contrassegno della notte e del giorno che fonderà la divina coppia sororale uṣàsanàkta*. La diversità *támas*-Rātri si segnala qui non come una diversità irrelativa ma come vera e propria opposizione: *támas* caratterizza il non essere del cosmo, l'età del caos; la *notte* invece, in seguito alla fondazione del suo contrassegno emerge insieme al *giorno* come momento essenziale del cosmo già compiuto ed organizzato. *L'opposizione Rātri-támas partecipa dell'opposizione generale cosmo-caos della dialettica arcaica*. RV, X, 82, 4 è un altro frammento cosmogonico che narra della fondazione di Notte e Giorno: « Come si adorna di perle un cavallo

scuro, così i Padri hanno cosparso il cielo di stelle; essi hanno deposto nella Notte l'oscurità, nel Giorno la luce ». Anche qui si ha tutta l'impressione che questa fondazione si attui mediante l'istituzione di un « contrassegno » di cui si parla senza meglio precisarlo, nell'inno cosmogonico su riferito; in questo caso si tratta delle stelle che tolgono l'oscurità alla sua esclusiva ed irrelativa condizione, e la « immagazzinano » in una figura mitica, la Notte, Rātri[1]. Questa in tal modo, lungi dal coincidere con quella, ne è geneticamente la successiva, costituendo un momento dell'attuarsi dell'azione cosmogonica dei Padri.

Il carattere pre-cosmogonico del *támas* risulta chiaramente anche dalla parte che essa ha nel mito del ritrovamento di Agni e del suo insediamento come hòtar degli dei. L'istituzione di Agni ritrovato come « conduttore dell'offerta » apre una nuova era cosmica ed ha, come vedremo in seguito, una porta chiaramente cosmogonica[2]; l'età e la condizione della realtà antecedenti a questa intronizzazione di Agni è contraddistinta dal permanere di questi nelle tenebre, chiuso nelle profondità del *támas*, v. la « trilogia di Agni », RV, V, 51; 52; 53; 124. Anche qui il *támas* ricorre come caratterizzazione del tempo primordiale anteriore alla fondazione dell'ordine cosmico e divino e come realtà che si oppone all'attuazione di quest'ordine[3]. Se rimanesse qualche dubbio sulla possibilità d'interpretare il rapporto Rātri-*támas* come rapporto di opposizione fra i due termini che si implicano a vicenda, RV, X, 127 lo eliminerebbe senz'altro: 1. « La Notte giungendo guardò attorno con i suoi numerosi occhi in molti luoghi, la dea. Tutte le sue magnificenze ha indossato ». 2. « Il vasto spazio riempì la immortale, le alture e le bassure, la dea. Con la sua luce scaccia la tenebra ». 3. « La dea giungendo ha dato il cambio alla sorella Uṣas: possa anche la tenebra andarsene ». Assistiamo qui *entro la stessa visione* allo scontro tra Rātri e la realtà nemica. In un

1 L'interpretazione del primo emistichio del verso va indubbiamente impostata escludendo la possibilità di una « similitudine » nel senso che questa parola ha nella nostra poesia. In generale è bene tener presente, a proposito di passi come questo quanto von Schröder, *Mysterium*, pp. 44 sgg. ha dimostrato a proposito di RV, I, 92, 4.

2 Von Schröder, *op. cit.*, pp. 181 sgg.

3 Hillebrandt, I, pp. 147 sgg.

certo senso si « loda » Rātri con gli stessi accenti in cui si onora il sorgere del giorno; con Rātri siamo presenti ad una epifania luminosa: « Tutte le sue magnificenze ha indossato », « con la sua luce ha scacciato la tenebra ». Si ripete qui l'avvenimento primordiale narrato da RV, X, 82, 4: l'organizzazione delle tenebre nella luminosità della notte, il passaggio dal caos al cosmo. Nel corso di una cerimonia che si effettuava in inverno, nei giorni 7, 8 e 9 della metà « oscura » del mese Māgha venivano impiegati alcuni versi di AV, III, 10 che celebravano Rātri: 1. « Non appena nacque (Rātri) diventò la Vacca presso Yama. Possa essere ricca di latte per ogni anno a venire ». 2. « Intorno alla quale gli dei giubilarono, la Notte, la Vacca avvicinantesi che è moglie dell'Anno: lei deve esserci benefica ». 3. « Tu, che onoriamo come effige dell'Anno, lega a noi discendenza a lungo vivente e ricchezza ». Rātri è addirittura onorata con i termini che spetterebbero ad Uṣas; le caratteristiche di quest'ultima, nascita come Vacca, capacità di elargire prole e ricchezza, la luminosità sono attribuite alla notte. Per completare il quadro di questa epifania di Rātri possiamo tener presente che in una raccolta di versi di Maitrayani-Saṃhita, II, 13, 10 dedicati ad Uṣas, l'ultimo dei versi raccolti è lo stesso AV, III, 10, 1 che abbiamo visto dedicato alla notte.

Rātri ed Uṣas sono quasi tutt'uno: in questa irruzione luminosa che la caratterizza, Rātri si manifesta come quanto di più opposto vi possa essere al *támas*, quasi quanto la stessa Uṣas. RV, IV, 51, 2 parla dell'oscurità, le « porte del *támas* » a proposito del rapimento di Uṣas; le parte del *támas* sono aperte dagli stessi armenti luminosi. Questo frammento, nonchè precisare definitivamente l'essenza del *támas* nel senso di cui abbiamo parlato, rivela che il rapimento e la detenzione dell'Aurora non va attribuita a Rātri, ma all' oscurità caotica, *támas*. A questo punto ci troviamo di fronte ad un quadro delineato nei suoi tratti essenziali: eravamo partiti dalla constatazione di un mito, il rapimento di Uṣas; ci siamo proposti di decifrare la figura del rapitore e la abbiamo riconosciuta come « figura notturna »; dalla mitologia vedica della notte sono risultate due figurazioni diverse, anzi opposte: Rātri e il *támas*. *La prima fa parte dell'attuazione cosmogonica, la seconda caratterizza l'epoca pregonica e caotica: Rātri è legata da un rapporto sororale con l'aurora, támas è il suo nemico*

fondamentale. Presenti contemporaneamente, oscurità di tenebre e notte luminosa, in singole visioni come termini in rapporto agonistico, ci precludono la possibilità di assegnarle rispettivamente a due ideologie diverse, riconducibili a due diverse condizioni ambientali; i documenti ci mostrano che sono inseparabilmente connesse in un'unica visione. Questa visione per ciò che riguarda l'oggetto particolare della nostra ricerca, la notte, presenta una immagine del « fenomeno notturno » più ricca della nostra esperienza. Abbiamo riconosciuto al *támas* il rapimento di Uṣas; in fondo l'immagine di Rātri come sorella di Uṣas benchè quasi intercambiabile con quest'ultima, ci si presenterebbe come un'immagine familiare, assimilabile facilmente all'immagine che noi abbiamo della notte, in successione regolare con il giorno. Tutto sarebbe spiegabile interpretando le figure vediche come il risultato di un'attività poetizzante e concluderemmo con il trovarci in buona armonia con l'« universo poetico » degli indiani vedici; ma la nozione del *támas* rimane irriducibile a questo schema ermeneutico, come un'enigma senza senso, che ci impedisce di integrare nello schema la stessa Rātri, a prima vista così facilmente riconducibile nei termini della nostra esperienza. Nè vale obiettare che il *támas* sia *solamente* la tenebra dei primordii, anteriore alla costituzione del Cosmo e quindi della coppia divina Giorno-Notte: abbiamo visto in precedenza che la detenzione di Uṣas non è solamente riferibile alla sua *prima* emersione, ma si ripete come possibilità periodica, attuale, e quindi poichè al *támas* va attribuita la prigionia stessa, il *támas* è una realtà presente continuamente nell'orizzonte vedico, come risulta anche da RV, X, 127, 2. Il problema si pone ora chiaramente nel senso di cercare di comprendere il senso di questa seconda « figura ».

Se ripercorriamo il nostro discorso ci accorgeremo che è stata operata una separazione assoluta delle due realtà; abbiamo precisato tutte le caratteristiche opposte di Rātri e del *támas* per meglio aver presente questa seconda immagine che costituisce il centro del problema; abbiamo concluso che il *támas* è l'opposto della Notte senza ulteriormente determinare il *rapporto che tuttavia lo lega a quest'ultima*. Riprendiamo in considerazione il passo cosmogonico di RV, X, 82: « ... (i Padri) deposero nella Notte l'oscurità, nel Giorno la luce ». L'attuarsi del cosmo come sepa-

razione-successione di Giorno e Notte consiste nell'*organizzazione* del *támas* in Rātri. Ma ciò significa che dal momento della sua nascita Rātri porterà fatalmente con sè la possibilità che la sua base oscura primordiale tenti di farsi valere in maniera autonoma, *oltre la sua « forma fondata »* e di impedire ad Uṣas di manifestarsi all'orizzonte del mondo[1]. La Notte è bensì « sorella » dell'Aurora, ciò che garantisce l'ordine del suo alternarsi con questa; ma la notte è altresì « forma cosmica delle tenebre », il suo fondo è il *támas* e nell'atto di detenere Uṣas nella caverna rivela di avere abdicato alla sua funzione cosmica, di essersi persa nel suo *támas*, che strutturalmente non conosce ordine e successione e che torna quindi a tenere Uṣas imprigionata nella caverna. Ciò che avevamo separato analiticamente, Rātri e il *támas*, va ora reinte-

[1] L'atto cosmogonico attraverso il quale viene fondato un « sistema della notte » di contro all'oscurità assoluta, avviene spesso, come abbiamo visto, tramite l'istituzione del sole o di una divinità solare; questa fondazione primordiale è narrata da RV, VI, 21, 3 in modo da rivelare esplicitamente il carattere « oscillante » della notte vedica; il testo così si esprime testualmente: « Con il sole Indra ha reso le notti « v a y u n a v a t ». Bergaigne, *Rel. ved.* II, p. 187 traduce: « Indra ha fatto rientrare nell'ordine le notti ». Vayunavat significa propriamente « conformi alla regola »: anche qui il documento accenna ad un « oscillare » della struttura della notte tra l'« essere-ancora-non-vayunavat » ed il cominciare ad esserlo, cosa che secondo questa versione si deve ad Indra che si serve del sole. Ricordiamo che quasi sempre tale fondazione della coppia Giorno-Notte avviene mediante l'istituzione di corpi celesti (v. RV, X, 129, 2) e che il venir meno di uno di questi alla loro funzione determina la catastrofe nell'ordine del giorno e della notte; questa catastrofe però non si pone come « miscuglio caotico di luce e di tenebre », come ci si dovrebbe attendere da un punto di vista intellettualistico, ma come « spalancarsi della notte » cui fa seguito l'instaurazione delle tenebre assolute. AV, IX, 4, 21 asserisce: « Il cigno (haṃsa), quando esce dall'acqua, non ne trae fuori il suo unico piede. Se lo traesse fuori, non ci sarebbe nè oggi nè domani, nè notte, nè giorno ci sarebbe, nè albeggerebbe più ». Il cigno, secondo tutti i commentari a cominciare da Sayana è il sole, che è legato ad una sua particolare legge (« non trarre dall'acqua il suo unico piede »); non entrando in merito a questa legge del cigno, constatiamo però che ad essa è avvinto il destino di Giorno e Notte, che precipiterebbe nel caos ove quella fosse violata: ma il non esserci più di « giorno » e « notte » è sintetizzato come un « non sorgere più dall'alba » e null'altro, laddove ci aspetteremmo anche un « non tramontare più del giorno »: la notte si spalancherebbe mostrando la sua origine, il *támas*.

grato nell'unica realtà conosciuta dalla mitologia vedica: *Rātri, un'epifania luminosa strutturata di tenebre.*

Dal punto di vista vedico, Rātri, è percorsa da un orribile tensione di forma che rivela il suo supporto primordiale, precosmogonico, il *támas*. Organizzato in « illo tempore » nella figura di Rātri, il *támas* permane come possibilità di caos; ed è perciò che gli stessi documenti che ci porgono un'immagine luminosa, *cosmica*, della notte, trapassano continuamente nella descrizione della stessa figura in termini sinistri: della notte vedica « non si vede il limite di là, fausta tenebrosa Notte »; in RV, I, 92, 5 Uṣas respinge la *sorella*, ma al verso 4: « ...Uṣas ha aperto il *támas*... »; ed al verso 5: « Il suo radioso splendore è apparso; si diffonde, caccia via negro orrore »; al verso 6: « Siamo passati alla *riva* di là di questa tenebra ». La problematica del *limite di là della notte* (AV, XIX, 47, 2) si esplica interamente nell'immagine della notte-fiume del quale occorre affrontare la corrente perchè se ne possa guadagnare la *riva di là;* RV, V. 40, 5: « Quando il sole è avvolto dalle tenebre gli uomini sono come insensati, chè non sanno più dove egli è »; ibid. 6: « La notte è *apavrata* (contraria all'ordine v r a t a) ». Il pendolo dell'oscillazione Rātri-*támas* si muove anche nel senso *támas*-Rātri, AV, XIX, 47, 1: « ...qua viene la tenebra scintillante »[1] ed è questa struttura « oscura » di Rātri che si rivela in quel tanto di « agonico » che v'è nei rapporti tra le due sorelle: « ...si è svegliata (Uṣas), lungi respingendo la sorella... »; « non contendono, non si fermano le ben costrutte... ». Al di là della successione regolata secondo lo Ṛtà, al di là del non contendere, del non fermarsi, dal fondo abissale di Rātri parte la possibilità oscura della « contesa », della « sosta », del caos. Hillebrandt[2], dopo aver constatato che Rātri è sempre la sorella di Uṣas e il *támas* il nemico, aggiunge che la linea di confine tra le due figurazioni non è sempre identica. Ma questa assenza

[1] La stessa esperienza sottende forse alle rappresentazioni della notte come interruzione della durata del vivere. Figure come l'« aurora che fa invecchiare », RV, I, 92, 10 o che « diminuisce la durata della vita degli uomini » ibid., 11 o definizioni come « vivere è veder sorgere il sole », RV, IV, 25, 4; VI 52, 5 sembrano tutte accennare ad una interruzione notturna del ritmo del vivere umano.

[2] *Op. cit.*, p. 46.

di una vera e propria linea di separazione, lungi dal dover essere ricondotta a quella fondamentale carenza di logicità onde si vorrebbero caratterizzate le civiltà arcaiche, è invece inerente alla stessa « struttura oscillante » dell'immagine vedica della notte: notte percorsa dalla possibilità di cadere nel suo abisso pregonico, e di trascinare quindi nel *suo* caos la sorella Uṣas. Questo punto di vista fa ora chiaramente apparire come si debba intendere la « notte » nelle cosmogonie vediche che narrano di origini dalle tenebre e dalla notte: non è la « notte » della nostra esperienza naturale nè la stessa oscillante Rātri, è bensì l'origine abissale di questa che è posta a capo di quelle cosmogonie, la tenebra assoluta anteriore alla coppia divina Giorno-Notte[1].

[1] La precisazione può essere anche estesa come ipotesi anche allo studio di cosmogonie non vediche. Prendiamo ad esempio Esiodo. Asserisce che il primo dei nati fu Chaos: « Ἦ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ' » 116. Una delle sue caratteristiche fondamentali è un colore di morte, uno dei più oscuri tra i colori oscuri del vocabolario religioso dei Greci: ζοφερόν, il cui nome rientra in una vasta famiglia lessicale e semantica che riunisce in sè le immagini di « oscurità », morte, Occidente, ed in generale segnala aspetti dell'essere incredibilmente tetri e sordidi (come elemento composto in ζοφοδορπίδας, « cenante in disparte una magra cena », cioè cenante in modo oscuro »). Prima di esplicarsi nella sua progenie tenebrosa, Chaos è dunque già « oscuro » e, in quanto ζοφερόν, lo è al massimo grado. Finalmente ecco i figli di Chaos: Ἔρεβος e Νύξ; con questa coppia si hanno già due esplicite significazioni notturne e tenebrose: Ἔρεβος (rd. *reguos, scr. rajas, «oscurità»; arm. erek, « sera »; got. riquis, « oscurità ») è un « luogo », che nel cosmo instaurato da Zeus rimane « al di sotto », ed al quale vanno i morti; la sua oscurità si rivela nella sua frequente opposizione al mondo di luce (φάος) dei vivi e degli dei olimpici (*Hymn. Dem.*, 335 sgg.; *Theog.* 669; Soph. *Ai.* 394-395; con questo si alterna liberamente Ζόφος ad indicare il luogo e la condizione ai quali vanno gli estinti: Ἐγὼ δ' ἄπειμι γῆς ὑπὸ Ζόφον κάτω Aisch. *Pers.* 839; Νύξ, sua sorella è già caratterizzata abbastanza dal nome, epperò non compiutamente: Νύξ non è ancora la notte contrassegnata da Selene, ma è invece ancora precedente a qualsiasi luce e da qualsiasi giorno. Gli epiteti che riceve Νύξ figlia di Chaos sono in questo senso sommamente significativi: ὀλοή, ἐρεβεννή; il secondo rivela la sua partecipazione alla natura di Ἔρεβος; il primo la presenta addirittura come « catastrofica ». Erebica e catastrofica, partecipante alla natura oscura di Chaos, Νύξ è ancora lungi dall'essere illuminata dalla Luna e dalle costellazioni; Helios, Selene, Eos, che segnano e misurano la successione di Notte e Giorno nel cosmo regolato da Zeus, non sono ancora apparsi sullo scenario della Teogonia, che è già nata Νύξ con la sua natura rovinosa, erede di tutto lo ζόφος paterno. Questa morfologia di Νύξ ci conduce molto lontano dalla « chiara notte ». Siamo in presenza di due immagini simili ai due termini del-

Aśvini. Che l'Aurora di cui trattano gli inni in questione debba essere necessariamente quella dell'anno nuovo, questo non risulta dagli inni stessi; in ogni modo il loro « luogo rituale » indica che almeno relativamente alla religione vedica quale ci si presenta dai documenti in nostro possesso, si tratti indubbiamente della prima Aurora dell'anno. *In questo caso la ripetizione dell'archetipo inaugurale avverrebbe secondo un ritmo annuale*; la successione notte-giorno sarebbe in tal modo tolta al suo verificarsi quotidiano e risolta, mediante il tramite di una solennità annuale, nella atemporalità della sua origine cosmogonica assoluta. Con ciò rimane criticata l'asserzione dello stesso Hillebrandt secondo la quale, essendo in India l'aurora di breve durata, non vi sarebbe alcuna necessità di solennizzare la sua nascita quotidiana, ma solamente il suo primo manifestarsi annuale; nell'Atharva-veda infatti, continua l'autore, che è redatto in un'epoca posteriore, non si riconosce un particolare rilievo rituale dato alla dea Uṣas. Ma se si dimostra che la liberazione di Uṣas è stata tolta alla sua manifestazione quotidiana ed è stata invece « riassunta » in una cerimonia inaugurale di Capodanno, secondo il quale si modellerà il suo quotidiano verificarsi, si spiega automaticamente come un evento solennizzato nel corso di un grande cerimoniale *śrauta* quale è l'Agniṣṭoma, sia assente nell'Atharva-veda, testo di magia il cui contenuto si riferisce ad una problematica d'ordine meramente quotidiano ed incidentale.

Ora però dobbiamo seguire il *támas* nelle sue oscure epifanie nel mondo vedico; la sua presenza non si esaurisce infatti nel porsi come minaccia diretta allo Ṛtà della coppia divina Uṣāsānaktā; già l'abbiamo visto caratterizzare l'età pregonica in RV, X, 127, 3, ed abbiamo accennato alla possibilità di porre in rapporto questa sua posizione con quella che ha per entro l'anno vedico *támas*: *támas* domina nel Pitṛyana che comincia alla fine dell'Autunno allorchè Rudra « colpisce l'anno con i suoi dardi », ed ha fine allorchè si riaccende il fuoco sacro rimasto estinto per tutto il periodo. Ora seguiremo l'operare del *támas* contro quello che potremmo chiamare lo « stato di grazia vedico ».

* * *

La madre di tutti gli Āditya è una delle figure più discusse della mitologia vedica. Le interpretazioni finora proposte dagli studiosi o sono contrastanti tra di loro, o si limitano a considerare un solo aspetto della divinità in questione, al punto da avere l'impressione, scorrendo gli studii al proposito, che si parli di figure divine diversissime l'una dall'altra. Si è voluto apparentare storicamente Aditi con le « madri degli dei » delle mitologie greca e romana, quasi fosse il corrispettivo vedico di Hera, Juno, ecc.[1]. Le interpretazioni tra le quali oscilla il problema di Aditi sono rimaste sostanzialmente quella di Oldenberg e quella di Hillebrandt; il primo[2] sostiene che Aditi sia l'ipostatizzazione mitica dello stato di « Ungebundenheit », direttamente dichiarato dal nome della dea: A-diti, « la senza legami »; tale ipostatizzazione sarebbe avvenuta senza il sostegno di un qualsiasi supporto naturalistico; Oldenberg non disconosce una certa documentazione relativa ad Aditi che conferisce alla dea caratteristiche luminose, ma tali caratteristiche sarebbero secondo l'autore « periferiche », aggiunte cioè ad una struttura mitica originaria consistente nella sola ipostatizzazione dello « stato assoluto »: tutto ciò in forza della suggestione etimologica esercitata dal nome della dea; Hillebrandt al contrario, ritiene trattarsi della « luce meridiana nella sua intransitorietà ». E' facile riconoscere alla due opposte interpretazioni, intellettualistica la prima, naturistica la seconda, due rispettivi antecedenti, nell'interpretazione di Max Muller[3] che scorge in Aditi quel concetto di « infinito » che secondo la concezione generale dell'autore è l'oggetto dell'appercezione religiosa, ed in quella di Roth[4] che presenta Aditi come la « Luce celeste nelle sua eternità », « seno degli Aditya » che

[1] Colinet, *Transactions of the ninth international congress of or.* I, p. 396, cit. da Hillebrandt II, p. 95, che ritiene trattarsi di casuale analogia e non di connessione storica.

[2] *Op. cit.* 2, p. 204.

[3] ZDMG, VI, 68.

[4] *Vedic Hymnus*, I, SBE, XXXII, Oxford 1891 pp. 241 sgg.

magia: Varuṇa è il sovrano che colpisce con la magia (*maya*) dell'Asura, e precisamente con i lacci (*pacah*)[1]. Esaminiamo questa vicenda del peccato, della punizione, della penitenza e della riparazione dal punto di vista del *támas*, e cerchiamo di vederne il rapporto con Aditi. Allo scopo ci serviamo degli inni penitenziali vedici più significativi al proposito. RV, I, 24, 1:

« Di che dio ora, di quale tra gli immortali pensiamo il bel nome? Chi noi alla grande Aditi di nuovo darà perchè io possa il padre vedere e la madre? »

2. « Del dio Agni, primo tra gli immortali, noi pensiamo il bel nome. Egli noi alla grande Aditi di nuovo darà perchè io possa il padre vedere e la madre. »

3. « O dio Savitàr, a te signore dei beni preziosi, che sempre proteggi, ricorriamo per la nostra parte... »

7. « Nello spazio senza suolo il re Varuṇa dal puro intendimento sostiene diritta la cima dell'albero. All'ingiù sceso, in alto è il loro suolo: i raggi sian posti fra noi. »

8. « Infatti il re Varuṇa vasta al sole ha fatto la strada, perchè la percorra. Al senza-piedi fece due piedi perchè vi si sostenga. Egli è colui che bandisce chiunque trafigga il cuore. »

9. « Cento, o re, sono i tuoi farmachi, mille. Ampia, profonda sia la tua benevolenza. Caccia via la distruzione lontano. Ogni colpa commessa sciogli da noi. »

10. « Quegli orsi che, in alto collocati, di notte si vedono, sono andati di giorno in qualche luogo. Ingannabili sono le leggi di Varuṇa. Risplendendo la luna di notte va. »

11. « Per questo a te vengo con la preghiera (*bràhman*) onorandoti; questo domanda il sacrificatore, con le sue offerte: non incollerito, o Varuṇa, qui sii. O ampiamente celebrato, non rubarci la vita. »

12. « Ciò di notte, ciò di giorno a me hanno detto, ciò consi-

1 Dumézil, *Ouranos-Varuṇa*, Paris 1934, pp. 49, sgg. Dai lacci Varuṇa sembra trarre il nome stesso secondo la nuova etimologia da rd. *uer: scr. varatra, « corda », lett. weru, « infilare », russo verenica, « filo interrotto », v. Walde Pokorni I (1930), p. 263, anzichè da var-vṛnoti, « coprire » risalente però ad una stessa rd. *uer che esplica quel significato: v. Eliade, *Le dieu lieur et el symbolisme des noeuds* in R.H.R., 1947-48, pp. 9, bibl. in n. 3.

dera questa mia volontà dentro al cuore: colui che invocò Sunahsepa legato, quel re Varuṇa noi sciolga. »

13. « Sunahsepa infatti legato, avvinto ai tre pedali d'albero, invocò l'Aditya. Lui il re Varuṇa lasci libero; il conoscitore, l'infallible sciolga i legami. »

14. « Deprechiamo la tua collera, o Varuṇa con inchini, con sacrifici, con offerte, o re, da noi sciogli la colpa commessa. »

15. « Il legame di sopra, o Varuṇa, e quello di sotto e il mediano sciogli da noi. E che noi, o Aditya, nella tua legge incolpevoli possiamo essere per Aditi. »

L'inno si apre con l'auspicare il passaggio da uno stato ad un altro: la condizione desiderata consiste nell'« essere in Aditi », e precisamente nell'esserci « di nuovo », ciò che attesta la possibilità di non esserlo dopo esserci stati: se tale possibilità ricorra periodicamente non risulta dal testo in sè e per sè; lo stato auspicato comporta il « vedere il padre e la madre » (Cielo e Terra?) e si ottiene mediante il pensare il bel nome di una divinità ». Il v. 2 attesta che è stato pensato il « bel nome di Agni » primo tra gli immortali e che Agni pone di nuovo l'implorante nello stato voluto. Ma la principale divinità invocata è qui Varuṇa, l'arbitro assoluto che deciderà dell'essere o del non essere in Aditi, allo stesso modo in cui fu giudice della stessa alternativa che si pose a Sunahsepa ricordato nei vv. 12-13 ed il cui intero mito è narrato in Ait. Bṛhm., VII, 13 sgg. Il verso 9 accenna alla sua vastissima capacità magico-terapeutica[1]: re e mago, Varuṇa ha colpito magicamente il peccatore con un « grande avvolgimento » (« il legame di sopra, o Varuṇa e quello di sotto e il mediano, disciogli da noi »), ma in quanto grande guaritore lo si implora di allontanare Nirṛti e disciogliere la colpa, anzi « ogni colpa commessa ». Come si vede, colpa e punizione costituiscono un tutto unico che avvolge il peccatore nella sua rete secondo la stessa identità dichiarata nei vv. 13-14. Riepilogando, abbiamo dunque il versare dell'implorante in « condizione legata » concepita come « essere al di fuori di Aditi » preda

1 Hillebrandt II, p. 19, n. 3 si serve tra gli altri di questo verso per dimostrare il legame tra Varuṇa e l'acqua.

dei « lacci di Varuṇa » che si dichiarano identici alla colpa commessa e che possono essere allontanati dalla stessa divinità. Che tale condizione sia caratterizzata dall'oscurità non è detto esplicitamente nell'inno; ma il primo verso rivela questa caratteristica con grande eloquenza, seppure indirettamente allorchè definisce lo stato auspicato come *condizione di assoluta « visibilità »*; questa « visibilità dell'essere » come condizione da conseguire definisce implicitamente quella da superare come « invisibilità » e « cecità », oscurità assoluta di uomo e cosmo. In altri inni il carattere luminoso della libertà dai lacci di Varuṇa e correlativamente la struttura notturna dei lacci stessi sono dichiarati con perfetta evidenza. RV, II, 27, 10: « Tu sei re, o Varuṇa, di tutti quanti sono dei mortali, o *àsura*. Dacci cento autunni da vedere: che noi raggiungiamo età prospere, antiche. » 11. « Nè a destra io distinguo, nè a sinistra, nè davanti, nè a tergo, o Aditya. Sia nella mia ingenuità che nella mia accortezza, o buoni, io possa, da voi condotto, raggiungere la luce che non ha pericoli. » 14. « O Aditi, Mitra e Varuṇa, siate benigni se abbiamo commesso verso di voi qualche peccato. Che io possa raggiungere, o Indra, la vostra luce che non ha pericolo; non ci incolgano le lunghe tenebre. » 16. « I vostri poteri magici contro l'insidiatore, o degni di sacrificio, i lacci, o Aditya, aperti contro il furfante, che io li sorpassi, come col carro un conducente di cavallo. Illesi possiamo noi essere sotto la vostra ampia protezione ». L'inno nel suo insieme celebra la grande potenza dei figli di Aditi, i grandi Aditya, « ingannabili », « con i molti occhi » (v. 3), « sostenitori di ciò che si muove e di ciò che sta fermo », « guardiani di tutto il mondo » (v. 4). Con il v. 10 si proclama l'assoluta sovranità di Varuṇa, primo degli Aditya, « re degli dei e dei mortali ». Al v. 11 assistiamo all'angosciosa rivelazione dell'officiante « Nè a destra io distinguo nè a sinistra nè davanti nè a tergo ». Non è una dichiarazione dell'impossibilità di seguire la buona via senza l'aiuto divino, ma la rivelazione di quel particolare « stato di cecità ed invisibilità che abbiamo riscontrato in RV, I, 24 e che si realizza in occasione di una violazione delle norme dello Ṛtá di cui sono ingannabili custodi gli Aditya e primo fra tutti Varuṇa. « Oscurità » e « stato legato » si profilano dunque omogenei, in nesso organico, tanto che il verso si conclude con l'esplicita invocazione

agli Aditya a che si possa raggiungere la « luce che non ha pericoli ». Al v. 14 la stessa invocazione è rivolta ai figli di Aditi, ma precedentemente si è detto che la condizione opposta a quella desiderata si è realizzata con il peccato, sia pure involontario. Il v. 16 contiene l'invocazione risolutiva dell'inno: il cantore dice, evidentemente « pro bono omine » che la magia degli Aditya, tutta racchiusa nei loro « lacci » è unicamente rivolta contro i malvagi, e che quindi l'implorante la sorpasserà facilmente. Abbiamo dunque una condizione ancora da raggiungere caratterizzata dalla luce « vasta » (*uru*) e « che non ha pericoli » (*abhaya*), per conseguire la quale è necessario superare la magia delle divinità sovrane rivolta contro chi è in stato di peccato; questi perciò stesso è minacciato da « lunghe tenebre » esattamente come l'implorante di RV, II, 28, 7 che, ove Varuṇa non allontanasse le sue « armi », « andrebbe in bando alla luce ». Possiamo dunque dire che l'operare della magia delle divinità sovrane contro il trasgressore dello Ṛtà realizza secondo i testi esaminati uno « stato oscuro del mondo e di cecità dell'uomo » dal quale in seguito alla riparazione penitenziale si passa ad uno « stato di visibilità e chiarezza assolute ». Questa polarità si rivela all'interno stesso di una grande cerimonia catartica, l'Avabṛtha, l'immersione rituale con cui nei preliminari dell'Agniṣṭoma si conclude la *diksa* dell'offerente. Come risulta da Apastamba, XIII, 19, che contiene una descrizione dell'Avabṛtha, nel corso di questa cerimonia si recitano versi del Ṛg-veda tratti soprattutto dagli inni penitenziali che abbiamo esaminato. Al momento di gettare nel fosso la pelle nera dedicata a Varuṇa deve essere recitato RV, I, 24, 14. « Deprechiamo la tua collera... con inchini... »; quando gli offerenti vanno dalla vedi verso il bagno devono recitare il v. 8 dello stesso inno: « Larga fece il re Varuṇa la strada al sole... »; al momento in cui l'offerente e sua moglie sciolgono l'uno il suo laccio l'altra la sua fascia, dicono: « Disciolto è il laccio di Varuṇa »; ad immersione compiuta essi indossano nuovi vestiti, quindi onorano il sole con la formula: « Fuori dell'oscurità noi riguardiamo la luce suprema »; e tornando, senza guardarsi, recitano che è in RV, VIII, 48, 3: « Bevemmo il Soma, divenimmo immortali, arrivammo alla luce, trovammo gli dei. Che ci può fare ora l'inimicizia, che la malvagità del mortale, o immortale? » Sia i movimenti rituali propria-

mente detti, sia i versi rigvedici scelti per la cerimonia dimostrano come questa sia costruita come un complesso passaggio simbolico tenebre-luce: allontanamento di realtà oscure figurate simbolicamente nella pelle nera, rappresentazione simbolica della strada luminosa del sole, e finalmente la grande dichiarazione conclusiva, ultimata, tratta da RV, VIII, 48, secondo la quale l'offerente, dopo tutta la severissima disciplina della *diksa* conclusasi con l'avabṛtha, ha raggiunto la condizione di assoluta chiarezza ed il mondo si è reso assolutamente visibile, divino. Tenebre e luce, *támas* e *iyotih* sono dunque i termini entro i quali oscilla la grande vicenda magico-religiosa della trasgressione dello Ṛtà, della punizione esercitata magicamente dalle divinità sovrane ed infine della riparazione. Questa polarità è stata spiegata da Hillebrandt sulla base della stessa interpretazione data del mito della prigionia e liberazione di Uṣas[1]. La sicurezza con cui l'autore riporta in poche righe questo ordine di documenti alla stessa interpretazione proposta per quel mito è stupefacente: « Dapprima vedemmo dedicati a Varuṇa gli animali neri, a Mitra quelli chiari; non si può non riconoscere che anche i lacci di Varuṇa sono pensati in opposizione a *iyotih*, a luce ed immortalità, e che l'essere liberati da *támas* sta in stretta connessione con il liberarsi da essi. Se ci ricordiamo che l'Agniṣṭoma annuale deve essere considerato come un sacrificio di introduzione della primavera, allora risulta che questa opposizione in cui vengono posti i lacci di Varuṇa con *suvar*, *iyotih*, riposa su una base naturistica ». L'unica preoccupazione di Hillebrandt sta nel dimostrare che il gettare nell'acqua i lacci di Varuṇa rappresentati materialmente nel corso dell'avabṛtha, non significa che la nozione del *támas* sia nata dalla « stagione delle pioggie », poichè allo studioso preme di tener fermo il punto dell'origine « settentrionale » del mito: ed allora in nota cita analoghi riti di « espulsione » riferentisi a civiltà che mai hanno conosciuto una stagione delle pioggie[2]. Ciò che così affrettatamente si vuole riportare nei termini di un'interpretazione naturistica geograficamente determinata[3] sta invece a rivelare l'assoluta incapa-

1 *Ved. Myth.*², II, p. 26.

1 *Loc. cit.* n. 2.

3 Che ripete sostanzialmente la tesi di Neisser su Aditi in WB, s.v.

cità ermeneutica di tale interpretazione. Hillebrandt, che ha già costruito una teoria sull'opposizione *támas-iyotih* in relazione alla prigionia e liberazione di Uṣas, una volta « riscontrata », e non più che riscontrata la stessa opposizione in sede di teoria e di prassi del peccato e della riparazione, automaticamente la riconduce alla stessa base ermeneutica. Ora, anche prescindendo dal semplicismo con cui qui si procede, non si capisce in che modo una base così fortemente naturistica come il manifestarsi della primavera allo sciogliersi dell'inverno, e pergiunta lontana ormai nel tempo, possa operare in una vicenda dichiaratamente extranaturale quale è quella costituita dalla polarità stato di peccato-salvezza dal peccato. Si potrà replicare: nel nostro linguaggio religioso proposizioni come « tenebre del peccato » e « luce della salvezza » ricorrono continuamente, anche qui quindi i fatti naturali del giorno e della notte hanno fornito le immagini per rappresentare fatti d'ordine psicologico e morale. A questo modo di ragionare si può anche obiettare che proprio il nostro linguaggio religioso dovrebbe essere tolto ad oggetto di problema per renderci ragione dell'uso di figure apparentemente tratte dall'ordine fisico in relazione a situazioni dell'ordine spirituale[1]. Il nostro parere è

[1] In realtà a guardare addentro il *nostro* linguaggio religioso, troveremo che nè il giorno nè la luce fisici hanno molto a che vedere con la « luce » dell'anima umana nello stato di grazia, nè con la luce della grazia perfetta per le anime dei Beati, nè tanto meno con la luce divina: « Era la luce *vera* che illumina ogni uomo, che veniva nel mondo! » Giov. I, 9. Con questa solenne proclamazione l'Evangelista ribadiva chiaramente il senso della distinzione tra la luce fisica e la luce che costituisce la struttura stessa dell'Essere e della Grazia, l'oggetto della speranza dell'uomo, il termine ultimo della nostra esistenza e di tutta l'economia della salvezza. Tale distinzione è radicale nei sistemi religiosi gnostici e giunge nella gnosi mandea a costituire l'asse stesso della cosmologia e della teologia: il cosmo è interamente svalutato, dalla terra all'ultima sfera planetaria, come un errore del demiurgo Ptahil che nel crearlo ha abdicato alla sua posizione di Uthra, ed ha determinato una situazione aberrante per cui si renderà necessario il descensus in questo mondo dell'Uthra Hibil-Ziwa. Nel quadro di questa negazione del cosmo la luce astronomica è maledetta come contraffazione della luce aionica ed il sole stesso è degradato a realtà malvagia e demoniaca (*Ginza*, pp. 25, 28, 43, 46 Lidzbarski, Berlin 1925), secondo la logica della gnosi (Plotino era costretto a difendere il carattere divino della struttura emanatistica del cosmo anche a proposito del sole (*Enn.* II, 9, 4-5). Ma anche prescindendo dalle situazioni religiose di tipo gnostico nelle quali diventa « cattivo e malvagio » non solamente ciò « che

che la polarità *támas-jyotih* non sia una metafora, ma costituisca la forma della polarità stato di peccato-stato di grazia allo stesso modo in cui costituisce la forma, come abbiamo visto, della polarità *támas*-uṣāsānaktā. In altri termini il *támas* si pone nello stato di peccato con la stessa realtà con cui si pone nel detenere Uṣas nella caverna compromettendo con ciò la vicenda sororale giorno-notte secondo lo Ṛtà. Questo è l'operare del *támas* in occasione del peccato vedico che con le sue caratteristiche storiche particolari rientra nel tipo generale del « peccato arcaico ». Di questa distinzione tra peccato secondo la nostra concezione e « peccato arcaico » noi abbiamo una prima ragione nell'essere quest'ultimo autonomo da ogni carattere di consapevolezza e volontarietà[1]. Ma l'esame della struttura del peccato vedico conduce ad una caratterizzazione che va più in là di questo semplice tratto: come abbiamo già accennato questo si esplica con modalità che lo omologano ad altri ordini di fatti o di situazioni tra le quali emergono soprattutto l'essere oggetto di fatture e sortilegi, o l'aver commesso errori nel corso delle cerimonie sacrificali.

AV, VI, 114, 1: « Quello, o dei, ch'è atto a fare incollerire gli dei noi « dei » abbiamo fatto: da questo, o voi Aditya liberateci mercè l'ordine dell'Ordine universale ». 2. « Mercè l'ordine dell'Ordine universale, o Aditya dagli errori del sacrificio, qui liberateci, se, o voi attirati dal sacrificio, noi, pur volenterosi di fare il sacrificio, non l'abbiamo potuto fare ». Coloro che invocano sono i brahmani, gli « dei » del v. 1; essi si rivolgono agli Aditya per essere « liberati » dagli errori involontariamente commessi nel corso del sacrificio. L'errore rituale è trattato allo stesso modo del peccato-punizione: da esso ci si deve « liberare » e da questa formula traspare il suo carattere « avvolgente » esattamente come i « lacci » espressione del male-peccato. Ma v'è di più:

nella situazione mitologica si opponeva all'uomo soltanto come qualcosa di duro e non-umano » (Kerènyi, « *Immagine, figura e archetipo* » in *Miti e Misteri*, Torino 1951, p. 278) ma tutto il cosmo, possiamo dire che la luce del mattino fisico, astronomico, impegna interiormente l'uomo ad esserle presente solo nella misura in cui attraverso di essa si rende trasparente qualcosa che non appartiene al piano fisico o storico ma a un ordine metafisico.

[1] R. Pettazzoni, *Confessione* I, pp. 47 sgg.

esattamente come i lacci sono una realtà che appartiene alle divinità sovrane (Varuṇa, gli Aditya) ed alle divinità della morte (Nirṛti, Yama, Mṛtyu) anche gli errori che disarticolano e « legano » l'organismo rituale sono attribuiti alle stesse divinità: a Varuṇa appartiene il « malsacrificato », Sat. Brhm. IV, 5, 1, 6; Maitr. Saṃh. IV, 8, 6 (114; 6); Taitt. Saṃh. VI, 6, 7, 4; Nirṛti provoca l'errore sacrificale: « Gli stregoni, Nirṛti, i demoni annientino con l'errore l'opera esatta di lui », AV, VII, 70, 2, (nel corso di un sortilegio volto a distruggere il rito di un nemico). Sul piano delle fatture e dei sortilegi la vittima versa nella stessa « condizione legata » che travaglia il trasgressore colto dalla magia asurica del Sovrano terribile; infine sul piano delle « fatture cosmiche » si determina la stessa paralisi provocata dai lacci: AV, XIII, 66. Ed in questo ordine di fatti si rinnova la polarità *támas-jyotih*: « Come il sole si libera dalla tenebra... Così io ogni maleficio fatto da fattucchiere... abbandono » AV, X, 1, 32; « Scossi dal Varana[1] i miei rivali... sono andati nello spazio senza luce: vadano essi nella tenebra più fonda » AV, X, 9. Riepilogando abbiamo dunque degli ordini di fatti omogenei: peccato, errori rituali, fatture e sortilegi, sortilegi cosmici sono realtà che s'inquadrano in un'unica fenomenologia: la trasgressione dello Rtà che realizza la caduta in una condizione « oscura » e « legata », dell'uomo e del cosmo. A completare il quadro del complesso vedico « oscurità-lacci » si deve tener presente come la stessa condizione si verifichi in occasione della morte. L'epifania di Yama nell'orizzonte vedico è carica di oscurità e di angoscia, e presenta caratteristiche che possono illuminare l'intero problema della forma *támas-jyotih* con cui si presenta la polarità Ṛtà-non Ṛtà. In RV, X, 14, uno dei pochi inni funerari del Ṛg-veda, l'atmosfera « oscura » che si è realizzata in occasione della morte di un membro della tribù è rivelata dal v. 12 nello stesso modo con cui è rivelata, in occasione dello stato di peccato, da RV, I, 24, 11: « I due cani

[1] Varana è propriamente « difesa »; amuleto fatto con il legno dello stesso nome, scelto secondo i commentatori indiani proprio perchè il nome era messo in relazione con la rd. vṛ, che ha il significato di « respingere ». Ma qui ha anche un significato decisamente aggressivo.

dal largo naso, che si pascono dell'altrui spirito vitale, bruni messaggeri di Yama, s'aggirano tra gli uomini. Qui essi restituiscano a noi il nostro fortunato spirito vitale, affinchè vediamo il sole ». Abbiamo un venir meno del rapporto uomo-mondo come rapporto di assoluta visibilità in conseguenza della presenza di realtà infere, i due cani di Yama. L'atmosfera angosciosa si rivela interamente nella tensione drammatica dell'inno, serrato nella successione dei suoi versi, rivolti rispettivamente al morto perchè raggiunga le sue sedi, ai demoni perchè non gl'impediscano il viaggio, a Yama perchè lo accolga. Infine l'agghiacciante rivelazione ai vivi: « I due cani... si aggirano tra gli uomini... ». In questa atmosfera il sole è invisibile laddove uomo e mondo versano in condizione oscura, in *támas*. Nello stesso verso però si allude con chiarezza ad una modalità strettamente psichica di tale condizione rispetto all'uomo: *in seguito all'evento mortale questi si trova ad essere privo del suo asu*, di cui si sono impadroniti i due cani di Yama; ma ciò non significa che essi siano morti, cioè l'assenza dell'*asu* non è identificabile con lo stato di morte. La nozione di *asu*, correntemente tradotto « spirito vitale » sembra essere più vicino al nostro « anima » di quanto non sia *jîva*. Nel Ṛg-veda e nell'Atharva-veda *jîva* significa solamente « vivo », « vivente » e non raggiunge mai il senso che assume nelle scritture vediche posteriori di « persona », « io » ecc. Più che sostantivo *jîva* è aggettivo, opposto all'aggettivo *mṛta*, « morto ». *Asu* al contrario sembra autonomo più di *jîva* dal corpo fisico, *sarîra*. Se alcuni inni accennano a ricostituirsi post-mortem del nuovo *sarîra* nelle sue parti fondamentali nel regno di Yama (RV. X, 14, 8; AV, XVIII, 2, 44; AV, XVIII, 26), non perciò *jîva* può essere pensato senza *sarîra*, laddove *asu, che è il primo a lasciare il corpo con la morte, può abbandonarlo anche in vita*, come si rileva da RV, X, 14, 12. Questa caratteristica dell'*asu* individuale si rivela analoga alle rappresentazioni genericamente arcaiche sull'« anima », come arcaico è il suo valore semantico originario secondo l'etimologia di H. Güntert[1], accolta da Dandekar[2], da rd. **ṇsu* (per sviluppo

1 *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle 1923, p. 102.
2 *Der vedische Mensch*, Heidelberg 1938, p. 25.

ṇ > a davanti a consonante, contro la vecchia etimologia da rd. *as, « essere »; con questa etimologia *asu* viene a riallacciarsi all'ordine di rappresentazioni dell'anima come « soffio », scr. *aniti*, « respirare »; *anila*, « vento »; gr. ἄνεμος, id. ed infine lat. anima/animus, (dalla stessa rd. **ṇsu* per sviluppo ṇ > an davanti a vocale). La possibilità di sottrarre l'*asu* individuale è designata con il particolare aggettivo *asutṛp*, « ladri di *asu* » che nel nostro caso è attribuito ai due cani di Yama. Tale relazione posta da RV, X, 14, 12 illumina anche il problematico riferimento di RV, I, 113, 16: « Sorgete!, lo spirito vitale è venuto a noi. Se n'è andata la tenebra; la luce viene. Ha sgombrato la via al sole perchè venga. Siamo arrivati al momento in cui gli uomini prolungano la vita ». Lo « spirito vitale » che è tornato all'uomo con l'epifania di Uṣas è evidentemente l'*asu* individuale. Ed ancora una volta l'« essere provvisti di *asu* » si dichiara autonomo dall'« essere *jîva* »; nello stesso RV, I, 113, al v. 8 si dice infatti che Uṣas « risolleva colui che è vivo (*jîva*) » ma non « colui che è morto (*mṛta*) »: lo stato di morte è irraggiungibile dall'epifania di Uṣas, ma tale stato di morte non si esaurisce nel solo « essere sprovvisti di *asu* », anzi coloro che sono « morti » hanno nel nuovo ricostituito organismo (RV, X, 14, 8; AV, II, 24; 26) il loro nuovo *asu*: « Essi che hanno raggiunto il nuovo *asu* » RV, X, 15, 1; *l'epifania di Uṣas è suscettiva di operare in coloro che sono jîva, e che pur essendo tali possono mancare in occasioni determinate dal proprio asu*: nella notte, come risulterebbe da RV, I, 113, 16 e senza dubbio di fronte alla morte di un membro della tribù come risulta dal nostro inno funerario. La relazione tenebre-assenza di *asu* è evidentissima, sia pure indirettamente in RV, X, 182, 3 nel quale si asserisce che nella misura in cui il brahmano sottrae *asu* al Paṇi contro il quale è impegnato in agone magico *aumenta la sua luce* (*jyotih*) *interiore*. A quello che potremmo chiamare « trattamento ontologico *asuico* » partecipano quindi anche le categorie demoniche, e se pensiamo che il circolo delle grandi divinità vediche, gli *asura*, è definito lessicamente in quanto i suoi membri sono coloro che beneficiano in sommo grado dell'ontologia *asuica* (*asu* + suff. possessivo *-ra*, come *srîra-*, *dhî-ra*), non possiamo fare a meno di concludere che il concetto vedico di *asu* sia non pure da tener distinto dai concetti di

« vivo » o da quello *nostro* di « anima », ma che sia da rinviare provvisoriamente nell'ambito delle esperienze e delle rappresentazioni magiche dell'« anima »[1]. La sottrazione dell'*asu* di cui parla RV, X, 14 denuncia che lo stato di morte di un membro della tribù vedica opera « psichicamente » sui sopravvissuti nel senso che il loro « tenore psicologico » si abbassa fino ad una vera e propria caduta nella direzione dell'inconscio: l'oscurarsi della realtà (stato di invisibilità del sole) si comprende dentro questo « coefficiente psichico » presente nel dramma vedico della morte. Noi dobbiamo in certa misura attribuire all'uomo vedico quell'interna differenziazione dell'« essere coscienti » che la psicologia etnologica ha riscontrato nelle civiltà primitive. Tale gradazione comporta da parte dell'uomo modi differenziati di « essere presenti alla realtà » e correlativamente assegna alla realtà modi differenziati di « essere reale ». E. de Martino nella sua ricostruzione del « dramma esistenziale magico », come termine per indicare in blocco i modi di realtà diversi da quello in cui ordinariamente viviamo, ha assunto in via provvisoria la voce africana « *ngwel* »[2]. A titolo ancor più provvisorio noi possiamo indicare con il nome « *ngwel* » quel piano *vedico* della realtà sul cui piano è necessario riportare il verificarsi delle esperienze di fatture, sortilegi, errori rituali ed infine della stessa esperienza dello stato di peccato, auspicando che uno studio storico-semantico del vocabolario religioso vedico ci possa eventualmente fornire i termini vedici con cui si indicavano tali modalità eccezionali del senso di realtà. Per ciò che riguarda la fattura questa presenta com'è noto la morfologia fondamentale di operazioni analoghe nelle civiltà primitive[3]; il problema della « realtà »

1 Tale orientamento è deciso nell'unico studio che sia stato fatto sulla concezione vedica dell'uomo come organismo psico-fisico, Dandekar, *op. cit.* pp. 25 sgg. nel quale la trattazione dei concetti di *asu*, *asutṛp*, *asura*, è condotta come dimostrazione della presenza nei Veda della generale rappresentazione arcaica del m a n a .

2 De Martino, *Il mondo magico*, Torino, 1948, p. 166 sgg.

3 W. Caland, *Altindisches Zauberritual*, Amsterdam 1900, pp. 36 sgg.; v. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris 1903, pp. 87 sgg.; G. M. Bolling, *Charms and amulets (Vedic)*, in E.R.E. III (1910) pp. 468 sgg.: a A. Macdonell, *Magic (Vedic)*, in E.R.E. VIII (1915) pp. 311 sgg.

dei suoi effetti si risolve con il risolvere il più vasto problema della « realtà dei poteri magici in generale ». Non entrando in merito al problema di una teoria generale della magia, si deve tener fermo che le operazioni magiche si attuano su un piano di realtà anzi su piani di realtà diversi dal nostro, ai quali è da assegnare senz'altro anche lo svolgersi della fattura vedica: è proprio il nesso strettissimo che si riscontra nei Veda tra « stato di peccato » e « stato di fattura »[1] che ci costringe a postulare lo stesso piano *ngwel* come modo di realtà con cui si attua il dramma del peccato e della riparazione. Il dramma del trasgressore dello Ṛtà ha inizio con una caduta nella direzione dell'inconscio nel corso della quale si realizza uno stato di coscienza « crepuscolare » sperimentata come mancanza di *asu*: in questa condizione di coscienza si istituiscono modalità *ngwel* di esperienza del reale entro le quali si verificano sia la presenza in *ngwel* di Varuṇa « sia l'operare in *ngwel* » dei lacci della sua magia, esattamente come in occasione della morte la presenza dei due cani di Yama è sentita in *ngwel*. Tenendo conto dei concetti di « coscienza crepuscolare » e di « piani *ngwel* del reale » è chiaro che la semplice interpretazione dei lacci come « figurazione mitica di malattia e morte » si rivela parziale: tale interpretazione oblitera la « costante psichica » che accompagna l'esperienza vedica di malattia e morte. Siamo di fronte ad interpretazioni costruite senza tener presente che la vita magico-religiosa può addirittura implicare modi di realtà e di coscienza diversi dal nostro. La stessa incertezza nell'assegnare i « lacci » a questa o quella malattia vera e propria dovrebbe essere motivo di riflessione: è proprio quella « costante psichica » che ci impedisce di ridurre lo « stato legato » vedico a questa o quella voce del nostro dossier patologico. Abbiamo detto che con il peccato si verifica una « caduta del mondo nella direzione delle origini »,

[1] La « condizione legata » che abbiamo visto caratterizzare sia lo stato in cui versa il peccatore sia quello in cui versa chi è vittima di una fattura dipende in ambedue i casi dalla magia: il peccatore è vittima della magia suprema di Varuṇa, il mago (*mayin*) celeste che è quasi il modello metafisico dei maghi terreni operatori di fatture e sortilegi che avvincono negli stessi lacci le loro vittime. È da notare che il termine per indicare sortilegio è in diverse lingue lo stesso termine che esprime l'azione del legare: turco bag, baj, boj, lat. fascinum, ligare, scr. yukti, v. Eliade, *op. cit.* pp. 20 sgg.

vale a dire che uomo e mondo calano nel caos entro il quale non esiste forma: *támas* è la modalità oscura con cui gli Indiani vedici sperimentavano questo regime esistenziale; il ritorno dal cosmo al caos era la conseguenza diretta della rottura delle norme del cosmo; il passaggio dal caos al cosmo era il compito che necessariamente si imponeva in queste condizioni. Riepilogando il quadro vedico della vicenda peccato-riparazione ci si presenta in questi momenti fondamentali: la realtà in *ngwel* del male-peccato è soggetto alla configurazione mitica dei « lacci »; « sciogliere i lacci », « sciogliere la colpa » sono formule usabili liberamente, giacchè la realtà avvolgente è unica, il peccato-punizione. Questa fenomenologia vedica del male-peccato, che comprende oltre determinate prassi riparatrici anche la figura di un dio sovrano a cui è riserbato il supremo esercizio della sanzione, si svolge sotto il segno dell'oscurità, del *támas*. Ma il senso vedico del *támas* va inteso, come ora comprendiamo, *non come oscurità «empirica» che si manifesta in un orizzonte «dato», ma come oscurità di una coscienza che ha smarrito l'orizzonte e che cade nella direzione dell'inconscio*: il *támas* che in quanto « virtualità caotica della notte » minaccia lo Ṛtà della coppia sororale Uṣāsānaktā, in quanto « virtualità della coscienza » minaccia l'organizzazione di questa secondo Ṛtà, cioè lo « Ṛtà della coscienza ». Quando la prassi rituale realizza l'agognato scioglimento dei lacci, il peccatore vedico passa nella « luce che non ha pericoli » e si schiude in tal modo una direzione nel senso tenebre-luce uguale a quella delle narrazioni cosmogoniche. *Le cerimonie penitenziali vediche vanno comprese nel quadro del complesso istituzionale della dialettica arcaica caos-cosmo, come ripetizione dell'unico evento conosciuto dalla dialettica arcaica, il passaggio caos-cosmo, la cosmogonia, l'origine*. Il passaggio tenebre-luce, *támas-jyotih* delle cerimonie penitenziali vediche nonchè riposare sulla base naturistica, storica dell'oscuro inverno settentrionale come vuole Hillebrandt, rivela invece organicamente che la dinamica esistenziale del peccato e della salvezza ripeta sul piano antropologico l'archetipo cosmologico fondamentale del paesaggio caos-cosmo. La violazione delle norme ripone il cosmo ed il suo ordine nella direzione del caos; alla catastrofe dell'ordine del cosmo è connesso inevitabilmente quella dell'ordine della coscienza: uomo e mondo vanno

incontro al caos delle origini, anteriore alla fondazione dei rapporti; il cosmo della coscienza si disarticola e scende nella notte dell'inconscio, nel *támas* pre-gonico, anteriore ad ogni luce fondata e ad ogni norma istituita: Varuṇa, il sovrano taciturno che colpisce in silenzio con la magia ha scagliato il laccio che consegna l'uomo all'angoscia; il mondo scopre in *ngwel* il suo aspetto di non essere; la sua base pre-gonica, da virtuale diventa attuale. A questa omogeneità di struttura tra violazione dell'ordine e regresso alle origini corrisponde necessariamente una omogeneità di struttura tra prassi catartico-penitenziale e cosmogonia, per cui quella è costituita come un passaggio *támas-jyotih*. Da questo punto di vista una determinata malattia documentata dalle scritture vediche come conseguenza del peccato non corrisponde necessariamente ad una malattia nel nostro senso della espressione: più che « conseguenza del peccato » sarebbe giusto dire « manifestazione della rottura dello Ṛtà »; essa non si limita a presentarsi esclusivamente come una disfunzione organica ma rivela alla coscienza vedica l'operare di una realtà insorta in seguito alla rottura dello Ṛtà, rivela un « venir meno » sul piano cosmologico a cui fa seguito con la guarigione una rifondazione dell'ordine cosmologico, una ripetizione della nascita primordiale dell'essere. La nota attribuzione a « cause mistiche » delle realtà obiettive di malattia e guarigione rivela ai nostri occhi, non la « mentalità magica », ma che malattia e guarigione nel mondo arcaico sono « interne alla coscienza » e che quindi partecipano al problema fondamentale della coscienza, la dialettica caos-cosmo con il suo evento di sempre, la cosmogonia. Il problema stesso dell'energia terapeutica dell'acqua va posto tenendo conto a priori del « coefficiente di coscienza » che accompagna costantemente il dossier patologico arcaico; l'efficacia dell'acqua risiede tutta nella sua *valenza simbolica di « origine »*, utilizzata continuamente nelle immersioni ed abluzioni rituali appunto a realizzare simbolicamente quella « condizione delle origini » necessaria alla ri-fondazione dell'uomo, della collettività, del cosmo. Ma tale efficacia si può esercitare unicamente sulla coscienza impegnata nella problematica arcaica caos-cosmo: solo nella misura in cui questa o quella malattia comporta e rivela quella problematica può essere soggetta al trattamento

terapeutico dell'acqua, mancante dal punto di vista naturistico-obbiettivo di qualsiasi possiblità guaritrice, ma pregnante dal punto di vista della dialettica arcaica, dell'energia terapeutica derivatale dalla sua valenza simbolica. Ora il rapporto tra *támas* e « stato legato » come nesso psichico, risolve sia pure indirettamente il problema del rapporto tra luce e libertà in Aditi: tale rapporto non è un passaggio storico dall'uno all'altro dei due termini, ma nesso interno ed organico dei due termini, che costituisce l'essenza indivisibile della figura divina. Come abbiamo già visto, Hillebrandt riconduce l'intera morfologia di Aditi alla sua struttura luminosa originaria; le caratteristiche fondamentali di questa luminosità, *uru* (« vasta ») e *abhava* (« senza pericolo ») avrebbero esplicato successivamente il senso di « libertà (Ungebundenheit) da « pena » (Not) e da « angustie » (Enge). « Pena » e « angustie » sono i concetti che Hillebrandt usa per qualificare negativamente questa libertà di Aditi, essi dovrebbero quindi riferirsi alla condizione opposta a quella costituita dall'« essere in Aditi », e che noi abbiamo già esaminato. Ma abbiamo visto che lo stato vedico di prigionia, l'essere preda dei lacci, non si presenta in modo generico, ma come vera e propria caduta nella direzione dell'inconscio: ora misurando i concetti di Hillebrandt con le condizioni che abbiamo esaminato, non possiamo non rilevarne l'assoluta inadeguatezza, e con la loro inadeguatezza, quella del concetto stesso di « libertà » usato solitamente per definire Aditi, che da quei concetti è qualificata negativamente. Come « psichica » è la prigionia di chi è preda dei lacci, « psichica » è la libertà ottenuta da « chi è in Aditi ». Come *támas* è la modalità di coscienza che si istituisce quando, in seguito alla rottura dell'Ordine del cosmo, mondo ed uomo cadono nell'oscura prigionia delle origini, Aditi è la modalità di coscienza che si istituisce chiara e visibile nello stato di libertà della coscienza stessa: Aditi *è la libertà di chi torna ad affacciarsi al mondo ed a cui il mondo torna a presentarsi in condizioni di assoluta chiarezza e visibilità; in questo senso « libertà » è lo stesso che « luce »*. Ma la « luce » che si identifica con la « libertà » si pone rispetto alla luce fisica allo stesso modo in cui *támas*, l'oscurità psichica degli Indiani vedici, si pone rispetto alla nostra oscurità fisica; abbiamo prima detto che *támas* è l' oscurità di una coscienza in

quanto questa smarrisce l'orizzonte, con le cose che presuppongono quell'orizzonte; allo stesso modo la luce fisica non è la luce di Aditi, ma la luce « psichica » di una coscienza a cui tutto torna a rendersi « chiaro », anche la notte. E correlativamente, la « libertà » che si identifica con la luce non è riducibile a nessuna delle qualificazioni che noi daremo alla « libertà »[1], ma è la « libertà magica » con cui l'uomo vedico si affaccia al suo mondo ed è la stessa « libertà magica del cosmo » con cui il cosmo emerge dalla grande fattura delle origini, per rendersi visibile all'uomo. *Mondo ed uomo affiorano insieme dall'abisso di támas per rendersi visibili in Aditi.* Aditi è la forma vedica dell'« essere già nato dell'essere », il *támas* è l'indicazione vedica del « non essere ancora nato dell'essere ». La grande definizione vedica di Uṣas, l'aurora, come « volto di Aditi » ci rivela che per gli Indiani vedici Uṣas era l'epifania dell'essere che nasce, considerato e guardato nel momento del suo nascere. Lo stato di prigionia di Uṣas, situazione mitica da cui siamo partiti a cominciare da RV, X, 108 ci si rivela quindi in tutta la sua portata cosmogonica: in quella situazione mitica gli Indiani vedici ravvisavano il loro abisso, il *támas*. Il significato cosmogonico del mito è rivelato da tutti i suoi particolari. Ricordiamo lo scenario del dialogo di RV, X 108: « Invero questa strada si perde lontanissimo nella distanza », affermano i Paṇi stupiti che Saramā abbia potuto raggiungerli. Ma dove è giunta Saramā? I Paṇi stessi dichiarano la loro posizione cosmografica: « Ai confini del cielo » (str. 5); il dialogo si svolge dunque ai confini del mondo, e dato che il luogo, secondo la predizione minacciosa di Saramā, « qui verranno gli Aṅgiras... » è lo stesso in cui si svolgerà la lotta per la liberazione dell'Aurora, tutto sarebbe chiaro, poichè è proprio il luogo dove l'Aurora dovrebbe sorgere: ai confini del cielo. L'indagine sull'ubicazione cosmica del dramma di RV, X, 108 potrebbe finire qui, in quanto si sarebbe trovato il suo mo-

[1] In questo senso la libertà « meccanica » dei Maruti, gli uragani, non ha nulla a che vedere con la libertà « psichica » di cui Aditi è figura: quindi l'assenza di un rapporto materno di Aditi con i Maruti non deve fare nessuna meraviglia, e non può costituire, come vuole Hillebrandt, un argomento a favore della seriorità del « carattere di libertà » rivestito da Aditi.

tivo chiarificatore in un fenomeno astronomico; ma lo scenario è assai più riccamente descritto in quanto lo sarebbe se vi fosse la sola asserzione dei Paṇi alla str. 5: questo comprende infatti anche l'attraversamento della Rasā, al di là della quale è situata la caverna dei Paṇi; anzi tutta la bravura di Saramā sembra che consista proprio in ciò, nell'avere attraversato le acque della Rasā, sebbene ciò comportasse una particolare angoscia (str. 1-2). Ma che cosa significa « arrivare alla Rasā »? La Rasā come « fiume mitico che circonda la terra » è definita in modo assolutamente insufficiente: come Okeanos, la Rasā « circonda » perchè è l'*Origine*, indipendentemente dal fatto che la si possa ridurre alla situazione storica di fiume « reale » (*av. Raṇha, Ἀράξες [1]). Sotto questo aspetto, la Rasā tradisce singolari omologie con il *rasa* dell'antropologia vedica, che non è linguisticamente riconducibile al nome del fiume. Su questo piano antropologico, *rasa* è l'insieme delle « umidità » organiche del corpo[2] che distribuite in otto « strade » (*aṣṭacakra*) poste circolarmente e concentricamente le une intorno alle altre, costituiscono la difesa della « cittadella del brahman » cioè il corpo stesso, v. AV, X, 2, 31[3]. Il concetto di aṣṭacakra è presente in AV, XI, 4, 22 come « ruote » con le quali si muove il Prâna. Dandekar[4] seguendo Geldner[5] e contrariamente a Whitney[6] che spiega il passo riferendolo al moto solare, pensa che si tratti del *processo di espirazione ed inspirazione* che si attua sul supporto costituito dalle otto « strade del *rasa* ».

La situazione che ci presenta il Prâna articolantesi nel « complesso del *rasa* » ci permette di assimilare la nozione anatomica di

1 Hillebrandt, *Lieder des Ṛgveda*, Göttingen-Leipzig 1913, p. 147.

2 In AV, XVIII, 2, 24, *rasa* come « umidità vitale » esposto tra *anga*, « membra » e *tanu*, « corpo », nella serie dei costituenti dell'uomo così distribuiti: *manas, asu, anga, rasa, tanu.*

3 Geldner, *Vedismus und Brahmanismus* in « *Religionsgeschichtliches Lesebuch*[2] » IX, Tübingen 1928, p. 109 che riconduce il significato del passo agli otto « liquidi » di AV, XI, 8, 29.

4 *Op. cit.* p. 19.

5 *Die religionen der Inder*, p. 168.

6 *Atharva-veda Saṃhita translated with a critical and exegetical commentary* II (« Harvard Oriental Series » VIII), Cambridge Massachussets, 1905, p. 634.

rasa con l'acqua cosmica primordiale in quanto il Prâna è assimilato al fuoco in AV, XI, 4, 26: « Come il Fanciullo delle Acque, io ti lego o Prâna, saldamente in me, alla vita ». L'identità fra Apâm garbha di AV, XI, 4, 26 e Apâm napât, che è inequivocabilmente il fuoco, Agni, consente a Dandekar[1] di stabilire la identità di natura tra « *rasa* » del corpo umano e l'acqua primordiale in quanto la caratteristica di « celare il fuoco » proprio dell'acqua cosmica primordiale si ripete nella situazione che ci presenta il Prâna (= Apâm napât = Agni) in movimento nel *rasa* antropologico. Questa assimilazione trova conferma da altre equivalenze antropologico-cosmologiche: in AV, X, 2, 31-32 si parla del cuore umano come « aureo vascello, celeste, circondato di luce », situato appunto al centro delle otto *aṣṭacakra* che abbiamo visto essere le « otto strade del *rasa* », e nel quale sta un « prodigio animato » (*yàksman âtmavàt*), conosciuto dai « conoscitori del brahman »: il cuore è quindi sede del brahman; sul piano cosmico, su cui ci riporta AV, X, 8, inno allo Skambhà, ci si presenta la stessa situazione: « Il fiore di loto dalle nove porte (*divara*) avvolto dai tre costituenti (*guṇa*): quel prodigio animato (*yàksman âtmavat*) che ivi sta, lo conoscono invero i conoscitori del Brahman » (str. 43); il « fiore di loto » è il cuore (v. Chandogya-Upanisad, VIII, 1, 1) che come il cuore di AV, X, 2, 21 ha « nove porte »; ciò che a noi importa di notare è il fatto che ricorra la stessa situazione che presenta « una luminosità nell'acqua »; i due termini polari della situazione sono espliciti in AV, X, 2, 31-32 (il cuore « aureo, celeste, recinto di luce», circondato dalle otto *aṣṭacakra* del *rasa*); seppure essi non sono altrettanto espliciti sul piano cosmico di AV, X, 8 che più ci interessa per confermare l'identità *rasa*-acqua cosmica primordiale, si ricavano tuttavia facilmente: il secondo, *rasa*, dall'accenno alle « nove porte », *divara*, che postula il concetto correlativo di « otto *aṣṭacakra* »; il primo, luce, dalla figurazione del cuore come « loto » che segnala sempre epifanie di luce[2].

[1] *Op. cit.* p. 20.

[2] Prajapati emerge dall'oceano primordiale in un loto, Taitt. Aranyaka, I, 2, come Arpocrate, il fanciullo solare egiziano, rappresentato seduto su un fiore di loto, v. Erman, *Die ägyptische Religion*, Berlin 1939, p. 62. Nel Matsyapurana Manus rivolgendosi a Vishnu chiama l'era in cui il mondo

Il fatto di cingere qualcosa di « luminoso » è quindi attribuito ricorrente del *rasa* del corpo, anche quando il corpo umano passa sul vero e proprio piano cosmico, come nei casi di AV, X, 8, e con ciò si conferma l'identità della struttura tra l'« insieme umido » del corpo umano e l'acqua cosmica dei primordi. La Rasā attraversata da Saramā è quindi qualcosa di più del semplice « fiume che circonda la terra », ma va identificata con l'abisso acqueo primordiale dal quale prendono le mosse numerosissime cosmogonie indiane[1] e che del resto costituisce la base di grande parte delle narrazioni cosmogoniche arcaiche. Come il *rasa* anatomico costituisce il supporto della struttura dell'organismo corporeo umano, così il *rasa* cosmologico costituisce il supporto del cosmo, l'abisso oscuro sul quale « galleggia » tutto ciò che è solido e luminoso »; la sua realtà, dal punto di vista della *cosmogonia già avvenuta*, « rimane » al limite del cosmo, tanto è vero che si può parlare della Rasā come fiume che « circonda » la terra; ma dal punto di vista della *cosmogonia non ancora avvenuta*, la realtà della Rasā è ancora indefinibile spazialmente perchè non è ancora nato nulla che la possa definire: come *támas* la Rasā è il non-essere. Ora la situazione mitica che ci presenta Uṣas « prigioniera » in una grotta nei pressi della Rasā ci si rivela chiaramente come una situazione pre-cosmogonica, ed il mito della sua libera-

emerse alla luce « era di loto » ed il mondo nato dall'omphalos di Vishnu *che giaceva nell'oceano cosmico*, « mondo lotomorfo » v. Zimmer, *Maya*, Stuttgart 1936, p. 49.

1 Cfr. la nascita della terra dall'oceano primordiale in AV, XII, 1, 8 che ripete fra l'altro al formula del « cercare » la terra nell'acqua ricorrente in varie cosmogonie (cfr. Kojiki p. 14 Florenz). Nella cosmogonia di RV, X, 129, nel quadro del mondo come « ondeggiamento (*salila*) indistinto », mentre si afferma esplicitamente l'inesistenza delle « regioni superiori » (cielo ed atmosfera) prima dell'ascesi cosmogonica dell'Uno, si accenna ad un abisso acqueo « inscandagliabile e profondo » (str. 1) che sembra caratterizzare insieme al *támas* l'era anteriore dell'origine. Lo stesso oceano primordiale è la culla nella quale si genera il « germe d'oro » (*hiranyagarbhà*), il Ka, di RV, X, 121, che alla str. 11 si rivela come essere Prayapati, cfr. Taitt. Aranyaka, I, 2. Il « prodigio » di cui parlano AV, X, 2, 32 ed AV, X, 8, 43 cioè il brahman è rappresentato in posizione ascetico-creativa *al centro dell'oceano* in AV, X, 7, 38. La creazione mediante l'ascesi attribuita al *brahmacarin*, « colui che pratica il brahman », si attua nell'oceano cosmico, AV, XI, 5, 26: « Sul dorso dell'onda, nel mare, stette dritto praticando il *tapas* ».

zione ci si rivela come mito cosmogonico. Lo scenario acqueo primordiale di RV, X, 108 ci si presenta come la condizione anteriore alle origini del cosmo, il pre-cosmo. Il « qui » ed il « laggiù » mitologici si rivelano come un « ora » ed un « allora ». L'andare al di là del cosmo » come ha detto Saramā e come secondo la sua predilezione faranno gli Aṅgiras non ha una portata unicamente spaziale, ma significa un « tornare al prima del cosmo ». Gli Aṅgiras che nell'estasi del soma si porteranno « al di là della Rasā » rappresentano tutto il dramma dell'ascetismo: essi ripercorrono all'indietro le strade della costituzione del cosmo fino ad arrivare all'acqua primordiale, esattamente come avviene nelle descrizioni delle « visioni » degli asceti indiani sia vedici che post-vedici. Ad un certo momento di questo viaggio all'indietro, verso il passato, l'asceta incontra l'acqua primordiale dell'oceano cosmico. Quest'incontro segna di solito la fine del percorso inverso: in esso infatti l'asceta trova qualcosa che è nell'acqua, ma che è già fuori di essa, come ad es. il « fanciullo primordiale », grafia mitica dell'emersione aurorale del mondo. Nella narrazione di Markandeya[1], questi, vagabondando nell'oceano primordiale trova il Nyagrodha tra i rami del quale dorme il « fanciullo divino », questi sintetizza tutta la realtà cosmica: nel suo ventre Markandeya trova il mondo umano e divino; il suo nome è Narayana, « Colui che abita nelle acque ». Nessuna visione potrebbe essere più chiara: l'asceta mediante una tecnica determinata riguadagna gradualmente i piani più profondi della coscienza per portarsi su quello dell'origine assoluta: il piano dell'origine presenta tutti i momenti che si riferiscono al cosmo già costituito nell'atto di « uscire fuori »: Markandeya trova l'*axis mundi* (il Nyagrodha), ma lo trova in atto di uscire dall'oceano, parte ancora nell'oceano e parte già fuori, e tra i rami di esso trova il fanciullo divino, Narayana, sintesi del cosmo che è già nato, perchè « fanciullo », ma ancora immerso in parte nella condizione primordiale di « dormiente »: *l'asceta è tornato ad assistere all'aurora del mondo esattamente come gli Aṅgiras di RV IV, 1, diventati i « sette Aṅgi-*

[1] Dal Mārkandeyasamāsyaparvan del Māhabhārata, in Reitzenstein-Schäder, *Studien zum antiken Synkretismus*, Leipzig 1926, p. 39.

ras », *sono tornati all'inizio del tempo, pronti ad* « *accendere lo Ṛtà* » *e ad assistere all'epifania di Uṣas* « *volto di Aditi* ». Come abbiamo visto emersione dal *támas* ed emersione dall'acqua sono espressioni equivalenti per indicare la nascita della luminosa solidità del cosmo dall'« umida » oscurità del caos. Il mito della ricerca di Agni da parte degli dei e della sua istituzione a *hotar* del sacrificio, mito di cui è necessario ricercare il nesso con quello della nascita di Uṣas (evidente nell'Agniṣṭoma), acqua e tenebre esprimono simultoneamente la condizione pre-sacrificale del mondo ed il « rifugio » nel quale si tiene celato il dio[1]. A questo proposito è istruttiva una serie di relazioni poste da Sat. Brahm. I, 6, 3, 23: accennando alle categorie dell'« Asciutto » e dell'« Umido », nella prima, intitolata ad Agni, vengono fatti rientrare il Sole, il Giorno, la metà del mese che corre nella direzione del plenilunio; nella seconda, intitolata a Soma, vengono fatti rientrare la Luna, la Notte, la metà del mese che corre nella direzione del novilunio. Con la notte e con la metà oscura del mese il mondo torna nella direzione del caos, e si realizza di nuovo un regime « acqueo »: come dal punto di vista spaziale il mondo « galleggia » sull'oceano della Rasā, dal punto di vista temporale, il Devayana, la metà luminosa del mese e il giorno « galleggiano » sull'oceano oscuro del Pitṛyana, della metà oscura del mese, della notte. Il riconoscimento del valore cosmogonico generale inerente alla nascita di Uṣas fa sì che il problema dell'identi-

[1] Per ciò che riguarda il mito di Agni « nascosto nelle tenebre e nelle acque » e cercato dagli dei, ad Hillebrandt spetta il merito di averlo identificato con Agni Vaiśvanara, il sole. Il mito è spiegato in questo modo (op. cit. I., pp. 158 sgg.): tra le alternative che si pongono per identificare Agni, il sole, la luna e il lampo, la seconda e la terza sono escluse a priori, non potendosi identificare Agni con la luna, nè con il lampo del quale non si conoscono funzioni rituali, mentre il mito concerne Agni come hotar degli dei: resta Agni Vaiśvanara, il sole istituito dagli dei come loro hotar e rappresentato ritualmente nell'Ahavanîya-agni. Nella piccola raccolta dedicata ad Agni Vaiśvanara (RV, VI, 7-9) l'essere nascosto di Agni nelle acque si alterna con il suo essere nascosto nelle tenebre: *apam upasthe/tamasi upasthe;* Hillebrandt ritiene che in quest'alternanza delle due « sedi » confluiscano due tradizioni: la seconda sarebbe quella della sede acquea nata già in clima tropicale con una stagione delle piogge, e che si presterebbe data la sua oscurità, a mantenere in vita l'immagine dell'altra sede, la prtma, nata nelle regioni settentrionali della

ficazione di Uṣas con l'aurora di ogni giorno o con la prima aurora dell'anno vada impostato in un altro modo: posto che gli Indiani vedici assistevano con la nascita di Uṣas alla nascita del mondo stesso nella sua totalità, il problema è di determinare la periodicità della solennizzazione di questo evento; ma questo si risolve automaticamente con l'identificazione di Uṣas quale è solennizzata negli inni ṛg-vedici con la prima aurora dell'anno[1]. Ma ciò non significa che la prima Uṣas dell'anno fosse diversa da quella di ogni giorno. L'Uṣas che gli Indiani vedici conobbero è *la prima aurora dell'anno archetipo di tutte le aurore*, come il primo giorno dell'anno è l'archetipo dell'intero corso dell'anno. Uṣas inaugura il « periodo luminoso » ed emerge dalle tenebre del « periodo oscuro ». Asserire che l'aurora poteva essere al centro di una cerimonia solo in condizioni ambientali appropriate è errato: *solennizzando l'aurora del primo giorno dell'anno gli Indiani vedici le solennizzavano tutte*, o meglio, non la prima e quelle di tutti i giorni, ma la prima aurora assoluta, « volto » della cosmogonia di Aditi che segna il passaggio dal caos al cosmo, unico evento conosciuto dallo spirito vedico. *támas* è il caos: rinserra Agni e il Devayana, rinserra Uṣas, riaccoglie colui che, violando le norme dello Ṛtà, ripone sè e il cosmo nel caos. Il *támas* è l'« aspetto di non essere » dell'ontologia e della psicologia vediche. La realtà organizzata spazialmente e temporaneamente come dialettica caos-cosmo è una realtà in cui la « forma storica » non sussiste più: la « storia » è stata riassunta nell'unico evento atemporale della nascita del cosmo dal caos, e con ciò abolita.

preistoria vedica con i suoi lunghi inverni. (L. von Schröder, *Mysterium*, p. 185, accenna al possibilità che anche l'immagine dell'acqua sia riconducibile alle condizioni metereologiche degl'inverni del settentrione non indiano) Il permanere di Agni nelle acque e nelle tenebre darebbe luogo infine all'immagine della sede « lignea » del fuoco mediante la sua manifestazione costituita dal lampo che venendo dal cielo incendia gli alberi rimanendovi in parte prigioniero, ed avrebbe quindi luogo l'epifania terrestre di Agni al momento dell'accensione del fuoco con le due *arani*. Tutto il problema supera nei suoi termini fondamentali con il concetto che abbamo esposto del *támas* e dell'acqua come figurazioni del caos, senza riferimento a condizioni determinate.

[1] Hillebrandt I, pp. 28 sgg. La maggior parte degli inni dedicati ad Usas trova infatti impiego nella Prataranuvaka del sacrificio del soma. La litania del mattino che inizia con l'agneya kratu e si conclude con gl'inni ad Usas compresi nel Rg-veda. (Lo stesso ordine è tenuto in RV, I, 44, che si può considerare un « inno-litania »).

Ogni notte, ogni mese, ogni anno, gli Indiani vedici si riportavano sull'abisso acqua-tenebre; ma l'abisso acqua-tenebre era organizzato secondo Ṛtà nella forma di Rātri, la Notte sorella dell'Aurora, e ciò era garanzia della rinascita, a cui gli Indiani vedici assistevano e partecipavano emergendo nella luminosa libertà di Aditi di cui Uṣas era l'epifania di ogni giorno, di ogni mese, di ogni anno; la « durata storica » del « tempo » era risolta nell'attimo sacro e atemporale dell'eternità propria dell'« origine »: su questo i Vedici costruivano la loro esistenza.

GIANCARLO MONTESI

DI ALCUNI SACRIFICI ROMANI ALLA LUCE DEL MITO DI KORE

Almeno tre esperienze c'è dato d'individuare con una certa chiarezza nel mito di Kore: matrimonio, morte e agricoltura. Più propriamente dovremmo forse parlare di una concezione del matrimonio e della morte sorta in ambiente agricolo, o comunque legata alla coltivazione dei campi; ma al nostro scopo, che non è quello di giungere a teorie generali, torna più comodo distinguere semplicemente i tre elementi, matrimonio morte e agricoltura, anche se, come è naturale, non quali parti di un tutto, bensì quali aspetti di una totalità che essi, pur presi isolatamente, non mancano di evocare, e nella quale essi stessi si evocano a vicenda e vicendevolmente si potenziano. Ai tre elementi, poi, vorremmo aggiungerne un quarto, la cui apparente accessorietà contrasta senza dubbio con l'importanza, diremmo quasi la necessità, degli altri, ma che utilmente ai fini della presente indagine potrebbe essere isolato e messo, di conseguenza, in rilievo, che gli competa o meno questo stato: si tratta del maiale, o, con maggior precisione, dovendo considerare anche questo elemento sotto l'aspetto di un'esperienza, dell'allevamento del maiale.

I maiali di Eubuleus, il porcaro per certi aspetti identificabile con lo stesso Hades il rapitore, subivano, secondo una versione del mito, la medesima sorte di Kore, erano cioè inghiottiti dalla medesima voragine in cui scompariva la dea. Il valore di questa variante non può essere messo in discussione, fosse pur solo per essere il complemento di un mito e non una nota di colore in una narrazione profana, ma ad ogni modo anche perché il maiale, come vittima sacrificale, torna ad essere presente nel culto delle due dee. Tuttavia non stiamo qui a discuterne il valore in senso assoluto: ci basta poter giustificare, per ora, il collegamento che, attraverso il maiale, la vittima comune, intendiamo fare tra al-

cuni sacrifici che il culto privato romano prevedeva in occasione di matrimonio, di morte, e di particolari fasi della vicenda agraria; sacrifici, dunque, che presupporrebbero le stesse esperienze che abbiam detto rinvenibili alla base del mito di Kore.

* * *

Matrimonio - Premettiamo che il sacrificio di un maiale in occasione di nozze era tutt'altro che usuale, per quel che sappiamo, nella pratica cultuale romana. Varrone[1] ce ne dà notizia con tutto il suo compiacimento di erudito, come di un ricordo appena di un'arcaica costumanza, ma non manca di rilevare l'importanza che in altri tempi doveva certamente avere. Sarebbe stato in uso presso i *prisci Latini,* nonchè presso le popolazioni italiote. Ancora ai suoi tempi in Etruria da parte delle famiglie più nobili si usava sacrificare un maiale *in coniunctione nuptiali.* Per provare, poi, che la pratica di questo sacrificio esisteva in tempi remoti anche a Roma, egli riferisce uno strano modo di chiamare l'organo sessuale femminile nelle ragazze da marito, vale a dire *porcus*. Questo nome, secondo Varrone, avrebbe alluso a quel maiale, del cui sacrificio erano ritenute degne, per la loro verginità, le ragazze nubili.

A parte la spiegazione, resta importante il fatto che l'uso del nome *porcus* in senso figurato era possibile solo nei riguardi delle fanciulle vergini, vale a dire di quelle per cui non aveva ancora avuto luogo il sacrificio nuziale del maiale: una volta ucciso questo, anche il *porcus* metaforico scompare; la metafora non avrebbe avuto più nessun senso in riferimento ad una donna sposata. Alla ricerca di un significato immediato del sacrificio, giungeremmo ad affermare che la consumazione del matrimonio era ritualmente rappresentata e anticipata con l'immolazione di un maiale. Rituale magico? In effetti non ci è detto se il sacrificio

1 Varr. *d.r.r.* 2, 4, 9-10.

era o no indirizzato ad una qualche divinità. Noi non sappiamo neppure come fosse effettuato; forse una scena che lo rappresenterebbe è da vedersi in un bolo a rilievo del III sec. a. C.[1]: un uomo e una donna stanno uccidendo un maiale; la donna collabora trattenendo la bestia; l'uomo, nudo, ha in mano un coltello con cui effettuerà lo sgozzamento. Non c'è ara sacrificale, non sembrerebbe esserci atteggiamento d'officiante nell'uomo, parrebbe piuttosto una scena di genere, vale a dire l'uccisione profana di un maiale. Se però si trattasse veramente del sacrificio nuziale di cui stiamo parlando, specie se inteso come abbiam detto sopra nei termini ridotti di un'anticipazione rituale dell'amplesso dei nuovi coniugi, è certo che si comprenderebbe quella specie d'intimità, quella mancanza di apparati che dà l'apparenza di una scena di genere; s'intuirebbe, a voler proseguire in questa direzione, anche la necessaria collaborazione della donna; insomma il sacrificio si ridurrebbe ad un fatto a due, proprio come la consumazione del matrimonio.

Non sappiamo, abbiam detto, a quale divinità il sacrificio fosse indirizzato, anzi non sappiamo nemmeno se era indirizzato ad una divinità; ci troviamo quindi di fronte a due alternative: o non era dedicato a nessuna divinità, e allora dovremmo contentarci della spiegazione che ne abbiam dato, rinunciando ad ogni tentativo volto a riconoscerne la funzione in un vero e proprio sistema religioso; o, ed è quanto preferiamo ammettere, giusta le nostre intenzioni di toglierlo da un antimetodico isolamento, la divinità doveva essere Ceres o Tellus, a cui si sacrificava abitualmente il maiale, e che sarebbero state oggetto d'un sacrificio (ignoriamo la vittima) da parte delle nuove spose[2]: ed in effetti sappiamo che da alcuni si riteneva che Ceres favorisse le nozze[3]. Eppure non mi sembra che ci sia concesso di qualificare così il

[1] Gliptoteca di Monaco. Ho potuto prenderne visione solo attraverso la riproduzione fotografica in Gorce-Mortier, *Hist. génér. des Religions*, I: *Grèce-Rome*, Paris 1948, pag. 316.

[2] *Cui* [=*Telluri*] *etiam virgines, vel cum ire ad domum mariti coeperint vel iam ibi positae, diversis nominibus vel ritu sacrificant* (Serv. *ad Aen.* 4, 166). Dunque le nuove spose sacrificavano a Tellus o ad una dea equivalente, probabilmente Ceres.

[3] *Alii dicunt favere nuptis Cererem* (Serv. *ad Aen.* 4, 58).

sacrificio, attribuendolo senz'altro a Ceres; dobbiamo infatti tener conto di una indubbia opposizione che c'è dato di trovare in altre testimonianze: giacché pare che, almeno stando ad una tarda sapienza teologica, Ceres fosse preposta non già ai matrimoni ma addirittura ai divorzi[1]; diremo di più: poteva essere additato alla critica Virgilio che aveva parlato di un sacrificio a Ceres in occasione delle nozze di Didone[2]. Come vanno spiegate queste contraddizioni?

Se spiegare, nel nostro caso, vuol dire inquadrare in una prospettiva storica i fatti che sono a nostra conoscenza, ci pare si possa rispondere come segue. Il sacrificio nuziale del porco, una volta assai diffuso nell'ambiente italico, lascia a Roma solo tracce, o, più precisamente, ne rimane il ricordo nella tradizione popolare senza che appaia la divinità a cui sarebbe stato dedicato: è chiaro che questa « forma » di matrimonio sarebbe andata scomparendo presso i Romani, soppiantata da altre « forme ». Il rito potrebbe essere giustificato di per se stesso, come una anticipazione allegorica della consumazione del matrimonio, mentre d'altro canto è assai probabile la presenza della dea Ceres (o Tellus) che ci cautelerebbe da un'interpretazione puramente magica della cerimonia: dunque, il sacrificio avveniva nella, diciamo così, sfera religiosa di Ceres (o Tellus) senza esserle necessariamente indirizzato. O almeno indirizzato, nel senso in cui poteva intenderlo quella teologia che non voleva riconoscere a Ceres (e a Tellus) la « capacità » di presiedere ai matrimoni; per essere più esatti: non concepiva la possibilità che questa dea *determinasse* e *odiasse* ad un tempo l'istituzione matrimoniale (Demeter

1 *Quidam dicunt diversis numinibus vel bene vel male faciendi potestatem dicatam, ut Veneri coniugia, Cereri divortia, Iunoni procreationem liberorum* (Serv. *ad Aen.* 3, 139).

2 *Numquam tibi venit in mentem toto, ut aiunt, caelo errasse Vergilium, cum Dido sua rem divinam pro nuptis faceret? « Mactat », enim inquit, « lectas de more bidentes legiferae Cereri... »* (Macr. *Sat.* 3, 12, 10). Non si doveva sacrificare a Ceres in occasione di nozze ma semmai a Iuno, come appare appresso sempre in Macrobio, dove il fatto che Virgilio abbia poi aggiunto « Iunoni ante omnes cui vincla iugalia curae » vien mostrato come una correzione del Poeta ripresosi quasi da un momentaneo smarrimento (*quasi expergefactus*).

determina con la sua indispensabile presenza e d'altra parte *odia* le nozze di Kore!); non era una dea madre a garantire il matrimonio, bensì una dea sposa, vale a dire Juno che legittimamente era chiamata per questa sua funzione Juga, Pronuba, Cinxia etc.

Riassumendo: si avevano a Roma, almeno per quel che riguarda Ceres e i matrimoni, due diverse concezioni religiose, di cui una ha con l'andar del tempo sopraffatto l'altra, il matrimonio che contemplava il sacrificio d'un porco; vale a dire: la « forma » propria della più antica *religio Cereris* è stata sostituita da altre « forme », evidentemente estranee a questa *religio*, evidentemente frutto di altre esperienze religiose.

Morte - Il rituale funerario romano contemplava l'immolazione a Ceres di una scrofa, la *porca praesentanea*, sul luogo in cui il defunto veniva inumato. Con questo sacrificio si stabilivano certe *jura* per le quali il sepolcro diventava *locus religiosus*[1].

Dal confronto tra i due sacrifici del maiale, quello nuziale di cui abbiam detto e questo funerario, potremmo rilevare: del primo abbiamo notizia come di una pratica di cui solo tracce restavano nella tradizione popolare, mentre il secondo ci è riportato come un rito cultualmente definito e regolarmente contemplato dal diritto pontificale; del primo ignoriamo quali potrebbero essere stati gli effetti, almeno nelle intenzioni del sacrificante, mentre circa il secondo sappiamo che era determinante della religiosità del sepolcro; infine, non conosciamo a quale divinità fosse indirizzato il primo, mentre il secondo era esplicitamente dedicato a Ceres. Utilizzeremo ora i tre rilievi per procedere ad una ricostruzione della prospettiva storica in cui andrebbe inquadrato il sacrificio funerario del maiale, parallelamente a quanto abbiamo creduto di poter fare per il sacrificio nuziale.

La diversa fortuna dei due riti, il fatto cioè che l'uno sia scomparso dal mondo propriamente religioso, mentre l'altro è stato regolato e definito nell'ambito di una vera e propria religione organizzata, ci pone davanti a due probabilità: o i due

[1] Le fonti per il sacrificio della *porca praesentanea* e per i suoi effetti sono Cic. *de leg.* 2, 22 e Fest. 332 L.

sacrifici appartengono a due diversi sistemi religiosi sin dalle origini, o nel caso del rito funerario si è avuta la sua imposizione su altre eventuali pratiche di sepoltura (quelle riferibili alla concezione religiosa che con la propria « forma » matrimoniale avrebbe soppiantato quella « forma » che prevedeva il sacrificio del maiale?). Nessuna delle due ipotesi, proprio perchè tale, potrebbe obbiettivamente essere scartata, ma la seconda è suffragata almeno da una considerazione e da un fatto. La considerazione è che i due sacrifici appartengono senza dubbio alla *religio* romana di Ceres, e quindi sarebbero difficilmente dissociabili quanto a concezione religiosa basilare; e il fatto è che con l'andar del tempo la pratica inumatoria, quella che contemplava il sacrificio della *porca praesentanea* venne veramente a prendere il sopravvento sull'altra pratica funeraria romana, quella crematoria. Né basta: gli stessi crematori adottarono, insieme ad una inumazione simbolica, la uccisione della *porca* sul sepolcro onde renderlo « religioso ». Sappiamo infatti che la cremazione pura e semplice non comportava nessuna *religio* circa il luogo dove era avvenuta, nè circa il luogo di conservazione delle ceneri: per ottenere ciò bisognava appunto procedere ad una *humatio* simbolica e al sacrificio di un maiale, vale a dire della *porca praesentanea*[1].

E con ciò siamo entrati nel merito del secondo rilievo: ci è noto lo scopo per cui veniva sacrificata la *porca praesentanea*. Più che scopo dovremmo a rigore parlare di effetto, giacchè ci sembra che non sia possibile ridurre semplicisticamente la pratica sacrificale ad un puro mezzo destinato ad assicurare l'inviolabilità del sepolcro; eppure niente di più ci sarebbe dato di dire stando a quel che sappiamo. Se qualcosa di più vasto c'è concesso di intravvedere, ciò accade proprio per il collegamento che stiamo facendo tra i sacrifici del maiale di cui abbiam detto nella premessa. Ma stando ai dati, ci preme per ora la constatazione che

[1] Cic. *de leg.* 2, 22: *locus ille, ubi crematum est corpus, nihil habet religionis, iniecta gleba, tumulus is, ubi humatus est vocatur, ac tum denique multa religiosa iura complectitur.* Più oltre: *Neque necesse est edisseri a nobis... quem ad modum os resectum terra obtegatur quaeque in porca contracta iura sint, quo tempore incipiat sepulcrum esse et religione teneatur.*

almeno per i crematori il sacrificio della *porca praesentanea* non appariva altro che un mezzo per ottenere un sepolcro salvaguardato da *religiosa jura*. Ed è logico che fosse così, se tale sacrificio era stato semplicemente adottato, senza che per essi rappresentasse il prodotto ultimo di una propria esperienza religiosa.

L'adozione lo ha mantenuto in vita, ed ha conseguentemente mantenuto la relazione con Ceres, che, come abbiamo creduto di fissare nel terzo rilievo, a differenza del sacrificio nuziale viene qui chiaramente ricordata come beneficiaria. Eppure anche qui parrebbero esserci motivi di dubbio, vale a dire che non facilmente possiamo attribuire a Ceres (salvo a identificarla con Demeter) un sacrificio funerario, in quanto questa dea non è funeraria in senso lato, cioè, se vogliamo essere più precisi, non è beneficiaria né d'invocazioni né di offerte nelle occasioni che il calendario romano dedicava ufficialmente (sia pubblicamente che privatamente) al culto dei trapassati. Né valgono soluzioni in cui si sostituisce Tellus a Ceres; neppure questa dea è funeraria, e se si preferisse, come è stata preferita[1], Tellus a Ceres solo perchè il suo nome è « terra », e sembrasse perciò più plausibile l'interpretazione del sacrificio come di un *piaculum* per l'effrazione del suolo, si compirebbe un'inutile fatica, perché Ceres è altrettanto « terra » che Tellus, come si rendevano benissimo conto gli antichi[2]. Il fatto si è che il sacrificio della *porca praesentanea* era indirizzato a Ceres, senza che questa dea fosse altrimenti legata al culto romano dei morti. E ciò significa che ogni suo rapporto con i morti è determinato proprio e soltanto dalla sua presenza in questo rito. Ce lo aspettavamo

[1] Seguendo Wissowa, A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920, pag. 157, nn. 2, 3.

[2] La nota distinzione di Ovidio (*fasi*. 1, 674) tra Ceres, la terra che produce, la *causa annonae*, e Tellus, la terra su cui si produce, il *locus annonae*, non giustifica qui la sostituzione di Ceres con Tellus, neanche se razionalmente volessimo credere che col seppellimento del cadavere si offendeva il *locus* più direttamente della *causa*; infatti altrettanto razionalmente potremmo sostenere il contrario, vale a dire che sarebbe stata la *causa*, Ceres, a restarne offesa, tanto da compromettere il futuro raccolto; e ciò sarebbe almeno suffragato dal fatto che un'altra *porca*, la *praecidanea*, di cui parlerà in seguito, veniva sacrificata a Ceres prima della mietitura da coloro che non avessero compiuto tutti i riti prescritti in occasione del funerale di un congiunto.

a conferma di quanto abbiamo detto sopra: i continuatori del rito, almeno nella interpretazione ufficiale, non sono al contempo i continuatori dell'esperienza religiosa di cui il rito è un'espressione. Il loro interesse non va oltre il sepolcro, e quindi la *porca praesentanea* può stare a sé nel complesso cerimoniale funerario: è più facile collegarla al sacrificio nuziale scomparso, che non al sacrificio del *vervex* che veniva effettuato immediatamente prima nell'espletamento della medesima cerimonia. Fosse anche solo per un diverso punto di vista, o, come potremmo dire con maggior precisione, per un diverso scopo immediato, è un fatto che ci è dato di distinguere, come il Loisy ha distinto interpretando rettamente la testimonianza di Cicerone[1], tra il sacrificio del *vervex* con cui si conseguiva la *finis funestae familiae* e il sacrificio della *porca* con cui si contraevano *religiosa jura* a salvaguardia del sepolcro.

La possibilità di distinguere, di separare in qualche modo il sacrificio della *porca praesentanea* dal restante rituale funerario, è infine quanto cercavamo, sia che ce lo consenta questa ultima distinzione, sia che insoddisfatti della meccanicità che essa comporta si voglia risalire a due diverse esperienze della morte. Allo scopo che abbiamo denunciato in principio serve, e ci sembra necessario, un isolamento provvisorio del sacrificio, che lo sottragga alla sua « regolarizzazione » storica, per la quale diventa soltanto un momento di quel vario complesso di cerimonie che costituiva il funerale romano.

Agricoltura - Catone[2] ci dice che prima di iniziare la mietitura si doveva sacrificare a Ceres un maiale, detto *porca praecidanea*[3]. Per quel che concerne questo sacrificio non si interpongono ostacoli al collegamento a cui mira il nostro lavoro: abbiamo

[1] *l. c.*

[2] Cat. *de a. c.* 134.

[3] L'uso dell'aggettivo *praecidaneus* non ci autorizza a confondere questa *porca* con quelle *hostiae praecidaneae* che venivano immolate, come si è creduto di stabilire, per espiare eventuali manchevolezze rituali, prima di un sacrificio, come le *hostiae succidaneae* per lo stesso scopo venivano uccise dopo il sacrificio. Nel nostro caso, infatti, l'uccisione della *porca* non precede

le testimonianze che la *porca praecidanea* fosse in qualche modo legata alla *porca praesentanea*. Aulo Gellio[1] ci dice che dovevano procedere all'immolazione della *porca praecidanea* solo coloro che non avevano compiuto tutte le operazioni rituali che comportava la morte di un congiunto; Festo[2] specifica che le manchevolezze eventuali consistevano nel non avere inumato il morto. Tuttavia niente di tutto ciò appare in Catone, dove è solo prescritto il rito da compiersi, prima della mietitura, senza fare alcuna distinzione tra *familiae funestae* e non. Potremmo anche pensare che Catone si limiti a descrivere il sacrificio sottintendendo a chi incombeva il dovere di farlo; ma credo che sia più giusto limitarci a rilevare la non assoluta identità tra dati forniti da autori di epoche diverse, sempre tenendo presente il fatto che Aulo Gellio e Festo, i due autori recenziori, parlano di un rito scomparso alla loro epoca, e quindi potrebbero addirittura riferirsi a tempi anteriori allo stesso Catone. Così che non abbiamo neppure gli elementi per stabilire se la restrizione alle *familiae funestae* che non avevano compiuto tutti i doveri nei riguardi di un congiunto morto sia stata più antica o più recente della imposizione del sacrificio a tutti gli agricoltori prima di procedere alle operazioni della mietitura.

A noi sembra che questo stato di cose esemplifichi appieno quel processo di « normalizzazione » rituale che abbiamo creduto di rilevare nel funerale romano, onde isolarne il sacrificio della *porca praesentanea*: là di fronte alla morte, qua di fronte alla mietitura, si cumulavano le norme cautelative, senza che necessariamente derivassero da una medesima concezione religiosa e del fenomeno morte e dell'operazione mietitura. Anzi, proprio dalla cumulazione, o dalla necessità della cumulazione, si fa individuabile un'*altra* e tutta particolare concezione reli-

nessun sacrificio. Un altro uso dello stesso termine appare nella denominazione delle *feriae praecidaneae*, di cui si sa soltanto che potevano essere inaugurate in un giorno *ater* (Gell. 4, 5, 10); erano in relazione con la *porca praecidanea* come questa era in relazione con i morti? Certo che per esse il fatto che *praecidaneus* significhi « ucciso prima » non ha nessun senso.

1 Gell. 4, 6, 10.

2 Fest. 280 L.

giosa, che non necessariamente comprende *quella* esperienza della morte e può addirittura ignorare, sempre dal punto di vista religioso, ogni esperienza agricola. Catone ne sarebbe la più chiara testimonianza: egli che a differenza degli altri autori, più distaccati, mossi non tanto da *cura* quanto da *curiositas*, ignora il senso del sacrificio, tutto compreso come è a precisarne il modo. E in Catone non solo non si forniscono gli estremi per il collegamento della *porca praecidanea* con la *porca praesentanea*, ma pur essendo precisata la presenza di Ceres, quale beneficiaria del sacrificio, proprio in testa, quasi come titolo del capitolo, saremmo piuttosto imbarazzati se volessimo definire il ruolo di questa dea sulla base della cerimonia in seguito minutamente descritta: si invocavano Janus Juppiter e Juno, si rivolgeva una preghiera a Janus e a Juppiter, si immolava la *porca*, si pregavano ancora Janus e Juppiter, e finalmente si davano a Ceres le *exta*. Catone non spiega, insegna semplicemente. Insegna che il sacrificio è indirizzato a Ceres, insegna le preghiere che vanno indirizzate a Janus a Juppiter e a Juno; non spiega perché se il sacrificio è dedicato a Ceres si preghino altre divinità e non si preghi affatto Ceres. Ecco quali sono le testimonianze che dobbiamo invocare a conforto delle nostre ricerche; ma come per chi si interessasse solo alla tecnica agricola romana sarebbe doveroso distinguere tra le pratiche rituali che precedono la mietitura e la mietitura stessa, lo studioso di storia delle religioni deve giudicare fino a che punto le norme rituali prescritte da Catone si distinguano dalle altre norme tecniche concernenti la medesima operazione agricola; ché l'opera di Catone è senza dubbio tecnica più che religiosa. E' di fronte a questo stato di cose che crediamo ci sia lecito sottrarre Ceres e il suo sacrificio ad una interpretazione che non oltrepassi il ristretto orizzonte catoniano, e quindi ricondurre la dea al posto che le compete (certo non quello di secondo piano che sembrerebbe occupare in una cerimonia che prende il nome dal sacrificio della *porca* a lei indirizzata) nel quadro di un sistema religioso che non abbiamo esitato a definire *religio Cereris*. E' nello schema di una *religio Cereris* che poi si completa la vicenda agraria con altri due sacrifici di maiali negli altri due momenti che, insieme alla mietitura, ne costituiscono le

fasi più salienti: la semina[1] e l'immagazzinamento[2]. Ma la vicenda agraria stessa non basta a definire questa *religio*: una religione per essere tale coinvolge tutto un sistema di vita; e questo, ci sembra, è proprio il caso della *religio Cereris* che con le sue pratiche nuziali e funerarie abbiam visto realizzarsi di fronte al matrimonio e alla morte.

* * *

Ci sembra, in definitiva, di aver puntualizzato alcuni termini romano-italici della nota relazione morte-fecondità. Nella sintesi matrimonio-morte-agricoltura se ne intravvedono i limiti, a tutto vantaggio di una precisazione dei singoli riti in sede esegetica. Se il materiale che abbiamo esposto non ci permette di spaziare gran che al momento delle conclusioni, che dovrebbero a rigore tener conto di tutti i sacrifici romani del maiale, è anche vero che una certa « forma », una certa « totalità » si è venuta delineando attraverso i sacrifici di cui abbiamo discorso, e questa « totalità » pone a sua volta nuove e particolari esigenze, o se vogliamo, fornisce utili indizi, quando l'interesse si volga a tutti gli altri sacrifici del maiale; diremo di più: non fosse altro che per una necessaria distinzione preliminare alla luce della vittima sacrificale, ci sembra che investa tutti i sacrifici romani. Ciò servirà[3], se non altro, a metterci in guardia da certe interpretazioni esclusive che fanno di un sacrificio una pratica espiatoria, d'un altro una pratica lustratoria, e così via, riducendo in definitiva momenti religiosi nel vero senso della parola a pratiche di magia interindipendenti, o comunque assai difficilmente inquadrabili nello schema di una religione organizzata. E' invece l'in-

[1] Ov. *fast.* 1, 671 sg.

[2] Cat. *de a. c.* 134.

[3] Semprechè, si capisce, venga accettata la validità della sintesi proposta matrimonio-morte-vicenda agraria. Se poi si vorrà invalidare la sintesi, considerandola a priori fittizia solo perchè i sacrifici che la inquadrano sono stati per comodità di lavoro isolati dagli altri sacrifici del maiale o, peggio, dalla visione completa della pratica sacrificale romana, si farà gratuitamente confusione tra l'esposizione dei fatti e i fatti di per sé.

sieme che conta e che dà un significato ai singoli componenti: dovremmo dire, come s'è detto degli elementi che abbiam creduto di distinguere nel mito di Kore, che i sacrifici di cui ci siamo occupati sono aspetti di una totalità che essi, anche presi isolatamente, evocano, e nella quale essi stessi si evocano e si potenziano vicendevolmente. Volendo, poi, uscire dai termini strettamente romani (o romano-italici) per comprendere quel mondo greco (o greco-mediterraneo) in cui aveva valore religioso la narrazione dell'avventura di Kore, la visione si amplia e non per questo si fa più incerta: è una sintesi, o meglio una sinossi, il risultato, e non già un'astrazione che perda di vista o falsi i particolari: li illumina, invece, li giustifica, e li rende reali, funzionali, logicamente comprensibili, anche se senza dubbio illogici, in quanto di natura irrazionale.

Il mito di Kore è certo più eloquente dei sacrifici romani che abbiamo preso in considerazione: è il vantaggio del mito rispetto al rito; ma, almeno nel nostro caso, anche il rito presenta i suoi vantaggi, sempre che non lo sottoponiamo all'indagine isolandolo, bensì individuandolo soltanto nella « forma » complessiva in cui è naturalmente allogato. Così, mentre nel mito può, a rigore, rimanere insoluto il problema del momento in cui « s'avvera » il rapimento di Kore (ossia la sua morte, dato che il rapitore è Hades) nello svolgimento della vicenda agraria (durante la semina? durante la mietitura?), il rituale romano precisa che la vittima sacrificale, quel maiale che nel mito subisce la stessa sorte di Kore, viene uccisa in occasione sia della semina che della mietitura, nonchè in occasione dell'immagazzinamento del raccolto; di quell'immagazzinamento che era un po' come una sepoltura, visto che lo stesso verbo *condere* era usato tanto nel significato di « immagazzinare » quanto in quello di « seppellire ». Il mito di Kore, se s'accetta il suggerimento del rituale romano, s'avverava quasi certamente nella semina[1], e nella mietitura e

[1] Quando Kerényi opta per il momento della semina si fonda anche sul *rito*: i porcelli gettati nel baratro durante le Tesmoforie, vale a dire nel periodo della semina (Jung e Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, trad. ital. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1948, pag. 178).

nell'immagazzinamento. Al di fuori, poi, della vicenda agraria, s'avverava nell'occasione di un matrimonio, s'avverava in caso di morte, così come si sacrificava a Roma un maiale per celebrare le nozze e per seppellire un morto. Sposare era seminare: se, come abbiam detto, era chiamato *porcus* l'organo sessuale femminile, *porca* era chiamata la zolla di terra scalzata dall'aratro e destinata a ricevere il seme[1]. Seminare era seppellire, seppellire era immagazzinare, mietere era uccidere, quindi morire, morire era sposare[2]. Solo servendoci di espressioni di tal genere, formalmente inesatte oltre che paradossali e naturalmente irrazionali, arriviamo ad intuire il senso originario del mito greco di Demeter e di Kore e della religione romana di Ceres, la dea beneficiaria dei sacrifici presi in esame. Quando poi ci accingiamo a precisare, a ricostruire, a spiegare sulla base di poche e aride testimonianze, si pone, crediamo, la necessità di inquadrare storicamente le notizie. E' quanto abbiamo cercato di fare nell'esporre i singoli riti; ma anche dietro il mito di Kore, così come ci è giunto attraverso le varie versioni, è doveroso supporre un divenire la cui realtà esige un inquadramento analogo, seppure con altro metodo e in altra forma: seguendo tale esigenza, non mancherebbero, certamente, le occasioni per porre i rispettivi problemi, in apparenza eterogenei, su di un medesimo piano risolutivo. Per esempio, la nostra spiegazione unitaria di certi sacrifici del maiale non ha necessariamente potuto tener conto di altri, non meno importanti, sacrifici della stessa vittima, e tra gli esclusi figura la pratica delle *suovetaurilia*, in cui i suini comparivano insieme ad ovini e bovini; orbene, in una versione del mito di Kore le stesse tre specie animali sono legate attraverso il vincolo di parentela che avrebbe unito il porcaro Eubuleus con il pecoraio Eumolpos e bovaro Triptolemos. O ancora, sempre muovendoci nello stesso senso ci ha sorpresi il fatto che nella

[1] Varr. *de r. r.* 1, 29, 3; cfr. *de l. l.* 5, 40; in Cat. *de a. c.* 48 è chiamata *porca* la fossa in cui viene piantato un albero.

[2] E non solo per la donna ma, come risulta in iscrizioni ed epigrammi, per gli uomini: alle nozze con Hades per le morte giovani si son fatte corrispondere le nozze con Persefone per i morti giovani (Simon., *Anth. Pal.* 8, 507. Aus. *Epitaph.* 33. CIG 2237. Etc.).

descrizione del rito della *porca praecidanea* Catone nomini altre divinità pur avendo apertamente dichiarato che era rivolto a Ceres; ebbene Juppiter sembra *non necessario* nel sacrificio della *porca praecidanea* tanto quanto può sembrare *non necessario* Zeus nel mito di Kore: eppure nell'inno omerico è Zeus che promette ad Hades la propria figlia Kore. E' chiaro che la presenza di Juppiter da una parte e quella di Zeus dall'altra, a partire da un certo momento dovette non solo sembrare naturale (nell'ordine delle cose) ma forse addirittura indispensabile[1]. Ed è questo il momento che ci testimoniano le fonti; tuttavia ci è in qualche modo concesso di volgere lo sguardo a quel che precede: quanto a noi ci sembra di averlo appunto tentato in queste pagine.

DARIO SABBATUCCI

[1] Indispensabile è, per es., Zeus, se volessimo considerare che nel matrimonio era indispensabile il consenso paterno: ma questa forma di matrimonio consensuale è senza dubbio diversa dalla forma « per ratto » che costituisce il nucleo del mito; fosse pur solo per la diversità tra il punto di vista materno (Demeter ha in odio queste nozze) e quello paterno (Zeus acconsente), la differenza rimane, ed è innegabile che la forma ultima in cui l'istituzione matrimoniale è civilmente garantita non può non essere che quella consensuale. La versione del mito che presenta questo stato di cose, non avrebbe obliterato il nucleo (estraneo alla nuova condizione, come lo è la morte, come lo è la vicenda agraria) ma più semplicemente, secondo la sua natura, avrebbe aggiunto quel che diventava necessario aggiungere.

NOTE PER UNA TIPOLOGIA DEL MONOTEISMO

Resta incontrastato merito del Pettazzoni quello di avere con esemplare lucidità impostato storicamente e risolto il problema della esatta definizione e della genesi del monoteismo. Le sue idee in proposito sono così note agli studiosi[1] che ritengo inutile riassumerle io qui. Solo è opportuno ricordare che il problema della origine del concetto di « Gran Dio » o Essere Supremo va tenuto ben distinto da quello dell'origine del vero e proprio « monoteismo »: il primo nasce per il Pettazzoni soprattutto da una appercezione mitica del cielo[2], il secondo per l'opera polemica e rivoluzionariamente anti-politeistica di un Profeta, di un fondatore storico. In quest'ultimo senso il monoteismo è, per il Pettazzoni, un fenomeno rarissimo nella storia delle religioni, anzi egli sembrò considerarlo come addirittura unico, restringendolo al monoteismo israelitico e sostenendo la possibilità che l'unica forma di monoteismo non-semitico, quello zoroastriano, possa aver subito influssi ebraici[3].

1 Si veda soprattutto, oltre al suo antico saggio *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo*. Bologna, 1922, vari articoli raccolti in *Saggi di Storia delle Religioni e Mitologia*, Roma, 1946 e il recente *Onniscienza di Dio* (Torino, 1955).

2 Importante vi è anche la possibilità, soprattutto nei Grandi Dei creatori, di una projezione mitica dello sciamano, che ha la facoltà di creare per solo atto di pensiero. Vedi R. Pettazzoni, *Mythes des origines et mythes de la création*, in « Proceedings of the 7th International Congress of the History of Religions » (1950) Amsterdam, 1951, pagg. 67-78.

3 Cfr. *La religione di Zaratustra*. Bologna, 1920, pagg. 79 segg. L'idea che Zaratustra sia stato allievo dei profeti ebrei è già antica e diffusa anche in ambienti islamici. Lo storico Tabari (I, 681, 6-12) riferisce la tradizione secondo la quale Zaratustra sarebbe stato allievo di un non meglio identificato profeta ebreo di nome Sīmī; mentre da altre tradizioni islamiche iraniche abbastanza antiche egli è addirittura identificato con Abramo (cfr. documentazione in

Punto di partenza del mio discorso potrebbero essere questi passi del Pettazzoni[1]:

« Il monoteismo cristiano è inizialmente un prolungamento del monoteismo ebraico; *poi ebbe sviluppi propri*... (il corsivo è mio)... I fondatori delle grandi religioni monoteistiche non rivelarono essi *ex-novo* i rispettivi iddii, ma - *a parte Gesù, sorto in ambiente già monoteistico* - sublimarono al grado di iddii assolutamente unici quelli che negli antecedenti politeismi erano già gli iddii supremi... ».

Ora, io penso che il concetto sopra citato del Pettazzoni sia passibile di qualche approfondimento tipologico e storico che tenga conto, da un lato, oltre che delle tre citate, anche di una quarta religione monoteistica tipica studiabile in condizioni di particolare favore, dato che è sorta nel secolo scorso, cioè il Bābī-Bahā'ismo, dall'altro delle più recenti ipotesi della scienza religiosa su quel singolare tipo di monoteismo, che oserei chiamare « monoteismo fallito » che è quello iranico[2].

Il punto di partenza ce lo offre, nello stesso testo sopra citato, il Pettazzoni stesso: egli infatti osserva come effettivamente il Cristianesimo, nato già nell'ambito di una religione monoteistica,

Mohammad Mo'in, *Mazdayasnā va ta'sīr-e ān dar adabīyāt-e fārsī*. (« Il mazdeismo e la sua influenza sulla letteratura persiana »), Teheran, 1326 (1948) pagg. 87 segg.).

[1] Tolti da *Monoteismo e Politeismo* in *Saggi* op. cit. pagg. 36 e 38.

[2] Altri monoteismi falliti di grande interesse, che sarebbe forse proficuo da certi punti di vista, malgrado le grandi differenze geografiche e culturali, studiare assieme, sono soprattutto la riforma di Akhenaton (Egitto sec. XIV av. Cr.) e la filosofia-religione di Mêh-ti (Micius) (Cina, V-IV sec. av. Cr.). In ambedue il tentativo di concentrazione del sacro in un punto in qualche modo esterno e trascendente il mondo, ha portato a risultati paralleli: il momentaneo fiorire di un'arte spregiudicatamente laica e naturalista in Egitto, il sorgere di spunti di logica e di tecnica in Cina. Il Pettazzoni ha spesso sostenuto (v. op. citate) non essere il tentativo di Akhenaton un vero e proprio monoteismo, in quanto vi mancherebbe la « esclusione di tutti gli altri dèi ». È però da notare il seguente passo del famoso inno ad Aten: *p³ ntr w', nn ky ḫr ḫw. f*, « O Deus unice praeter quem non est alius! ». (Cito testo e traduzione di Kruse, *Archetypus Psalmi* 104 (105), in « Verbum Domini », XXIX, 1, 1951, pag. 36). All'unico Dio corrisponde l'unico fondatore-rivelatore: « non est alius qui cognoscat Te nisi filius Tuus... (nam) revelas ei consilia Tua et potentiam Tuam » (ibid. pag. 38).

risponda solo in parte alla sua definizione (o meglio vi risponde *solo in un secondo tempo,* con la sua diffusione nel mondo pagano greco-romano e la sua lotta contro quella idolatria). Il Cristianesimo è dunque, un monoteismo un po' *sui generis*. Lo stesso si può dire del Bābī-Bahā'ismo che presenta, storicamente, una genesi svoltasi in condizioni simili: è nato cioè nell'ambito di una religione monoteistica preesistente, l'Islàm[1].

Accanto a questa analogia generica fra i due monoteismi, che chiameremo sin d'ora « monoteismi secondari », se ne presentano altre, più profonde e connesse con il modo della loro origine storica. Intanto ambedue si presentano come appagamento di una « attesa escatologica » propria di certi ambienti di ambedue i monoteismi primari. In *secondo* luogo ambedue sorgono in zone spirituali dei monoteismi primari nelle quali è andata diffondendosi, per influsso anche di altre culture (la ellenistico-neoplatonica nell'ebraismo di poco anteriore a Cristo, la manicaico-gnostica iranica nella Persia sciita) una speciale forma di religiosità monoteistica, particolarmente favorevole al nascere di un « monoteismo secondario ». In *terzo* luogo in ambedue l'idea di Dio passa, psicologicamente, di fatto se non in teoria, in secondo piano di fronte all'idea del Fondatore, che è, in una delle due religioni, Figlio di Dio e Dio stesso, nell'altra « Manifestazione di Dio » (*mazhar-i ilāhī*) e non più semplice « profeta » come nei monoteismi primari[2]. In *quarto* luogo, ambedue i monoteismi secondari sottolineano, fra le due grandi serie di attributi divini (*ğalāl-ğamāl*, gloria-grazia, potenza-amore, *tremendum-fascinans* etc.) quelli di amore-dolcezza-*fascinans* anzichè quelli di *tremenda majestas*. In *quinto* luogo, in ambedue i monoteismi secondari assume importanza centrale, in netto contrasto con quanto avviene nei primari, il mar-

[1] Sulla religione Bābī-Bahā'ī si vedano soprattutto le varie opere dell'orientalista inglese E. G. Browne, uno dei maggiori specialisti in questo campo. Una abbastanza ampia bibliografia ulteriore si troverà in R. Jockel, *Die Glaubenslehren der Bahā'ī-Religion*, Darmstadt, 1951.

[2] Come ho avuto spesso occasione di notare nei miei contatti, in paesi orientali, con bahā'ī e con musulmani, nulla scandalizza tanto questi ultimi quanto l'idea di « pregare Bahā'u'llāh » che si trova talvolta in testi Bahā'ī; idea invece del tutto normale per il Cristiano verso il Cristo.

tirio e il dolore, sia del Fondatore che dei seguaci, martirio e dolore che acquistano addirittura valore redentivo nel Cristianesimo o più genericamente purificativo e salvifico nel Bābī-Bahā-'ismo. In *sesto* luogo, ambedue i monoteismi secondari fondano delle istituzioni sacrali (la Chiesa Carismatica del Cristianesimo, l' « Ordine Amministrativo », Arca Salvifica, *safīna hamrā*[1], nel Bahā'ismo) sostanzialmente differenti dall'idea di « popolo di Dio » dei monoteismi primari.

* * *

A questa sommaria lista introduttiva facciamo seguire alcune ulteriori considerazioni:

a) L'attesa escatologica di una Persona Salvatrice da venire, nel giudaismo e nell'islam, è fatta da molti risalire, come è noto, a influenze iraniche. Essa sembra in effetti estranea al sistema religioso teistico assoluto del monoteismo semitico, mentre si spiega più coerentemente in un sistema ciclico di tipo mazdaico. Interessanti testi mazdei collegano gli eroi dei primordi agli eroi della fine (*fraškart*). Yam (Yima, Ǧamšīd) « eroe culturale » fondatore della civiltà umana costruisce a scopi escatologici per il futuro il suo *var* sotterraneo, Kai Kāūs è sia eroe dei primordi sia eroe che aiuta al compimento dell'apokatastasis finale ecc.; i « salvatori » finali sono del seme stesso del salvatore-profeta iniziale Zaratustra (cfr. *Dātistān i Dēnīk*, 2 : 10-48-30) e come lui chiamati « apostoli », assumendo quindi anche il fondatore, come si esprime il Widengren, « un aspetto ciclico »-escatologico[2]. Inserita in religioni che conside-

[1] Letteralm. « arca rossa ». È espressione molto frequente nei testi Bahā'ī ad indicare la « Santa Comunità ». Il colore rosso (già il mistico musulmano Rūmī, m. 1273, lo diceva « il migliore dei colori ») si riferisce appunto al sangue dei martiri.

[2] G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*. Uppsala, 1945, pag. 65.

rano il tempo come *lineare*[1] l'idea si configura un po' diversamente, inquantochè vi sarà, anzichè il ritorno al principio, un nuovo mondo, « nuovi cieli e nuova terra »[2]. La figura del Profeta-Fondatore è nei monoteismi primari ben distinta dall'eventuale salvatore venturo (Messia, *Mahdī*), salvatore venturo la credenza nel quale non è poi così centrale. Invece i fondatori dei monoteismi secondari si trovano nella singolare posizione di essere considerati come gli *adempitori nella loro persona* della promessa escatologica, ma d'essere stati ambedue (Gesù e il Bāb) uccisi e sconfitti: di qui una loro bi-partizione. Il Cristo ucciso tornerà in gloria in una successiva e più vera fine del mondo (ma anche vera fine del mondo è quella segnata dalla sua prima venuta[3]); il Bāb annuncia il venturo « Colui che Dio manifesterà » (*man yuẓhiruhu 'llāh*) che per i Bahā'ī viene poco dopo (di qui la scarsa carica escatologica del Bahā'ismo di fronte alla fortissima del Bābismo). Inserendosi il ciclo iranico nella linearità pro-

[1] Si vedano a questo proposito le interessanti osservazioni del Cullmann (*Christ et le Temps*, Neuchâtel, 1947) sul concetto di tempo nel giudaismo. Per l'islàm si veda il mio *Theconcept of Time in the religious philosophy of Muhammad Iqbāl*, in « The World of Islam », Leiden, 1954 (pp. 158 segg.) L'idea di tempo ciclico differenzia profondamente il monoteismo zoroastriano da quello ebraico ed islamico; l'indagine storica deve, a mio parere, tenere ben presenti certe sfumature di esperienza religiosa che sarebbe errato considerare come vaniloqui o sottigliezze teologiche (V. anche H.-C. Puech, *La Gnose et le Temps*, in « Eranos Jahrbuch », XX (1951), Zürich, 1952 pp. 57 segg., dove il problema è ben messo a fuoco).

[2] Il Corano sembra addirittura in qualche passo (p. es. XXXIX, 74) identificare il Paradiso escatologico con una conquista della terra (questa terra) in futuro. V. il mio articolo *Postille a Cor.*: II, 248; XXXIX, 23; XX, 15 in « Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida », Roma, 1956 (vol. I, pagg. 41 segg.).

[3] Molte delle difficoltà, ben note ai cultori di studi neotestamentari, sulla questione dei discorsi escatologici di Gesù e della Parousia, cadrebbero, a mio parere, se si riuscisse a provare — e ve ne sarebbero forse gli elementi — che Gesù aveva un concetto ciclico-progressivo della Rivelazione divina. La « fine del mondo » (di un èvo cosmico) è già la sua venuta e la morte coronatrice della sua opera (imminente) ma vi sarà poi la ulteriore fine del successivo èvo con sua successiva venuta. Una simile esegesi è abbastanza frequente nelle eresie gnosticheggianti dell'islàm ed è anche la esegesi ufficiale Bābī-Bahā'ī (Il consolatore che dirà quello che Gesù non aveva ritenuto opportuno dire nella sua predicazione sarebbe, per loro, non lo Spirito Santo, ma il futuro profeta del nuovo ciclo).

gressiva del Tempo propria dei monoteismi primari, si apre così la interessante possibilità di una moltiplicazione del ciclo a spirale, di contro alla ciclicità pura della gnosi e alla « linea retta » del giudaismo e dell'islamismo[1].

b) I testi religiosi del Mar Morto[2] e le moderne scoperte dimostranti come il tipo religioso che per comodità chiameremo « gnosi » sia molto più esteso di quanto non si pensasse[3], per quanto riguarda l'ebraismo, e la ricca messe di dati sulle correnti manicaico-gnostiche nell' islamismo « eretico »[4], mostrano come nel campo di questi due grandi monoteismi primari si sia formata, in determinati tempi o zone specialmente (l'epoca immediatamente anteriore a Cristo nell'ebraismo; la zona orientale, iranica dell'Impero Califfale nell'Islam, per secoli, a crisi ricorrenti, a cominciare dalla conquista araba) una *Weltanschauung* religiosa nella quale si presenta un singolare processo che chiamerei di « mitologizzazione inversa ». Per il Cristianesimo l'esistenza di una tendenza mitologizzante in certi ambienti precristiani fu già messa abbastanza acutamente in luce, sia pure a servizio di una tesi storicamente errata, quella della inesistenza reale di Gesù di Nazareth, dal Drews e dalla sua scuola ed è a mio avviso, malgrado

[1] Molti islamisti attribuiscono ad influssi manichei il concetto, fondamentale nel Corano, delle « rivelazioni successive ». Il Widengren ha recentemente apportato a questa tesi anche importanti contributi terminologici (v. *Muhammad the apostle of God, and his ascension*, Uppsala, 1955). Le coincidenze, ed anche eventuali prestiti di termini tecnici, non devono però far dimenticare, a mio parere, la differenza essenziale di impostazione spirituale del concetto di tempo nell'islàm (praticamente identico a quello dell'ebraismo) e nel mondo gnostico-manicaico. Il Dio personale, mutevole ed arbitrario dei monoteismi primari potrebbe già essere sufficiente base per il sorgere dell'idea delle rivelazioni successive (che in certo modo è già biblica) anche senza bisogno di influssi manichei.

[2] Un'ottima, aggiornatissima relazione si veda in S. Moscati, *I manoscritti ebraici del deserto di Giuda*. Roma, 1955.

[3] Si veda G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*. Zürich, 1950.

[4] Queste correnti hanno trovato uno studioso particolarmente acuto nel Corbin, infaticabile editore e traduttore di poco noti testi dell'ismailismo e della « metafisica della luce » nella *Bibliothèque iranienne* di Teheran e altrove.

i vari errori, in parte confermata dagli studi recenti[1]. Nella demitologizzata religione mosaico-profetica, che spezza il processo evoluzionista naturalistico dello sviluppo mitologico (come ha ben dimostrato il Pettazzoni) con una predicazione di Unità Divina (è particolarmente espressivo a questo proposito il termine arabo *tauḥīd*, « far uno », « affermare uno ») che concentra tutto il Sacro nel Dio Unico (e non solo Unico, ma « solo »; *fard*, oltre che *wāḥid*, per esprimerci nei termini tecnici del monoteismo più perfetto, quello islamico), sia una naturale tendenza sia influssi esterni operano per ricostruire una nuova mitologia; ma questa mitologia non può più sorgere dal basso, naturalisticamente (forze celesti o terrestri mitizzate ecc.) bensì l'Iddio Unico stesso comincia, dall'alto, a pullulare, a fermentare: gli attributi quasi si personificano in angeli, Potenze, Logos ecc.[2]. Per quanto riguarda l'Islàm, chiunque abbia una certa dimestichezza con testi gnostico-ismailiti del *ġuluww*[3] rimane colpito dal ripetersi, attraverso tutta la storia di queste sètte, del motivo che potremmo esemplifi-

1 A. Drews, *The Christ Myth* (uso la trad. inglese fatta sulla terza tedesca, London, 1910). Il Drews ha il pregio di mettere in luce, sia pure con documentazione insufficiente, quello che egli chiama il « Gesù pre-cristiano », immagine formata da complessi incroci di influenze iraniche, filoniano-ellenistiche, essene. Egli confonde fra un vero e proprio mitologismo (naturalistico) e quel che noi qui chiamiamo mitologizzazione dall'alto, propria dei monoteismi secondari, ma la sua idea che Gesù fosse *dio* già prima di esser nato (anche se poi non lo fa nascere affatto!) scioglie molte di quelle contraddizioni in cui resta e resterà impigliata la critica « liberale ». I recenti studi (per es. la rivalutazione della antichità del Vangelo giovanneo, i testi del Mar Morto ecc.) confermano, in fondo, la giustezza di certi punti della sua tesi.

2 Non è a mio parere da escludere che il misterioso personaggio chiamato in uno dei testi del Mar Morto (il commento ad Abacuc) col nome di « Maestro di Giustizia » perseguitato dal « Sacerdote empio » e sul quale tanto discutono gli storici nel tentativo di identificarlo (v. Moscati, op. cit. pag. 30 segg.) sia proprio una ipostasi del Servo di Jahvè, un personaggio cioè trascendente. Non sarebbe questo, certo, in contrasto col tono « mitologizzante dall'alto » di questi testi.

3 Questo termine eresiografico musulmano che letteralmente significa « esagerazione » indica genericamente le sètte eretiche più estreme, e si riferisce soprattutto a una « esagerazione » nella concentrazione del Divino in uomini-fondatori o santi. Il *ġālī* (« esagerante ») tipico è colui che tende a chiamare questo o quel personaggio una « manifestazione » o « incarnazione » di ipostasi divine.

care in una frase: « il Tal dei Tali è l'Intelletto Agente »[1]. Si tratta di una specie di concretizzazione (che giunge fino alla personificazione e poi appunto alla identificazione con questa o quella persona storica) non di forze naturali, di potenze cosmiche, ma di idee astratte, di attributi psicologici o morali del Dio personale del teismo. Questo tipico processo è estraneo sia alla cultura ellenica sia a quella monoteistica pura, mentre è caratteristico proprio dello svolgersi della religiosità iranica. Una delle non poche caratteristiche singolari della storia della religione mazdaica mi pare, difatti, uno sviluppo realizzantesi all'inverso del modo immaginato dalla teoria evemeristica: è nella fase più *antica* di questa religione cioè (nelle *Gāthā*) che gli attributi divini (*Ameshaspenta*) sembrano *concetti* morali allo stato più astratto, mentre vanno in seguito man mano sempre più accentuando il loro carattere angelico e personificandosi sempre più. Prescindendo dagli *Ameshaspenta*, anche altri personaggi che nell'Avesta avevano un carattere più chiaramente mitologico (come *Yima, Thraetaona, Keresaspa* etc.) sono, già in testi sasanidici pahlavi, sentiti come « Sovrani » indubbiamente molto più « evemerizzati », storicizzati e personificati che in antico[2]. Lo stesso

[1] Per non fare che un esempio: per i Noṣairī, ʿAlī è il « Senso Divino » (*Maʿnà*) Maometto è l'*Ism* (il « Nome Trascendente »), Salmān (un liberto persiano del profeta che lo aiutò in imprese militari) è la « Porta della scienza divina » (*Bāb*). L'« Anima Universale », concetto ideologico più che cosmico-naturalistico, è, per la filosofia mistica di Ibn Arabī identificabile con l'Uomo Perfetto (*al-insān al-kāmil*, l'*adam qadmōn* ebraico). Questo spiega il passaggio: concetti trascendenti —» uomo perfetto (ancora semi-trascendente) —» questo o quell'uomo particolarmente santo. Il Widengren (op. cit.) mostra un passaggio simile per il *Vohu Manah* iranico, ma, mi sembra, misconoscendone l'originario carattere moralistico-astratto (che appunto rende invece il passaggio più tipico). Nel Bābismo addirittura le « lettere » del supremo nome divino calano o si rispecchiano in questo o quell'uomo: il Bāb aveva investito i suoi diciotto « apostoli » del titolo di *ḥurūfāt-i Ḥayy*, « le lettere del Vivente », mentre egli stesso era la personificazione o « manifestazione » (non è esatto dire, come vedremo, « incarnazione ») del Punto della Sacra Lettera B, e come « Punto Primo » (*Nuqṭa-i Ūlà*) è soprattutto noto ai suoi seguaci. Questi sviluppi, che sono alla fine di una lunga catena storica che risale alla qabbala giudaica ed oltre attraverso il ḥurūfismo islamico, non hanno, come è ovvio, nulla a che fare con una vera e propria « mitologia ».

[2] Questo stesso processo di calata dal cielo sulla terra sembra investire anche le ipostasi trascendenti malvage. Così il termine *dēv* (come è noto in

Zaratustra (sulla cui esistenza storica, del resto, alcuni studiosi elevarono dubbi) è chiamato in *Vispered* II, 4, 6 un « *dio* terrestre » : da passi del *Dēnkart* (per es. VII, III, 31) sembra evidente un suo passaggio da un mondo metafisico al « mondo incarnato » (*axv i astōmand*). Del resto, lo stesso Ahura Mazda ha nell'Avesta un aspetto *anche* corporeo (v. Darmesteter, *Le Zend Avesta*, Paris, 1892, vol. I, pag. 7)[1]. Si potrebbe parlare, nella religiosità mazdaica, di una « tendenza angelica », come suggerisce il Corbin, di fronte a quella teistica pura del monoteismo profetico e a quella mitologico-naturalistica di religiosità come l'indiana. Non nuovo, anzi preparato da esperienza notevoli, è quindi il fenomeno del sorgere, nel campo religioso dell'Islam iranizzato, di chi si dichiara « manifestazione » di questo o quel versetto coranico, della parola divina, delle « Lettere » del nome di Dio, ecc. Il Bāb (e in seguito più ancora Bahā'u'llāh) si distingue poi dai mèri fondatori di sètte perché dichiara di staccarsi definitivamente dall'Islàm, proclamandosi portatore di un nuovo libro profetico e fondatore di una vera e propria nuova religione monoteistica.

c) L'idea di Dio trascendente, nel quale era concentrato, nei monoteismi primari, tutto il Sacro, si sdoppia dunque verso il basso con il Cristo (o il *Bāb* e *Bahā*). *Per Christum ad Deum* è idea che, se pur così formulata più tardi, è presente fin da an-

origine « dio », poi « demone ») significa anche — per quel misterioso processo di « visibilizzazione delle forme (*kālbad*) dei demoni » di cui parlano i testi pahlavici — « uomo adoratore dei *dēv* » (cfr. anche *Yasna* IX, 15 : « Tu hai atterrato tutti i *daēva*, o Zaratustra, che prima vagavano in forma di uomini sulla terra »). Tipici i « demoni del Māzanderān » che oscillano fra un periodo in cui sono esseri mitici che « lottano nell'atmosfera » (Cfr. G. Messina, *Il libro apocalittico persiano Ayātkār i Žamāspīk*, Roma, 1939, pagg. 94-95) e uno evemerizzato in cui sono uomini malvagi (ibid. pag. 106). Il pensiero poi del tardo periodo post-islamico è bene espresso dal verso di Firdusi : « considera, tu, i *dīv* come degli esseri umani malvagi (*tū mar dīv-rā mardum-i bad šinās*).

[1] Ibid., pag. 86, il Darmesteter nota il fenomeno della « evemerizzazione » (come egli la chiama) delle leggende in Iran (per es. il drago Dahāk con i serpenti che gli spuntavano dalle spalle, diventa più tardi un uomo malvagio che aveva un ascesso sulle spalle!) ma non mi sembra coglierne il senso generale più profondo.

tico in questi monoteismi secondari. Il Cristo è l'unica via, l'unico specchio per incontrare la persona di Dio, sempre più alta e inaccessibile nei monoteismi primari. Esistono anzi, nei testi del monoteismo secondario Bābī-Bahā'ī, passi di grande interesse dai quali si deduce che tutti i termini indicanti « Dio » che si presentano, per esempio, nel Corano, vengono sempre riferiti alla Sua visibile Manifestazione, come unico modo per dare a quei termini e a quelle espressioni, altrimenti assurde, un senso per l'uomo. Così, ad esempio, nel « Libro della Certezza » (*Īqān*) si traduce in termini concreti il « pervenire alla divina presenza » di cui spesso è menzione nel Corano, come « incontrare il Bāb e accettarne la dottrina »; o, nell'operetta apparentemente mistica di Bahā'u'llāh « Le sette valli », il versetto coranico XVII, 110 « comunque Lo (Iddio) invochiate a Lui appartengono i nomi più belli » è inteso come riferito ai vari nomi o appellativi della *Manifestazione* di Dio, cioè di Maometto, appunto unica forma visibile e concreta di Dio per la sua epoca[1]. La speculazione teologica ha precisato, nel Cristianesimo (sia perchè il concetto di « figlio di Dio » spinse a mantenere persona anche il padre, sia per la particolare fortuna del concetto di Spirito Santo) una « Trinità »; nelle eresie gnostico-iraniche dell'Islam e nel Bābī-Bahā'ismo si è invece accentuato il concetto che la unica « personalità » del divino, a rigore, è il suo intermediario o meglio manifestazione (*Maẓhar*)[2]. Manifestazione, e *non* incarnazione: quindi la sacralità della persona del fondatore è qui intesa, a differenza del cristianesimo, come quella di uno « specchio purissimo » anzichè « figlio ». Dio è lasciato, nella sua essenza, in una totale trascendenza: unica via-visione di lui è quella del suo *Maẓhar*. Resta tuttavia, di comune, oltre le sottigliezze teologiche, l'espe-

[1] Si veda Bahā'u'llāh. *Kitāb-i Iqān*, trad. it. (« Il Libro della Certezza », Roma, 1955 pag. 181) id. *Haft Vādī*, trad. it. *Le Sette Valli e le Quattro Valli*, Roma, 1946 pag. 8. Questa impostazione del problema di Dio è già presente in parte nella *šī'a* estrema.

[2] È questa una posizione simile a quella di Serveto, che spesso vien messo in un fascio con gli unitari alla Socino, ma che rappresnta un tipo di unitarismo cristocentrico ben diverso e, forse, nel fondo, più vicino al cristianesimo primitivo di quello « liberale ».

rienza, in qualche modo, di un contatto Dio-Uomo nel Fondatore.

d) Il Browne (in *A year among the Persians*, Cambridge, 1927, pag. 444, v. anche pag. 330 segg.) documenta che i Bābī coi quali venne a contatto e con i quali ebbe interessantissime discussioni religiose, erano consci del fatto che nella loro religione gli attributi di *ǧamāl* erano più accentuati che quelli di *ǧalāl* e vedevano in ciò una somiglianza col precedente monoteismo cristiano, anzi scorgevano nella storia dei cicli profetici come un vasto respiro per cui gli attributi del *tremendum* erano accentuati in certe dispensazioni (la mosaica e la muhammadica) mentre quelli del *fascinans* piuttosto in altre (quella cristiana e bābī). Le ragioni sono abbastanza comprensibili quando si pensi a quanta importanza abbia, come modello della divinità, nei due monoteismi secondari la persona del Fondatore; e i fondatori (Cristo e il Bāb) furono ambedue perseguitati fino alla morte infamante senza che si ribellassero: quindi furono necessariamente « non potenti » dal punto di vista della potenza umana[1].

e) Sul problema del dolore la posizione di questi monoteismi secondari è particolarmente significativa: profeti uccisi ce ne furono anche nei monoteismi primari « dal sangue del giusto Abele, fino al sangue di Zaccaria, figliuol di Barachia, che voi uccideste fra il tempio e l'altare ». (Matt. XXIII, 35). Nei libri profetici dell'Antico Testamento si parla del dolore e delle afflizioni dei profeti, e il Corano ribadisce nelle sue storie profetiche, l'elemento persecuzione come uno dei tratti ricorrenti della vita dei grandi Rivelatori, incluso Maometto stesso. Ma si tratta pur sempre di dolore inflitto dagli avversari, contro i quali i profeti

[1] Troppo noti sono i documenti cristiani in questo senso. Per quanto riguarda i Bābī citiamo dall'*Iqān*, il già menzionato libro del periodo bābī di Bahā'u'llāh (trad. it. cit. pag. 122 segg.): « Questa Sovranità (del Promesso) non è la Sovranità che le menti umane hanno falsamente immaginata... Se per Sovranità si intendesse Sovranità terrena e dominio mondano, e ciò significasse soggezione e fedeltà esteriore di tutti i popoli della terra — per cui i Suoi eletti sarebbero esaltati... e i Suoi nemici tormentati — tale forma di sovranità non sarebbe quella vera di Dio ». Ma l'umiliazione del Servo di Dio finisce per essere fonte di più sottile potenza che si rivela nel futuro, così come, per Paolo, chi perdona e s'umilia, di per ciò stesso attira « carboni ardenti sul capo » del suo persecutore (Rom. XII, 20)

in certo modo lottarono. Non è Dio che vuole che i suoi profeti soffrano, sono i malvagi nemici di Dio che li fanno soffrire. In un passo (XX, 2) di discussa interpretazione, Dio dice nel Corano al Suo profeta: « Noi non abbiamo rivelato il Corano perchè tu patisca ». Nei monoteismi secondari riaffiora invece - trasformata - l'antica idea del Dio che muore di certi « paganesimi » (Attis, Adonis, Osiris ecc.) anche perchè, essendo tali monoteismi sorti da monoteismi già esistenti e non in lotta contro un politeismo, i profeti sono qui uccisi proprio non da pagani, ma da chi, bene o male, è il rappresentante del Dio unico, il popolo di Dio: sono in certo modo uccisi da Dio. Basterebbe sommare la maggiore intensità sacra della persona del Fondatore con l'esperienza storica concreta per cui egli finisce ucciso « per mano dei sacerdoti », per aver già tutti gli elementi, *in nuce*, dell'idea teologica del « figlio di Dio sacrificato », che si sviluppa conseguenziariamente soprattutto nel Cristianesimo. Naturalmente su questa esperienza si inseriscono gli influssi esterni: troppo vasta è la zona di diffusione dell'archetipo del « Dio che muore » per poterne negare ogni contatto con tali teologie. Nel campo musulmano è ben noto che la figura più vicina al tipo « Dio che muore e redime » è la persona di Ḥusain, particolarmente venerato in Persia[1]. Il Bāb ha sempre dichiarato di essere una ripetizione di Ḥusain[2] sacrificatosi volontariamente per salvare la sua comunità.

[1] Figlio di ʿAlī e di Fātima e nipote quindi del Profeta, ucciso dopo eroica resistenza insieme a uno sparuto gruppo di seguaci nella battaglia di Karbalā (Mesopotamia) nel 680 E. V. dai predominanti seguaci del califfo omniade Yazīd. Fin da poco dopo il suo « martirio » cominciarono le peregrinazioni alla sua tomba da parte dei traditori pentiti per piangere e cantare inni di espiazione (Tabarī, II, 547). Man mano si sviluppò uno speciale tipo di lamento funebre su di lui, che culminò sembra a cominciare dalla fine del sec. XVIII, con vere e proprie rappresentazioni sacre teatrali. Finora se ne conoscevano qualche decina, ora il Cerulli ha riportato dalla Persia e depositato alla Biblioteca Vaticana più di 900 libretti di queste rappresentazioni chiamate comunemente *taʿziyè* (« compianti funebri »).

[2] Alcune espressioni del Bāb fecero nascere negli avversari l'accusa, sempre energicamente rigettata dalle fonti originali bābī, che essi credessero nella reincarnazione (*tanāsuḫ-i arvāḥ*). In effetti si tratta di una idea diversa, quella cioè che stati, combinazioni tipologiche di qualità di personaggi di precedenti cicli profetici si ripresentino e si ricombinino in quelli successivi, come se

Le commemorazioni drammatiche del sacrificio di Ḥusain hanno anch'esse un valore redentivo quasi sacramentale: chi, in esse, piange per Ḥusain è salvato dai suoi peccati[1] (cfr. la Messa). L'idea è così estranea a un monoteismo primario « puro » quale l'Islàm, che si è molto studiato per ritrovarne le origini. Strano è che l'ipotesi dell'influsso di un sostrato antico-iranico in una devozione pur così radicata nella Persia d'oggi, sembrerebbe poco probabile: infatti in quel che ci è rimasto dei testi della antica religione iranica non sono troppo appariscenti i miti di morte redentrice o salvifica dell'Eroe o del Dio. Va comunque notato che in qualche testo si possono scorgere i residui di un mito di uccisione di un eroe primordiale (*Gayōmart*, v. per es. *Mēnōkē Xrat*, XXVII, 1) dal cui corpo ucciso, ai primordi, nascono gli uomini tutti e che *alla fine* (v. *Bundahišn*, 30, 7-9) ricompare, primo fra i risuscitati, a contribuire fra gli altri alla redenzione finale[2]. Meno vaga, di tipo meno arcaico-mitologico e su un piano già più evemerizzato è - sempre in territorio iranico - la leggenda di Siyāvuš. Anche l'eroe antico-iranico Siyāvuš è ucciso « ingiustamente », ma da congiunti (Afrāsiyāb) che mettono a morte il loro stesso sangue, e lo storico Naršaḫī, che visse nel X secolo quando i resti della antica religione erano ancora molto vivi in alcune zone marginali del territorio iranico, testimonia dell'esistenza di canti commemorativi o compianti funebri per lui dei « magi » a Bukhara, dove l'eroe era particolarmente venerato; canti e cerimonie di un valore speciale e sacrale e chia-

nuovi attori ri-interpretassero un antichissimo dramma (Cfr. Browne, *Materials for the study of the Bābī Religion*. Cambridge, 1918, pag. 330).

[1] Citiamo, a caso, da una *ta'ziyè* inedita (gli esempi si potrebbero moltiplicare a piacere): « O Signore grande, per l'onore di Husain, perdona i peccati degli amici di Husain. La mano di noi che menzioniamo il Tuo nome, o Dio, non farla mai staccare dal lembo del sacro manto di Husain; e a chi ha costruito questa assemblea di compianto per Husain, concedi quel di cui abbisogna, nei due mondi ». Già presto, secondo Ṭabarī (II, 547), nelle preghiere e nei lamenti dei pentiti c'è l'idea di Husain sacrificato come *waṣīla*, « intermediario », fra il peccatore e Dio (o il profeta).

[2] V. J. Duchesne-Guillemin, *L'homme dans la religion iranienne* in « Anthropologie Religieuse » dir. da C. J. Bleeker, Leiden, 1955, pp. 98-99 e 105.

mati « la vendetta di Siyāvuš » (*kīn-i Siyāvuš*)[1]. Il Tolstov[2] sostiene che Siyāvuš è una divinità più antica di tipo agrario dell'Asia Centrale di lontane origini occidentali (frigie forse) passata poi in secondo piano per opera delle Zoroastrismo, quindi connessa con le leggende del tipo di Attis, Adonis e simili[3]. Malgrado tutto questo il problema delle origini storiche della venerazione per Ḥusain e del culto del dolore nella Persia è tutt'altro che facilmente risolvibile: non bastando a spiegarlo le esili tracce « iraniche » pre-islamiche, bisogna ammettere senza dubbio la influenza più vicina e comprensibile del Cristianesimo e del Manicheismo e delle loro ideologie tendenzialmente pessimistiche. Esaminare tutti i tratti comuni della morte redentrice di Gesù e del Bāb, attraverso Ḥusain, ci porterebbe troppo lontano. Solo ricordiamo che le passioni concordano anche in un tratto caratteristico: quello del terremoto e della sconvolgimento della natura alla morte del Santo[4].

f) E' risaputo che la religione mosaica resta essenzialmente religione nazionale, come anche, nel contempo, è noto anche il fatto che verso l'epoca immediatamente antecedente a Gesù Cri-

1 Naršaḫī, *Ta'rīḫ Buḫārā* (« Storia di B. ») in Schaefer, *Chrestomathie Persane*, t. I, pagg. 38 e 46 segg.

2 Tolstov, *Po sledam drevne-horezmijskoj civilizacii* (« Sulle tracce della civiltà dell'Antico Xvārizm ») Mosca-Leningrado, 1948, pp. 84-85.

3 È comunque molto interessante la testimonianza di un viaggiatore cinese nell'Asia Centrale nel VII secolo, che scrive che gli uomini di Samarcanda dicono che « il figlio divino » è morto al settimo mese e si sono perdute le sue ossa. Quando comincia questo mese i servi di Dio rivestono vesti nere, si percuotono e piangono e donne ed uomini si disperdono là per cercare il corpo: al settimo giorno la festa ha fine. (N. Ja. Bičurin, *Sobranie svedenij o narodah obitavših v Srednej Azii v drevnie vremena*, t. II, Mosca-Leningrado, 1950, pag. 296).

4 Sono noti i passi evangelici. Per Ḥusain si fermò il mondo, il sole divenne giallo come zafferano, le stelle caddero, l'orizzonte fu rosso per sei mesi, ed è solo da allora in poi che si vide ogni giorno il rosso all'alba e al tramonto (Cfr. mito di Adonis. Suyūṭī cit. in Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, p. 331). Per il Bāb il fenomeno è più storicizzato: al momento della sua fucilazione a Tabrīz (9 luglio 1850) un uragano sconvolge la città, un turbine di polvere oscura il sole, le tenebre regnano nella città da mezzodì a sera. (Cfr. *The Dawn Breakers. Nabil's Narrative of the early days of the Bahā'ī Revelation, translated from the original Persian... by Shoghi Effendi.* New York, 1932, pag. 515).

sto tendenze proselitistiche non mancavano (seppure forse un po' esagerate da certo attuale ebraismo liberale) nel mondo giudaico, tendenze soprattutto vive negli ambienti filoniani della diaspora, ma presenti, a quanto dice il Vangelo, anche fra i farisei palestinesi (Matt. XXIII, 15). L'Islàm, il secondo grande monoteismo primario, sembra presentarsi già in tempi antichi come religione universale (l'espressione « mònito a tutto il Creato » riferita alla predicazione di Muhammad ricorre in sure molto antiche del Corano, LXVIII, 52; LXXXI, 27) ma quando il Profeta prende coscienza della diversità del suo specifico messaggio dagli altri messaggi monoteistici si configura l'idea di una predicazione per la nazione araba (IV, 41; VI, 156-7; XIII, 30 etc.). L'Islàm, è, in fondo, seppure in forma ben diversa dall'ebraismo, un monoteismo di « nazione », non missionario; malgrado gli sforzi di T. W. Arnold per dimostrare il contrario[1], l'appartenenza alla « nazione sacra » (*umma*) anche se non legata all'appartenenza a una « razza », è concetto più simile a quello di « popolo di Dio » ebraico che a quello cristiano di « Chiesa ». Vero è appunto che il legame che unisce i membri della Nazione non è più un legame di sangue (benchè non manchino testi che attribuiscono una speciale importanza quasi-sacrale al popolo arabo) ma di adesione al nuovo stato-fede fondato dal Profeta; ma l'islam non fu missionario nel senso più esatto del termine e il Profeta non cercò mai, almeno all'inizio, di persuadere missionariamente cristiani ed ebrei, genti di un'altra « nazione sacra », a convertirsi[2]. L'islamizzazione deve avvenire, e di fatto per lo più avvenne, impersonalmente, con la sottomissione politica (forzata o no, qui non inte-

[1] Nel suo bel libro, ancora utile per le copiose informazioni che contiene *The Preaching of Islam*, Westminster, 1896.

[2] Il missionarismo è tipico solo di correnti e comunità modernistiche che molto in questa direzione hanno preso dal Cristianesimo (Si veda Pareja-Bausani-Hertling, *Islamologia*, Roma, 1951, pagg. 484, 588). Ma è notevole che un modernista fra i più acuti, Mohammad Iqbal (m. 1938) critichi in una sua poesia l'idea della propaganda missionaria islamica nell'Europa Cristiana, in nome di una concezione « nazionale-teocratica » dell'Islàm sostanzialmente fedele allo spirito originario della fede di Muhammad (Il passo suddetto, importante anche per capire certi moderni atteggiamenti dei musulmani, si può leggere in traduzione francese in Muhammad Iqbal, *Message de l'Orient*, traduit par Eva Meyerovitch et M. Achena, Paris, 1956, pag. 129).

ressa) alla Nazione sacra islamica. Il missionarismo in senso più stretto nasce invece proprio in quelle comunità eretiche gnostico-iraniche (influssi manichei) precorritrici un monoteismo secondario, ed assume particolare carattere di ampiezza e di notorietà nell'ismailismo dei famosi « assassini ». La figura del *dā'ī* (« colui che lancia il grido d'invito alla verità », il Missionario) vi è importantissima anche gerarchicamente ed è anzi fondata addirittura metafisicamente (il « missionario trascendente », ecc.). Il *dā'ī* predica una Verità salvifica che può concentrarsi nella proposizione « il Tale è l'imām »[1] così come il missionario cristiano predica la verità che Χριστός ὁ Κύριος[2]. Questo tipo di verità predicata crea più una « chiesa » che un « popolo di Dio ». Si ha già il modello di una comunità più ristretta (non per nulla sia il Cristianesimo che il Babismo furono agli inizi ritenute « sètte » rispettivamente dell'ebraismo e dell'islàm) ma che nel contempo ritiene se stessa verità assoluta metafisicamente e chiede adesione come invito alla *salvezza*. Gli influssi manichei su tali correnti sono noti e generalmente accettati: e nel manicheismo è tipico — di contro al più chiuso mazdeismo nazionalista (dove l'*anērān*, il « non iranico », si identifica col satanico) — il carattere di comunità o chiesa salvifica a tendenze missionarie universalistiche. Come sostiene il Widengren, il concetto di *dēn* « chiesa » vi si configurerebbe quasi come incarnazione macrocosmica del Messaggero-Cristo-Vahman, cui sarebbero legate per partecipazione le varie *dēn*, « coscienze individuali »[3]. È interessante che la religione Bābī-Bahā'ī, nata in questo ambiente, come il Cristianesimo nacque in ambiente giudeo-

1 *L'imām* è la fonte vivente della autorità religiosa, l'unico che può dire « io sono la Verità » (cfr. simili affermazioni del Cristo) di contro al concetto meno vitalistico di Verità (seppur non certo identico a quello della filosofia) nei monoteismi primari. Su questa problematica della verità-*imām* nell'ismailismo si veda il recente lavoro di G. S. Hodgson, *The order of the Assassins*. 's-Gravenhage, 1955, pp. 52 segg.

2 Concordo col Cullmann (*Le prime confessioni di fede cristiane*, trad. it. Roma, 1948) che mostra con argomenti abbastanza probanti come sia in sostanza questo il succo della primitiva predicazione cristiana.

3 Widengren, *The great Vohu Manah*... pagg. 40 segg. Come spiegazione di *dēn-anima* tale accostamento, già in Nyberg, non mi pare - comunque - soddisfacente.

gnosticizzante, ha una interessante percezione del suo contrasto con un islàm inteso come « religione-nazione ». In un passo di Bahā'u'llāh[1] si fa l'islàm rappresentante di una concezione ristretta della comunità religiosa come « patria » di contro all'universalismo di una *da'wa* (« missio ») incentrata sul « riconoscimento della Manifestazione »[2]: « nell'islàm si dice ' l'amor di patria è parte della Fede '[3] ma io vi dico ' nessuno si vanti di amare il proprio paese, ma piuttosto si vanti di amare il mondo ' ». Benchè sembri paradossale, la ragione di questo « universalismo missionario » dei monoteismi secondari è proprio nella loro tipica concentrazione del divino, della « Verità » e della « Salvezza » nella persona del Fondatore: chi dice « Cristo è il Signore » o « Seyyed 'Alī Moḥammad di Shīrāz è il Mahdī e il Qā'im » o « Bahā'u'llāh è la Manifestazione di Dio » è rigenerato da questa stessa persuasione ed è parte della comunità universale dei veri credenti; ma si tratta di proposizioni-confessioni di cui bisogna convincere gli altri per salvarli, mentre, ovviamente per l'Ebraismo religione nazionale, (meno ovviamente a prima vista per l'islàm) essendo la professione di fede, antipoliteistica, soprattutto il « non v'è altro dio che Dio », non ha eccessiva importanza convincere chi, ammettendo questa confessione generale ci arrivi attraverso profeti (portavoce di Dio e non più) diversi. Parallelamente alla concentrazione del Divino nella Persona del Fondatore-Martire si svolge, in questi monoteismi secondari, per ovvia logica interna una ulteriore sacralizzazione dei « vicini » al Fondatore (la Madre, nel caso del cristianesimo, i discendenti secondo la carne nel Bābī-Bahā'ismo e già preliminarmente, nell'islàm sciita la *ahl al-bait*, la famiglia del Profeta) e, in particolare, del Capo della Comunità Salvifica, pur esso discendente, spiritualmente o carnalmente, dal Fondatore.

[1] Nella « Tavola al Mondo » e *passim* in altri suoi scritti (cfr. l'antologia *Bahá'í World Faith*, Wilmette, 1943 p. 175.

[2] Nell'*Aqdas*, libro sacro fondamentale Bahā'ī il « riconoscimento della Manifestazione divina » nella persona specifica di Bahā'u'llāh è considerato cosa primaria, ed è anteposto alle stesse buone opere, che da quel riconoscimento stesso prendono valore (V. *al-Aqdas*, Bombay 1314 H. p. 2; trad. russa Tumanskij, pag. 1).

[3] Si tratta di un *ḥadīth* apocrifo attribuito a Muhammad.

Anche nel manicheismo (cfr. Widengren, op. cit. pag. 41) c'è una unione intima fra Manvahmed-Vohuman (l'Apostolo di Luce trascendente storicizzato in Mani) e il « capo della chiesa » (*dēn-sarār*) « figlio buono di Vohuman ». Nel Bābī-Bahā'ismo il « Custode » (*valī-e amri'llāh*), discendente anche secondo la carne dal Fondatore, è ben diverso da un capo di comunità (o meglio « popolo ») monoteistico-primario, come il Califfo, così come il Papa cattolico è ben diverso dal Giudice o dal Re di Israele. In qualsiasi tempo la storia ne dimostri la nascita, il Papato è derivazione logica interna di un tipo di monoteismo-secondario quale è il cristianesimo, così come l'istituzione del Custode nella religione Bahā'ī o anche come, in sètte che non riuscirono ad emanciparsi totalmente dalla religione madre, il « Capo » di certe comunità sciite estreme, o il capo della chiesa manichea. La Chiesa Missionaria, corpo mistico del Fondatore[1], col suo Capo sacro, è organismo più universale — anche se eventualmente più piccolo visto esteriormente (ma... « il mio regno non è di questo mondo »[2]) — di quelli creati dai monoteismi primari, identificatisi quasi totalmente con un più terreno « stato ».

* * *

Tirando le somme di questa rapida rassegna tipologica — nella quale mi sono soprattutto metodologicamente ispirato alla asserzione del Pettazzoni nel *Saggio* sopra citato: « Ogni tipologia è necessariamente astratta. Ma altra è quella che fissa dei tratti morfologici statici, e altra quella che coglie delle analogie dinamiche

[1] Non per nulla i coadiutori immediati del Custode Bahā'ī si chiamano « mani della Causa di Dio » (*ayādī-i amri'llāh*).

[2] Cfr. Bahā'u'llāh: « Non desidero potenza terrena. Il mio regno è il cuore degli uomini ». Si vedano anche utili osservazioni in Pettazzoni, *Religioni Nazionali, Supernazionali e Misteriche* nei già citati *Saggi*, pp. 166-67, che prescindono comunque dalla nostra distinzione fra monoteismi primari e monoteismi secondari. Interessante anche, per il concetto di « missione » C. Clemen, *Missionary Activity in the non-christian Religions*, in « Journal of Religion », Chicago, 1930, pag. 107.

di sviluppo » — mi sembra abbastanza evidente che tutti i vari aspetti del monoteismo « secondario » siano in linea teorica derivati da quell'interessante fenomeno che ci siamo permessi di chiamare, con termine un po' paradossale, ma abbastanza espressivo, « fermentazione del Dio » del monoteismo primario. Nell'unico Iddio del tesissimo monoteismo profetico cominciano a un certo punto a sorgere, in forma sempre più distinta, *logos*, sostanze angeliche, ipostasi, persone trascendenti, rappresentabili e di fatto rappresentate[1] in questa o quella persona storica. Questo fenomeno va chiaramente tenuto distinto, ed è importante rilevarlo, dal ben noto fenomeno storico della permanenza, in religioni monoteistiche, di deità o concetti religiosi propri del precedente « paganesimo » naturalistico: per non fare che un esempio iranico va distinto il fenomeno per il quale dèi del panteon mitologico-naturalistico pre-zoroastrico quali Mithra, Anāhitā etc. restano, in certi modi e malgrado la riforma monoteistica, nella coscienza religiosa del popolo, dal fenomeno per il quale attributi arcangelici intuiti dal genio religioso del Fondatore quali un « Buon Pensiero » (*Vohu Manah*) o una « Santa Docilità » (*Spenta Armaiti*) si sviluppano nel modo che vedemmo fino a divenire vere e proprie entità personali o addirittura persone vive[2].

[1] Uso, a bella posta, « rappresentabili » e « rappresentate » anzichè « incarnabili » e « incarnate » perchè « incarnazione » ha un ben preciso valore teologico e tipologico che non può e non deve essere applicato con troppa leggerezza. Per non fare che un esempio, pressochè tutte le sette gnosticheggianti islamiche rifiutano nettamente il concetto di *ḥulūl* (« incarnazione », letteralm., « discesa » della essenza divina nell'Uomo) nel caso dei loro Fondatori, eppure anche autorevoli studiosi — forse, e a torto, considerando queste distinzioni, sostanziali per chi ha esperienza religiosa vera, quisquilie teologiche — insistono nell'usare il termine « incarnazione ». (Cfr., per lo sciismo estremo Widengren, *Muhammad*, pag. 43 e 45: per il Bābī-Bahā'ismo persino il Nallino nell'art. *Bahā'ī* nella « Enciclopedia Italiana »). Questa critica va estesa anche a coloro che — come ad es. il Bousquet, nel suo, del resto interessantissimo, articolo sulle origini dell'Islàm (in « Studia Islamica », II, 1954, pp. 61 segg.) — affastellano sullo stesso piano, in nome di una piuttosto astratta tipologia sociologica, i fondatori dell'Islam, del Cristianesimo, del Mormonismo, della *Christian Science* ecc.

[2] Che poi *Spenta Armaiti* sia anche l'« arcangelo della Terra » è cosa ben diversa dal formarsi di una divinità etonica puramente naturalistica. La direzione della formazione della prima è per così dire dall'alto al basso, quella della seconda (una « Grande Madre » dei vari « paganesimi ») dal basso.

Quali le cause storiche di questo « fermentare » del Dio dei monoteismi primari che porta poi al nascere dei monoteismi secondari? Non, come nei primi, la iniziativa rivoluzionaria di lotta al politeismo di un Fondatore che grida il nome del Dio unico e vi aggiunge « fuori di Te non v'è altri » e, ad evitare ogni ricaduta (che la storia mostra del resto inevitabile) nel naturalismo « pagano », è tutto teso a una desacralizzazione della natura (v. nota 2 a pag. 68), bensì, ora che i monoteismi sono affermati e che, a torto o a ragione, non v'è più da temere nel senso di una ripaganizzazione, si allenta, per così dire, la necessità della lotta contro la molteplicità dei centri del Sacro (che non si teme possa ormai più naturalizzarsi) e si dinamizza pluralisticamente il Dio trascendente. È questo un processo che, in teoria, potrebbe prodursi anche senza influenze esterne[1], ma queste invece, di fatto, vi sono, e abbastanza chiare. Intendo parlare di quel complesso di idee religiose difficilmente raccoglibili sotto una definizione unitaria, che — miscela di paganesimo ellenico neoplatonizzante, babilonismo[2] iranismo,

Una maggiore precisazione di questi due diversi processi di mitologizzazione potrebbe anche essere a mio parere di una qualche utilità nello studio degli sviluppi storici del Cristianesimo e dell'Islam. In quest'ultimo, per es., si potrebbe, con più chiarezza di quanto non si faccia finora, distinguere fra il culto dei santi, in parte derivato da pratiche pagane sopravviventi (nel Sindh *Khidr*, forse resto di un antico Dio della vegetazione, è venerato come santo e identificato al fiume Indo) e la venerazione per gli *imām* e personaggi connessi nelle sètte estreme, fenomeno quest'ultimo di mitologizzazione inversa e contrario tipologicamente e storicamente, malgrado tratti psicologicamente comuni, al precedente. Altri casi di « mitologizzazione dall'alto » sono, p. es., in certe leggende islamiche la « personificazione » del Corano, e in certe tradizioni giudaiche la personificazione e divinizzazione del « Sabato ».

[1] Per es. alla fermentazione sciita del monoteismo primario islamico contribuiscono anche concetti vivissimi già nel Corano, quello soprattutto della mobilissima arbitrarietà dell'Iddio coranico, il quale, se *uno* di persona, è pluralissimo per *azioni* e « pentimenti » (tipica della *šī'a* è l'idea appunto del *badā'*, che Dio cioè possa a un certo punto pentirsi e cambiare idea, dato che può tutto), e anche l'idea stessa antropomorfistoide del Dio-Persona coranico, che può realizzarsi a fondo solo rendendosi persona visibile sulla terra (l'imām o la « manifestazione »).

[2] Numerosi sono i lavori di specialisti che mostrano la notevole importanza dell'elemento mesopotamico in questo sincretismo gnosticheggiante, e anche nelle religioni misteriche. Si veda ad es. H. Zimmern, *Babylonische Vorstufen der vorderasiatischen Mysterienreligionen*, in ZDMG, LXXVI, 1922 pagg. 36 segg. e G. Widengren, *Mesopotamian elements in Manicheism*, Uppsala, 1946.

idee egiziane — dominavano nella zona dell'Oriente vicino poco prima della nascita del grande monoteismo secondario cristiano e che, tramandate abbastanza fedelmente dalla tradizione esoterica ismailita e dai filosofi islamici dell'*ishrāq* (« Illuminazione ») in quell'area culturale islamica che fu un prezioso medioevo vivente fin quasi ai giorni nostri, perduravano in Persia anche nel sec. XIX quando vi nacque il bābī-bahā'ismo. Queste tendenze, e il già nato cristianesimo e idee forse indiane, influenzarono anche il sorgere di un monoteismo secondario « fallito » da quel grande, ma anch'esso « fallito », monoteismo primario[1] che fu il mazdeismo, intendo dire il manicheismo, nel quale appunto si ritrovano molti dei caratteri che a me sembra definiscano tipologicamente il monoteismo secondario, ma anche troppi residui mitici che impediscono di porlo tipologicamente nella serie dei « monoteismi ». Il manicheismo stesso influenzerà poi, come ulteriore elemento già in parte monoteistico-secondario, sia gli sviluppi del Cristianesimo sia tutta la storia delle eresie musulmane gnostiche[2]. Sarebbe tuttavia semplicistico considerare, come taluno potrebbe esser tentato di fare, il Cristianesimo da una parte e il Bābī-Bahā'ismo dall'altra come dei « casi particolari di gnosi »[3]. La gnosi sincretistica, in buona parte naturalistico-pagana e nelle sue forme più antiche ignara del monoteismo puro e dell'opera demitologizzante dei suoi

[1] Non mi sembra infatti possibile inserire senz'altro lo zoroastrismo nella serie dei tipici monoteismi, come fa decisamente il Pettazzoni, anche recentemente, nella prefazione ai suoi spesso citati *Saggi* (« ... le religioni storiche monoteistiche, che sono il Jahvismo, il *Mazdeismo*, il Cristianesimo e l'Islam », ivi, pag. IX). Per me i quattro monoteismi tipici sono il Jahvismo, l'Islam (primari), il Cristianesimo, il Bābī-Bahā'ismo (secondari). Nel mazdeismo come di fatto storicamente lo conosciamo, troppe sono le rimanenze mitico-naturalistiche pre-monoteistiche, malgrado l'indubbia opera storica di un fondatore rivoluzionario. L'impressione che si ha da uno studio dello zoroastrismo, comparato con quello degli altri monoteismi primari, è che si tratti di un monoteismo primario « fallito », come il Manicheismo potrebbe tipologicamente definirsi monoteismo *secondario* « fallito ».

[2] L'importanza della lotta col manicheismo nell'Islam è molto cospicua, e come in tutte le lotte, sono notevoli anche gli influssi. Si veda: M. Guidi, *La lotta fra l'Islam e il Manicheismo*. Roma, 1927.

[3] Come volle fare il Drews per il Cristianesimo (*Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus*, Jena, 1924) e vari studiosi per il Bābī-Bahā'ismo che, per qualcuno, è una « sètta gnostica » dell'Islam.

fondatori, è troppo strettamente legata al mito per confondersi con i monoteismi secondari, pur da essa indubbiamente influenzati. Confonderle sarebbe misconoscere la differenza essenziale fra la mitologizzazione naturalistica « dal basso » e quella teologico-intellettualistica « dall'altro ».

ALESSANDRO BAUSANI

NOTA

Per completezza aggiungiamo che altre forme monoteistiche o monoteistoidi di religione sono sorte, come è noto, dal contatto di culture e religioni differenti, soprattutto in India dal contatto fra islàm e induismo. I frutti di questi contatti sono di due generi: un islàm induistizzato da una parte, un induismo monoteistizzante dall'altra. Rimandiamo per questo a un qualsiasi manuale di Storia delle Religioni, solo osservando che questi tentativi [del primo genere è la effimera « religione divina », creazione personale dell'Imperatore moghul Akbar, m. 1605, e che ebbe poco più che qualche centinaio di seguaci di dubbia sincerità a corte, e un simpatico ma fallito tentativo di continuazione per opera dello sfortunato principe Dara Sikōh, ucciso nel 1659[1]; del secondo genere sono le sètte-scuole-filosofiche dei seguaci di Kabīr, di Dādu e, più importante di tutte il Sikhismo[2]] non possono essere inclusi nella nostra tipologia (che altrimenti diverrebbe astratto e antistorico vaniloquio comparatistico) soprattutto per una ragione che sembrò sfuggire agli autori stessi di quei sincretismi, l'equivoco cioè fra il « Dio », unico sì, ma *personale* e trascendente dell'islàm, e il « Divino », unico anch'esso, ma *impersonale*, della *Weltanschauung* indù, e che rende questi monoteismi (del resto, eccetto il sikhismo, limitati a circoli ristretti) piuttosto degli pseudo-monoteismi. Lo stesso sikhismo, questa interessante religione divenuta popolo, non sfugge all'equivoco sopra menzionato e del resto, come tutti gli autori concordemente affermano, qualche tempo dopo la sua formazione e soprattutto dopo le lotte con l'Islàm è andato sempre più riassorbendosi nell'induismo.

[1] Si veda, sull'interessante quanto equivoco tentativo di Dārā Sikōh, l'opera del fondatore stesso *Maǧma' al-Baḥrain* ed. e trad. Maḥfūẓ al-Ḥaqq, Calcutta, 1929. e Cl. Huart.-L. Massignon, *Les entretiens de Lahore entre le prince imperial Dârâ Shikûh et l'ascète hindou Bâbâ La'l Dâs* in « Journal Asiatique », 1926 (209), e Massignon-Kassim, *Un essai de bloc islamo-hindou au XVII siècle*, in « Revue du Monde Musulman », LXIII, 1926.

[2] Resta fondamentale sul sikhismo la grossa opera del Macauliffe, *The Sikh Religion*, 6 voll. 1909.

NOTE E DISCUSSIONI

Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni

Nel precedente fascicolo di questa rivista è apparso uno scritto di A. Brelich che trae pretesto da un volumetto di K. Kerényi per riproporre all'attenzione degli studiosi alcuni fondamentali problemi di metodologia storico-religiosa. Non è senza perplessità che tenterò di chiarire le mie posizioni rispetto alle varie questioni sollevate dal Brelich, e su altre che il Brelich non tocca ma che mi sembrano importanti. La ragione di tale perplessità sta nel fatto che la materia richiederebbe molto più di una nota sia pure lunga, e che l'accettare questi limiti oggettivi di esposizione comporta il pericolo della oscurità e della incompletezza. In particolare ogni tentativo di una sistematica formulazione metodologica nel dominio della storia delle religioni non dovrebbe mai mancare di particolari analisi storiografiche che volta a volta ne illustrino il significato, e ne dimostrino l'esattezza e la fecondità: ora questo non è stato possibile fare nei limiti della presente « nota », e pertanto io sono costretto soltanto a sperare che il lettore voglia per questa parte tener conto di alcuni miei passati lavori (*Il Mondo Magico*, Torino 1947; *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini*, in SMSR XXIII, 1951-52, pp. 51 sgg.; *La ritualità del lamento funebre antico come tecnica di reintegrazione*, in SMSR XXVI, 1955, pp. 15 sgg.). Una ulteriore ragione di perplessità è dovuta al fatto che il rispondere alla domanda « Che cosa è la storia delle religioni? » equivale a mettere in opera una determinata *Weltanschauung*: la risposta infatti — se non vuol essere verbale e pedantesca — comporta tutta una serie di scelte di pensiero che impegnano non soltanto nella sfera della storia delle religioni e della sua metodologia, ma anche in quella più vasta di una visione della vita e del mondo. L'annunzio di una implicazione del genere può sembrare qui almeno presuntuoso so-

prattutto se si pretende di affrontare l'argomento in una nota. La implicazione però sussiste. Anzi in nessun dominio del sapere storico come in quello della storia delle religioni si avverte la validità della tesi crociana della identità di storiografia e filosofia e della filosofia come momento metodologico della storiografia; e se in altri domini storiografici il buon senso, o, come si dice, la sicurezza dell'istinto storico possono tenere il luogo di una esplicita e sistematica determinazione metodologica, ciò è praticamente molto più difficile in un dominio come quello storico-religioso in cui l'oggetto della ricerca, cioè la vita religiosa, racchiude per essenza la negazione o almeno la limitazione della storicità dell'umano operare: qui il conflitto insorge con estrema e non eludibile asprezza, come mostra il caso di studiosi (si pensi ad Ernesto Troeltsch) che vi sono rimasti drammaticamente impigliati in tutta la loro opera.

Ciò premesso in parte a scusa e in parte a chiarimento, riprendiamo la domanda fondamentale (« che cosa è la storia delle religioni? ») e formuliamo subito, per avviare il discorso, una risposta. Conoscenza storica delle religioni significa risolvere senza residuo in ragioni umane ciò che nell'esperienza religiosa in atto apparvero ragioni numinose. La esperienza religiosa in atto vive in una sua propria limitazione, che è il rapporto col nume, quale che sia questo nume e quale che sia questo rapporto: la conoscenza storica della vita religiosa è la ricostruzione del come e del perchè umani si generarono nel quadro di una determinata civiltà religiosa proprio *quel* nume e proprio *quel* rapporto. Con ciò la storia delle religioni entra in un non componibile dissidio con la teologia, fondata invece sull'opposta persuasione che all'inizio del processo ierogenetico non sia l'uomo storico, ma Dio. La teologia, o - più esattamente - le diverse teologie storicamente determinate, costituiscono certamente un possibile oggetto della conoscenza storica della vita religiosa. Ma appunto per questo ha luogo in sede metodologica una alternativa perentoria: o la religione di fatto che può metter capo in determinate circostanze storiche a una plasmazione teologica, o la riconversione mentale di tale fatto nella sua genesi rigorosamente umana. La perentorietà logica di questo *aut-aut* è invece variamente occultata o svalutata o negata dal moderno irrazionalismo storico-religioso, il quale tenta in un modo o nell'altro di eludere la chiara posizione del dilemma. Il più vistoso tentativo di elusione mi sembra il concetto di *numinoso* e di *esperienza del numinoso* che da Rudolf Otto in poi ha avuto tanta fortuna

nei nostri studi. Che il punto di partenza della religione sia il rapporto col numinoso è proposizione del tutto trasparente per chi è religiosamente impegnato: che però il rapporto col nume possa essere il punto di partenza *anche* per la storia delle religioni significa semplicemente dar vita a un prodotto ibrido, nel quale si confondono scienza storica della vita religiosa e vita religiosa in atto. Ciò che per l'uomo religiosamente impegnato sta come punto di partenza (il divino o il numinoso che si rende presente, che si manifesta) costituisce per lo storico soltanto una tappa o un momento del reale processo ierogenetico da ricostruire. *Mitsingen ist verboten*: così diceva un cartello che si leggeva nelle sale di concerto della Germania: ma vietato è anche per lo storico delle religioni gareggiare a qualunque titolo con i credenti nella imediata testimonianza circa la presenza del nume. La sconvenienza di questa gara, che svolge da tempo una fastidiosa azione di disturbo nei nostri studi, è resa talora meno percepibile - ma non per questo meno effettiva - da una sorta di *escamotage* che viene operato sulla esperienza religiosa come tale. Infatti il moderno irrazionalismo storico religioso presume di aver individuato un rapporto *in sè* col numinoso, un « nudo contatto col divino », un *Bevor* che sarebbe anche *vor-werkliche*, cioè anteriore a qualsiasi forma storicamente condizionata e umanamente generata di vita religiosa, e quindi un rapporto metastorico al quale si stenta a riconoscere con chiarezza un valore ontologico non saprei bene se per un residuo di pudore scientifico o se per una sorta di mistica allusiva riservatezza. In questo quadro il franco ontologismo di W. Otto ha almeno il pregio di una felice indiscrezione. In realtà il rapporto *in sè* col numinoso mantiene la sua apparenza di *Bevor* preculturale mediante una oscillazione fra il vuoto di una mera definizione verbale e la falsa pienezza che deriva dalla generalizzazione e dalla assolutizzazione di determinate esperienze religiose storicamente determinate. Così il *numinoso* di R. Otto non appartiene tanto alla metodologia degli studi storico-religiosi quanto piuttosto alla sfera delle dirette testimonianze da utilizzare per una storia religiosa dei nostri tempi: per una storia religiosa che potrebbe dirci, p. es., quali filoni di religiosità antico-testamentaria, luterana, proto- e neoromantica concorrono a ispirare le pagine di *Das Heilige*.

Tuttavia proprio l'irrazionalismo storico-religioso ci porge senza saperlo uno spunto per immettere la ricerca metodologica in una direzione che mi sembra particolarmente feconda. Il *Bevor* della religione come *vor-werkliche* accenna infatti, pur nella

sua ambiguità, ad un'altra possibilità ermeneutica. L'uomo non sta mai « nudo » nel gran mare dell'essere, e anche se la esperienza di una « prima volta » originaria e inderivabile, e di un cominciamento assoluto inaugurale, appartiene alla coscienza mitica e alla festività in atto, spetta allo storico - come si è detto - rigenerare mentalmente quella « prima volta » o quel « cominciamento », in modo da risolverli come risultato di un processo ierogenetico storicamente determinato. Ora proprio per entro l'impegno della ricostruzione ierogenetica il *Bevor* della vita religiosa appare come rischio di cadere nel « Bevor » dell'opera umana, cioè in quel nulla della vita culturale che è la natura senza orizzonte di umanità: il « prima » della creazione culturale religiosa è la minaccia di non esserci in nessuna possibile storia umana, è il perdersi della presenza per il restringersi o l'annientarsi di qualsiasi orizzonte operativo secondo forme di coerenza culturale. In virtù di questa risoluzione dialettica il *Bevor* preculturale o preoperativo cambia per così dire di segno, non accenna ad alcunchè di « superiore » all'uomo, ma piuttosto al pericolo radicale, interno alla storia, di non potersi sollevare come uomo sulla immediatezza della natura. Il problema però diventa ora questo: come e perchè il rischio del *Bevor* diventa religione?

Già ebbi occasione di illustrare nel secondo capitolo del *Mondo Magico* e nella monografia *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa* (in « Aut-Aut », a. 1956, n. 31) il concetto di una presenza che corre il rischio di perdersi, o di non esserci nella storia umana: qui vorrei soltanto sottolineare alcuni sviluppi nel senso di una metodologia storico-religiosa. Il concetto di 'perdita' o di 'crisi' della presenza si lega strettamente a quello di 'momenti critici dell'esistenza'. Si tratta di momenti decisivi nei quali alla perentorietà del « far passare » una situazione secondo una regola umana si contrappone la potenza disumana (naturale) di ciò che passa da sè, senza e contro l'uomo: è in questi punti nodali del divenire che può insorgere il rischio di non poter oggettivare la situazione critica in nessuna forma di coerenza culturale. Ciò significa che la presenza, che 'esiste' - cioè 'sta fuori' o emerge dalla natura - nella misura che esercita la sua potenza oggettivante, si smarrisce avviandosi a diventare essa stessa un oggetto: sulla linea di questo oggettivarsi della stessa potenza oggettivante noi troviamo un gran numero di inautenticità esistenziali, ed in particolare quella esperienza di una alienazione radicale, di un *tutt'altro* (*ganz An-*

deres) che schiaccia e paralizza. Il *tutt'altro* della crisi non è religione, ma crisi in atto che sta senza soluzione e che pertanto appartiene, in quanto rischio trionfante, alla presenza malata: la vita religiosa nasce innanzi tutto come ripresa che a r r e s t a la alienazione della presenza in una configurazione definita (mito) e in un orizzonte operativo che stabilisce un rapporto con l'alienazione così arrestata e configurata (rito). In quanto *tutt'altro* il mito è metastoria, ambito separato dal profano, ma in quanto alienazione arrestata e configurata e al tempo stesso trattenuta in un comportamento separato da quello profano, il mito è azione drammatica rituale, e si prolunga necessariamente in essa Qui è dato già scorgere il carattere t e c n i c o della ripresa religiosa, poichè il luogo della alienazione irrelativa e delle diverse inautenticità esistenziali che ne derivano viene ora istituito un modello di rappresentazione e di comportamento che segnala, ferma e riporta a sè l'alienazione stessa. Ma vi è un secondo aspetto tecnico del nesso mitico-rituale che conferisce alla ripresa religiosa una efficacia collettiva prolungata nel tempo, cioè il carattere di tradizione culturale. I momenti critici ricorrenti che in un determinato regime di esistenza debbono essere necessariamente oltrepassati vengono - attraverso la vita religiosa - sollevati dalla trama del divenire e occultati nella loro storicità in quanto sono dati come già oltrepassati in un passaggio esemplare avvenuto nella metastoria del mito e iterabile nell'azione rituale: in tal guisa, attraverso il « come se » tecnico di questa *sacra simulatio* o *pia fraus*, l'effettivo attraversamento storico dei momenti critici è compiuto in un regime di protezione. In altre parole; i punti nodali di un certo regime esistenziale sono, in virtù della ripresa religiosa, cancellati in quanto storici, e il « da fare » suscettibile di crisi è mascherato nel « già fatto » della metastoria mitica iterabile nel rito: ma, intanto, il fare reale è dischiuso, e la crisi è controllata. Si profila così il terzo aspetto tecnico del nesso mitico-rituale, che si può chiamare di mediazione dei valori culturali profani. A vari livelli di autonomia e di consapevolezza si enucleano infatti, per entro la protezione tecnica mitico-rituale, vita economica e sociale, diritto e politica, ethos, arte e speculazione, cioè l'orizzonte umanistico propriamente detto di una civiltà. In virtù di tale mediazione il rappresentare mitico e il comportarsi rituale si permeano di senso e di valore, e la storia che fu tecnicamente occultata in un sistema di simboli, riprende il suo cammino verso la coscienza, percorrendolo di un tratto brevissimo o amplissimo, secondo la concreta potenza umanistica e culturale dei singoli

mondi storici. Tutto il movimento dialettico della ripresa religiosa è dominato da una tecnica fondamentale che può essere concettualmente formulata come tecnica di destorificazione istituzionale dei rischi di alienazione attuali o possibili, e di reintegrazione culturale della destorificazione: tale tecnica protegge dalla destorificazione irrelativa, senza orizzonte di cultura, che ha luogo nella alienazione radicale, o perdita, della presenza. Il nesso dialettico rischio-ripresa appare ora in tutta la sua necessità: il *tremendum* del 'tutt'altro', appunto come segnalazione del rischio di non esserci in nessuna possibile storia umana, attira a sè, esige figura e comportamento e reclama una tradizione mitico-rituale con cui fronteggiare il rinnovarsi di determinati punti nodali dell'esistere: qui ritroviamo il *fascinans* di R. Otto, ma anch'esso esplicato geneticamente, e quindi spogliato del carattere di ultimo dato da rivivere nella sua immediatezza.

* * *

Il riferimento più sopra fatto al rapporto fra momenti critici dell'esistenza e maggiore o minore dipendenza dell'uomo dalla natura pone implicitamente il problema del rapporto fra momenti critici a carattere economico-sociale e vita religiosa. Infatti la maggiore o minore dipendenza di una certa società umana dalle condizioni naturali di vita è determinata dal livello raggiunto nella produzione dei beni economici e dal modo di organizzazione sociale delle forze produttive.

Senza dubbio in astratto i momenti critici più eterogenei possono essere ricompresi nella tessitura del processo ierogenetico, come p. es. la vita sessuale e il rapporto fra i sessi, la crisi della pubertà, le incidenze luttuose e le catastrofi naturali, gli episodi nodali ricorrenti della caccia, della raccolta, della pastorizia, dell'agricoltura, della metallurgia, il rapporto con l'autorità familiare, sociale e politica, e così via enumerando e classificando. Ma se dall'astratto passiamo al concreto e dal possibile al reale, abbandonando la sterile fatica tipologica, ci rendiamo conto che nelle singole concrete civiltà religiose spetta ai momenti critici a carattere economico-sociale una importanza egemonica nella determinazione della qualità, del numero e della rischiosità del sistema dei punti nodali del divenire, e nella strutturazione dei modelli di destorificazione e di reintegrazione della stessa vita reli-

giosa. Questa egemonia è del tutto comprensibile se si pensa che il distacco profano della cultura dalla natura si compie inaugural-mente proprio nella sfera economico-sociale, dove in rapporto ai modi di produzione dei beni utili e al grado di controllo delle forze naturali si determina la misura di ciò che è « critico » e di ciò che non lo è. Anche su questo punto l'irrazionalismo storico-religioso ha formulato una tesi unilaterale, che preclude ogni possibilità metodologica di ricostruire il reale processo ierogenetico. Già all'inizio del nostro secolo E. Hahn pretese di ricondurre il sorgere dell'allevamento del bestiame alla sacralità dell'animale e la invenzione dell'aratro alla incisione cerimoniale del suolo mediante un membro virile simbolico, stabilendo con ciò la teoria della dipendenza della economia da particolari nessi mitico-rituali. Successivamente Leo Frobenius introdusse nel nostro campo di studi il concetto delle singole visioni religiose del mondo come espressione di una gratuita *Ergriffenheit*, cioè dell'essere « afferrati » da un aspetto della realtà. Nella sua monografia *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart 1948) Ad. E. Jensen ci ha fornito una immagine statica della vita religiosa degli agricoltori primitivi, immagine che appare nata miracolosamente tutta d'un colpo per una sorta di rivelazione culturale, dalla quale dipenderebbe in ultima istanza lo stesso ordine economico di questo supposto ciclo culturale. Ora la teoria di un assoluto primato della « visione religiosa del mondo » conferisce un carattere miracoloso al sorgere di una determinata civiltà religiosa, ed in sostanza tende a riprodurre nel dominio degli studi storici il punto di vista dello stesso uomo religiosamente impegnato, per il quale la sua visione non ha origine storica, ma metastorica e divina. La considerazione storicistica invece rigenera mentalmente la prospettiva religiosa, cerca di assegnare al sacro storicamente determinato la sua reale ierogenesi, e a questo scopo parte dai momenti critici del conflitto fra natura e cultura, conferendo particolarmente rilievo - per le ragioni già dette - ai momenti critici a carattere economico, o comunque condizionati dalla economia e dalla forma della società. Senza dubbio la considerazione storicistica dà rilievo anche al momento opposto, cioè al dischiudersi dell'ordine economico e sociale (e di tutti gli altri ordini culturali profani) per entro la protezione religiosa: ma appunto in questi due momenti dialetticamente connessi consiste il reale processo ierogenetico nella sua indivisibile e dinamica unità.

* * *

Il concetto del sacro come tecnica mitico-rituale che protegge il passaggio dal rischio di non esserci nella storia al dischiudersi di determinati orizzonti umanistici consente di vedere sotto una nuova luce la *vexata quaestio* del rapporto fra magia e religione. Senza dubbio ogni forma di vita religiosa, in quanto fondata sulla tecnica mitico-rituale racchiude un elemento di efficacia magica o sacramentale: d'altra parte la operazione magica più elementare, quando sia dotata di vitalità storica e di organicità culturale, non si esaurisce mai nel semplice tecnicismo, ma media e dischiude un determinato orizzonte umanistico, per angusto che sia. In tal modo l'opportunità di designare come magica o religiosa una particolare forma storica del sacro dipende soltanto dal grado di sviluppo e di complessità del processo di mediazione che è stato delineato: quando prevale il momento tecnico della destorificazione mitico-rituale e l'orizzonte umanistico è particolarmente angusto (ma non mai inesistente!) il termine di magia appare più appropriato, quando invece mito e rito appaiono profondamente permeati di valenze morali, estetiche e speculative allora la designazione di religione è certamente più opportuna: il che del resto è ampiamente confermato dall'uso linguistico corrente, malgrado gli elementi di confusione che vi hanno introdotto alcuni falsi teorizzamenti della scienza e della storia delle religioni. Piuttosto è da mettere in guardia gli storici delle religioni da un altro uso linguistico, che poi racchiude a vari livelli di coscienza e di coerenza una determinata teoria della vita religiosa: alludo all'uso di estendere il nome di religione (o di « religiosità ») a qualsiasi impegno etico fortemente sentito anche se accompagnato da un orizzonte esclusivamente umanistico e mondano.

Per ricordare l'esempio più illustre del genere si pensi al capitolo che apre la *Storia d'Europa* del Croce, e che si intitola « La religione della Libertà », dove si ritrova anche la seguente giustificazione teorica della qualifica di « religione » a proposito dell'ideale liberale consustanziale al moderno pensiero dialettico e storico: « Ora chi raccolga e consideri (i tratti) dell'ideale liberale, non dubita di denominarlo, qual esso era, una ' religione ': denominarlo così, ben inteso, quando si attenda all'essenziale ed intrinseco di ogni religione, che risiede sempre in una concezione della realtà e in un'etica conforme, e si prescinda dall'elemento mitologico, per quale solo secondariamente le religioni si diffe-

renziano dalle filosofie » (p. 23 sg.). Ora l'essenziale e l'intrinseco di ogni religione sta, come si è detto, proprio nella destorificazione mitico-rituale come tecnica mediatrice di determinati orizzonti umanistici, e pertanto mal si attaglia la qualifica di religiosa ad una concezione essenzialmente laica della vita e del mondo. Nei nostri studi poi un concetto di religione come quello formulato dal Croce può introdurre soltanto una serie di quivoci dannosi, o quanto meno vale a restringere il compito dello storiografo soltanto a quel settore circoscritto che è l'enuclearsi della ' visione del mondo ' dal mito, lasciando fuori della considerazione proprio la ierogenesi come tecnica, e decurtando e oscurando in tal modo il processo dialettico della vita religiosa così come è stato qui sommariamente delineato.

Se tuttavia è da respingere la tendenza panlogistica che risolve la religione in una sorta di *philosophia inferior* non è nemmeno da accogliere la esigenza irrazionalistica di una autonomia formale della vita religiosa. La religione, ove sia intesa correttamente come nesso mitico-rituale, non è un *apriori*: il tentativo di R. Otto di completare le tre critiche kantiane con una quarta attinente al ' sacro ' deve considerarsi fallito. *Apriori* però è certamente la potenza tecnica dell'uomo, sia che si volga al dominio della natura con la produzione dei beni economici, con la fabbricazione di strumenti e con la scienza, sia che invece si volga ad impedire alla presenza di naufragare in ciò che passa senza e contro l'uomo. Sulla linea di questo secondo impiego della potenza tecnica si trova la religione, che resta definita dal carattere particolare del suo tecnicismo, cioè dalla ripresa e dalla reintegrazione umanistica dei rischi di alienazione mediante la destorificazione mitico-rituale. La teoria della risoluzione tecnica della vita religiosa non è certamente nuova, se già Platone in un passo famoso del Fedone non esitava a considerare il mito delle anime dopo morte come un incantesimo per rassicurare il fanciullino che in ciascuno di noi si angoscia davanti alla morte. Tale risoluzione tecnica presenta il vantaggio di orientare lo storico verso ciò che di specificamente mitico è nel mito e di specificamente rituale è nel rito, senza cedere alla tentazione di considerare *soltanto* le valenze etiche o speculative o estetiche della vita religiosa, e senza d'altra parte postulare nel sacro una irrazionalità destinata a sfuggire al pensiero storiografico come tale. Il sacro, in quanto tecnica, è c o e r e n z a u m a n a, che il pensiero storiografico può ripercorrere senza lasciare proprio nessun residuo all'immediatezza (e all'arbitrio) di un mistico rivivere. Si tratta certamente di una coerenza diversa da quella del-

l'arte, o dell'ethos, o della filosofia: ciò che qui si nega è che non gli sia immanente nessuna forma di razionalità, e che racchiuda un nucleo ' irrazionale ' irriducibile, tale da indurre il pensiero storico alla contraddittoria fatica di uscire da sè stesso e dalla storia umana.

* * *

Torniamo ora alla domanda iniziale circa la natura della conoscenza storica della vita religiosa, e vediamo più da vicino quali implicazioni metodologiche sono racchiuse nel concetto di ' ierogenesi reale '. In generale una storia delle religioni che voglia restituire la realtà al processo ierogenetico al di là della immediatezza della esperienza religiosa in atto — e senza cadere nelle banalità del filologismo e del positivismo — richiede la determinazione del rapporto dinamico fra momenti critici, destorificazione protettiva e orizzonte umanistico. Tale determinazione, volta a volta diversa a secondo le concrete civiltà religiose e i particolari nessi mitico-rituali presi in considerazione, si articola corrispondentemente in tre fondamentali momenti di analisi ricostruttiva, e cioè *a*) la identificazione dei momenti critici esistenziali — che sottendono le civiltà religiose e i nessi mitico-rituali — e dei corrispondenti modi di crisi della presenza; *b*) la individuazione delle tecniche di destorificazione religiosa; *c*) la configurazione dell'orizzonte umanistico che in tal modo viene dischiuso, sia in quanto il mito e il rito si vanno permeando di valenze culturali determinate, sia in quanto oltre la vita mitico-rituale tali valenze si vanno rendendo autonome, come ordine profano della vita economica, sociale, politica, giuridica, morale, estetica e speculativa. Il semplice accenno a questo prospetto metodologico basta a far comprendere quanto arduo sia il compito di ricostruire il processo di ierogenesi reale, e come si renda necessario per assolverlo il ricorso a dati e indici euristici che non possono essere ottenuti senza il ricorso a determinate discipline ausiliarie: infatti la identificazione dei momenti critici reali che sottendono le civiltà religiose e i nessi mitico-rituali comporta p. es. conoscenze, talora minuziose, sulla vita economica della civiltà in quistione, sulle sue tecniche produttive e sulla dinamica delle sue strutture sociali; la analisi dei rischi psichici connessi alla crisi della presenza nei momenti critici dell'esistenza richiede la utilizzazione o meglio la reinterpretazione dei risultati della psicologia moderna e soprattutto della psicopatologia; la ricostruzione della ripresa miti-

co-rituale e della reintegrazione culturale che si compie attraverso tale ripresa esige dallo storico delle civiltà religiose una varia sensibilità umanistica per le forme culturali profane che la vita religiosa protegge e dischiude, e che a lor volta reagiscono sulla vicenda mitico-rituale. Tutto ciò viene ad aggiungersi alle interne esigenze di ogni ricerca storico-religiosa, come p. es. la necessità di comparazioni da istituire fra civiltà religiose distinte, ma fondate su regioni esistenziali e su momenti critici analoghi, e su tecniche simili di destorificazione mitico-rituale.

* * *

La piattaforma metodologica che qui viene proposta consente a mio avviso di valutare in modo più soddisfacente tutta una serie di importanti quistioni che il moderno irrazionalismo storico-religioso ha avuto senza dubbio il merito di riproporre agli studiosi. In primo luogo viene in considerazione il posto che spetta al mito e al rito nella vita religiosa e quindi anche nella corrispondente ricostruzione storiografica. La vita religiosa — come si è detto — ha il suo centro nella tecnica mitico-rituale, nel mito agito ritualmente e nel rito che ha nel mito il suo proprio orizzonte operativo: ogni quistione di « priorità » o di primato *in re* è pertanto assolutamente fuori di posto. Sono tuttavia comprensibili le suggestioni documentarie che spingono a conferire ora al mito e ora al rito una importanza predominante. Così p. es. le fonti letterarie delle antiche religioni mediterranee sorprendono per lo più la vita religiosa non già nel suo dinamismo mitico-rituale, ma nel momento in cui — al di là di questo dinamismo — il mito si rende autonomo dai suoi vincoli tecnico-rituali e si dischiude di fatto alle produzioni dell'arte e della poesia, alle riflessioni speculative e alle formulazioni etiche. Quando si tratta di letteratura religiosa che assolve la funzione di racconto mitico e di ' libretto ' liturgico — come è il caso dei testi drammatici egiziani, cananei, ittiti o mesopotamici e dell'inno pseudoomerico a Demetra — il richiamo al rito, anche se allusivo, frammentario e indiretto, è intrinseco alla natura del documento stesso. La situazione è però già molto più sfavorevole quando si tratta di letteratura religiosa povera di riferimenti liturgici, e che svolge il nucleo mitico in senso etico o speculativo, o quando — come nei poemi omerici e nelle tragedie greche — si tratta di documenti in cui il mito si

apre all'autonomia della fantasia poetica. Se si tien conto che anche gli indici della linguistica accennano soprattutto al mondo delle immagini mitiche, e che il rito in azione può essere « visto » soltanto, nel caso più favorevole, in raffigurazioni sul tipo della famosa liturgia della Villa dei Misteri, non deve stupire se lo studioso delle religioni del mondo antico è spinto a dare al mito una sorta di primato, e soprattutto al mito che già trapassa nella coscienza etica, estetica e speculativa: in tal modo però il processo ierogenetico come tale resta escluso dalla considerazione, e il mito stesso — nella carenza di una ricostruzione ierogenetica — si atteggia a creazione miracolosa, a rivelazione originaria del numinoso, a inizio assoluto della civiltà; il che spiana la via alle interpretazioni irrazionalistiche. Una suggestione opposta a disarticolare il nesso concreto mitico-rituale deriva dal carattere della documentazione relativa alle religioni dei cosiddetti popoli primitivi: i ragguagli etnografici ci informano infatti largamente sulla religione come rito in azione, per quanto sin troppo spesso tali fonti di informazione lasciano le sequenze rituali senza rapporto comprensibile col mito, ovvero riferiscono i miti senza determinare volta a volta la loro incidenza cerimoniale nella vita religiosa. Una terza suggestione nello stesso senso, cioè a sbilanciare il rapporto a favore del rito, proviene probabilmente dal folklore religioso, dove vediamo antichi schemi rituali sopravvivere alla disgregazione dei miti che originariamente ne costituivano l'orizzonte operativo: si pensi p. es. ai relitti del lamento funebre antico nel folklore religioso euromediterraneo, connessi in origine al vasto tema religioso del pianto reso — nel rito come nel mito — al nume ucciso o scomparso.

Quali che siano però le suggestioni che inducono lo studioso a teorizzare indebitamente il primato del mito o del rito, la realtà è che nella vita religiosa il riscatto dalla crisi si compie sempre mediante una figurazione mitica e un correlativo comportamento rituale: ed è questo primo momento ierogenetico che lo storico della religione deve innanzitutto ricostruire, avvalendosi dell'opportunità documentarie che stanno a sua disposizione, cioè partendo dai vari livelli culturali in cui il processo ierogenetico ha lasciato tracce di sè. Si può pertanto pienamente concordare col Kerényi quando afferma che « nulla è più irragionevole del riconoscere nei miti soltanto la validità di quanto i riti ne possano riprodurre e del considerare il mito tutto al più come una idealizzazione dei contenuti, necessariamente scarsi, del rito stesso » (p. 34): un indirizzo del genere infatti impoverisce l'orizzonte

mitico, e perde il dischiudersi del mito alla pienezza dei suoi sviluppi etici, estetici e speculativi, ben oltre i confini del dramma mitico-rituale (si pensi all'angustia che presenta a questo riguardo il metodo di lavoro del Gaster e soprattutto quello di Liungman). Ma l'indirizzo che assegna al mito una sorta di primato incorre nel pericolo di rinunziare definitivamente ai problemi ierogenetici, confondendoli e annullandoli in un *Bevor* riboccante di mistero.

La dinamica mitico-rituale sta dunque al centro della ricostruzione storiografica, sia che si debba stabilire verso il basso il generarsi del mito e del rito dai momenti critici di una certa esistenza storica, sia che — procedendo nel senso di una reintezione culturale della crisi — si esplori l'enuclearsi di determinati orizzonti umanistici dal nesso mitico-rituale, sia infine che si analizzino i fenomeni ben noti della ' proiezione ' del rito nel mito e della ' plasmazione ' mitica del rito (per i quali, sia detta la cosa in modo del tutto incidentale, gli storici delle religioni si contentano troppo spesso di analisi genetiche molto superficiali, limitandosi a constatare il fatto della ' proiezione ' o della ' plasmazione ').

Un'altra importante quistione che si connette all'irrazionalismo storico-religioso è il cosiddetto relativismo culturale. Tramontata l'ingenua fiducia nella possibilità di una storia universale delle religioni capace di farci assistere ad una evoluzione unilineare dalla prima forma di vita religiosa sino ad una religione assoluta o alla scienza, si è ormai profilato il pericolo per i nostri studi di una irrelata contemplazione delle singole civiltà religiose, tutte rese valide e santificate alla pari dalla inimitabile autonomia e necessità del loro ' stile '. Non è qui il caso di analizzare le origini storiche di questo singolare umanesimo relativistico, che assegna allo studioso della vita religiosa (non diremmo allo 'storico' per non abusare della parola) il compito di sovrastare come un nume i singoli sofferti impegni religiosi, tutti immediatamente rivivendoli con illimitata disponibilità d'animo, ovvero rompendo la consegna per idoleggiarne uno, secondo un proprio insindacabile capriccio o gusto o inclinazione. Chi volesse cercare queste origini storiche del relativismo culturale dovrà riportarsi alla crisi dell'oggettivismo filologistico e positivistico che, tra la fine del secolo XIX e i primi decenni del XX ebbe luogo in Germania nel dominio generale degli studi storici e che prese sùbito un orientamesto irrazionalistico e soggettivistico (l'*Erlebnis* del Dilthey!). In attesa che uno storico della storiografia tedesca nella seconda metà del

XIX secolo e la prima metà del XX si decida a scrivere il capitolo relativo ai nostri studi (capitolo del tutto trascurato come mostra anche il recente volume di P. Rossi sullo storicismo tedesco contemporaneo, e ciò malgrado la diffusa analisi dell'opera del Troeltsch), sarà qui opportuno delineare brevemente quale potrebbe essere su questo aspetto particolare della quistione la posizione di uno storicismo conseguente. La storia delle religioni è — come si è detto — il pensiero razionale dell'enuclearsi del sacro come destorificazione mitico-rituale dai momenti critici dell'esistenza storica, e del costituirsi di determinati orizzonti umanistici per entro la protezione tecnica del sacro: vi è quindi in ogni reale sviluppo religioso una mediazione tecnica che dalla storia ritorna alla storia, e che per questa sua dialettica limita il momento meramente tecnico del mito e del rito, dischiudendo a vari livelli di autonomia e di autocoscienza il mondano o il profano. Questo è il senso fondamentale di ciascuna civiltà religiosa e della vita religiosa nel suo complesso, anche se in apparenza (cioè secondo che appare a chi è religiosamente impegnato) il sacro possa assumere di fatto gli aspetti più radicali di negazione del divenire storico, o addirittura di esplicita pretesa di una definitiva evasione dal mondo.

La storia delle religioni comporta dunque una misurazione di questo ritmo dialettico inerente a ciascuna civiltà religiosa, cioè una determinazione concreta della dinamica ierogenetica che lega insieme momenti critici, destorificazione e orizzonte umanistico. Senza dubbio resta esclusa con ciò l'idea di uno sviluppo unilineare della vita religiosa e quindi di una storia universale delle religioni nel senso dell'evoluzionismo positivistico, ma si evita anche di cadere nel relativismo culturale senza centro e senza orizzonte: infatti alla storia religiosa viene attribuito un *unico* significato fondamentale, e spetta allo storiografo stabilire volta a volta in che misura questo senso si è realizzato nell'una o nell'altra civiltà religiosa. Una misurazione del genere non ha ovviamente significato senza l'unità di misura della *Weltanschauung* storicistica, anzi costituisce un momento importante dell'autocoscienza di questa stessa *Weltanschauung*: infatti l'umanesimo storicistico si approfondisce e si rinnova via via che riconverte nel reale processo ierogenetico le singole limitazioni storiche della coscienza mitico-rituale, e via via che per tale mezzo acquista esperienza storiografica concreta del costituirsi dialettico di definiti orizzonti umanistici attraverso l'*incantesimo* della destorificazione religiosa. La storia delle religioni è quindi chiamata per

la parte che le spetta a rigenerare nel pensiero la nascita dell'umano: ma non già di quella nascita che avvenne una volta per sempre dal grembo della natura e che nel gergo antropologico si chiama ominazione, ma di quella che continuamente è messa in causa nella vita culturale, e che mantiene tuttavia, al di là delle sue forme storiche, un significato complessivo unitario. Solo attraverso tale intimo legame tra visione storicistica e storiografia delle religioni si allontana l'ombra del relativismo, e si ristaura un saldo criterio metodologico di misurazione delle singole civiltà religiose: e solo per tale legame quella c o n t e m p o r a n e i t à che il Croce attribuiva ad ogni vera ricerca storica si costituisce come norma interna anche della storia delle religioni, proteggendola dalla curiosità oziosa, dal vago culto dell'esotico e del remoto, o — peggio — dal tentativo mascherato di evadere dalla civiltà storica che è nostra. Le stesse religioni cosiddette « primitive », con i loro numerosissimi momenti critici esistenziali, con la loro intensissima esperienza del rischio, con le loro minutissime destorificazioni dell'umano operare, e con i loro angustissimi orizzonti umanistici possono essere oggetto di ricerca storiografica solo se in esse riusciremo a scorgere il movimento dialettico che dal rischio di non esserci in nessuna possibile storia umana attraverso la ripresa tecnica di questo rischio, mette capo a un modo di esserci nella storia, il quale, per angusto che sia, non può mancare, se quelle religioni assolsero la loro funzione culturale. Ciò significa però che anche le religioni primitive possono essere storiograficamente rigenerate nella misura in cui il loro dramma sarà reso mediatamente contemporaneo al nostro storicismo, e il nostro storicismo mediatamente contemporaneo a quel dramma. Questa prospettiva metodologica ha anche l'altro vantaggio di detronizzare l'imperio del principio di causalità nel dominio dei nostri studi, ad esso sostituendo le categorie propriamente storiografiche di origine, mediazione e risultato finale. Quando la ricerca delle cause o delle « influenze » storiche da espediente euristico si muta in categoria costitutiva del discorso storiografico, ripigliano subito corpo le ombre di quella ricerca senza prospettiva degli « antecedenti » che già l'Omodeo ebbe occasione di respingere nella storia del cristianesimo primitivo. La stessa scuola storico-culturale è rimasta impigliata in questo equivoco di una storiografia le cui categorie costitutive sarebbero quelle di spazio, tempo e causalità (mi sia consentito rinviare su questo punto il lettore alle istanze, in buona parte ancora valide, di *Naturalismo e Storicismo nell'etnologia*, e soprattutto alla mia monografia *Re-*

ligionsethnologie und Historizismus pubblicata in ' Paideuma ' nel fascicolo 4-5 del settembre 1942).

L'orientamento storicistico pone fine a questo *regressus ad infinitum*, abbassa la causalità a momento euristico della ricerca, e attraverso la fondamentale esigenza della mediata contemporaneità storiografica circoscrive il problema da risolvere, assegna limiti non empirici o occasionali alla ricerca, e attraverso la misurazione che gli è propria comprende l'oggetto e, al tempo stesso, perfeziona la sua stessa unità di misura. In tal modo il « primo » non si perde più nella notte dei tempi, non sfugge lungo la tangente della causalità, vanamente inseguito dalla nostra immaginazione, ma è ricondotto al suo vero centro che siamo noi stessi in quanto « misuratori » di una vicenda che ci è tanto poco estranea da coincidere, sia pure mediatamente, con la rinnovata e mai compiuta m i s u r a d i n o i s t e s s i. Nè vale opporre a questa prospettiva metodologica che lo storicismo è appena una « corrente » fra le moltissime del mondo contemporaneo, e che può essere almeno segno di provincialismo non « tener conto » delle altre visioni del mondo: la verità è che la ricerca storica include sempre una opzione filosofica, e che il far professione di « umiltà » davanti alla varietà delle correnti comporta il pericolo di affogare nelle acque limacciose di un qualsiasi torrentaccio, senza neanche avere la soddisfazione di prendersela con le stelle - come poteva pur fare il Don Ferrante manzoniano, che almeno credeva nell'astrologia. D'altra parte ogni umanesimo vero non è mai atteggiamento da apolidi, ma affonda salde radici nell'*humus* di una determinata civiltà, con molteplici scelte ed esclusioni che corrispondono a più specifiche tradizioni nazionali o addirittura regionali: e solo in virtù di questa sua forte individuazione culturale può farsi aperto sul serio alla comune umanità e mantenersi sempre capace di modificare dall'interno se stesso.

* * *

L'irruzione dell'irrazionalismo nel dominio degli studi storico-religiosi valse senza dubbio a rompere la stagnante atmosfera del filologismo e del positivismo, e a far avvertire almeno il problema della comprensione della vita religiosa. Purtroppo però il tema relativistico e la indebita assunzione delle categorie di spazio, tempo e causalità come costitutive della ricerca storica finirono con l'imprimere alla corrente irrazionalista un carattere di limi-

tazione e qualche volta di aperta svalutazione della ricerca storiografica. Non si cercò di contrapporre alla falsa storiografia filologistica e positivistica la vera storiografia dello storicismo, ma si pretese affidare la comprensione della materia religiosa a una pluralità di « scienze religiose », di cui la storia era appena una fra le altre. Invece di continuare a svolgere e ad approfondire il conflitto fra storia delle religioni e teologia - un conflitto da cui la storia delle religioni era nata - si cercò di stabilire un accordo fra i vari modi di approccio del sacro, un accordo che abbracciava la stessa teologia come scienza. La storia si trovò così ad avere altre discipline concorrenti che reclamavano alla pari il loro diritto di conoscere il fenomeno religioso, e fra queste la tipologia e la psicologia. Sulla tipologia o fenomenologia religiosa di von der Leeuw già ebbi occasione di dedicare un saggio su questa stessa Rivista (SMSR XXIV-XXV, 1953-54, p. 5 sgg): qui basterà ricordare l'essenziale. Nulla vieta, senza dubbio, ed è anzi utile per i nostri studi, elaborare ricerche tipologiche su determinati fenomeni religiosi: si tratta, in fondo, della incontestabile utilità delle enciclopedie specializzate. Il dissenso comincia, dal punto di vista storicistico, quando la tipologia pretende di assorgere a m e t o d o d e l c a p i r e, ed in contrasto con questa pretesa ci dà soltanto una miscela di temi irrazionalistici e di empirismo classificatorio, rinunziando in ogni caso ad affrontare il problema della ierogenesi e quello della mediazione del profano attraverso il sacro. Le strutture di cui parla la fenomenologia religiosa sono ' diversi ' culturali già divenuti e quindi da contemplare nella loro statica autosufficienza ideale: ora il punto è proprio questo, se il contemplare il già divenuto sia un capire, e se invece il capir non sia piuttosto un sorprendere mentalmente nel nascere, nel farsi e nel risultare.

In modo molto più complesso si pone invece la quistione dei rapporti fra storia delle religioni e psicologia. La ricostruzione del processo ierogenetico comporta, come si è detto, una precisa analisi del rischio di non esserci nella storia durante i momenti critici ricorrenti di un determinato regime di esistenza: ora i modi della perdita della presenza, e le diverse inautenticità esistenziali che vi si collegano, possono essere analizzati soltanto mediante l'utilizzazione dei dati della psicopatologia. La dualità o la pluralità delle esistenze psicologiche simultanee o successive, l'esperienza di deflusso della presenza nel mondo o di irruzione del mondo nella presenza, il sentirsi « agiti da », la perdita del possesso delle proprie rappresentazioni e del senso del reale, la

mostruosa colpa immotivata della depressione melanconica e il terrore dell'azione, la ebetudine stuporosa e la scarica incontrollata di impulsi, la risposta speculare agli eventi del mondo nella ecolalia e nella ecoprassia, la eccitazione manica e l'accelerazione incoercibile dei processi vitali, e infine la essenza completa della presenza e la scarica meccanica di energia psichica nel « morbo sacro », costituiscono manifestazioni di crisi in atto che entrano come rischio nella dinamica della ierogenesi, fornendo la materia su cui si modellano le tecniche religiose di destorificazione e di reintegrazione. Senza dubbio il fatto che le manifestazione di crisi si configurano nella vita religiosa come rischi organicamente connessi a un determinato regime di esistenza e avviati verso una effettiva reintegrazione attraverso modelli mitico-rituali di efficacia tradizionale collettiva basta per distinguere la vita religiosa di cui si occupa la storia delle religioni dagli stati morbosi che formano oggetto della psicopatologia. Ma anche se i dati della psicopatologia vanno introdotti nel concreto lavoro storiografico sottoponendoli a una radicale reinterpretazione, la loro efficacia euristica resta saldamente stabilita ai fini della ricostruzione del processo ierogenetico, tanto più se si pensa che la documentazione storico-religiosa di cui disponiamo ci presenta in generale il nesso mitico-rituale in un grado di sviluppo già molto avanzato, ed è molto avara di informazioni dirette sul rapporto fra momenti critici e destorificazione religiosa. Da questo punto di vista la lettura di un'opera come quella di Georges Dumas, *Le surnaturel et les dieux d'après les maladies mentales: essai de théogénie pathologique* (Paris 1947) offre copiosi stimoli, a chi, come lo storico delle religioni, è continuamente chiamato a risolvere problemi di « teogenesi fisiologica ».

Queste considerazioni chiariscono quale può essere - a mio avviso - la posizione dello storicismo storico-religioso di fronte alla psicologia e alla psicopatologia. Lo storicismo non soltanto non ha nessuna obiezione per una utilizzazione dei dati di questo tipo, ma ritiene addirittura che senza il loro soccorso la ricostruzione ierogenetica diventa praticamente impossibile. Il dissenso comincia quando in luogo dell'uso critico dei dati psicologici o psicopatologici si trascorre a postulare un limite esplicativo della stessa ricerca storica e della sua propria metodologia, e si accetta che oltre quel limite possano avere valore integrativo i presupposti i metodi e i risultati di un indirizzo psicologico - come la *Tiefpsychologie* - che racchiude spunti palesemente antistoricistici. Qui non si tratta più di approfittare del valore euristico

dei dati psicopatologici per entro una *Weltanschauung* storicistica unitaria e coerente, ma di un compromesso incoerente o addirittura di una abdicazione: e qui sta propriamente quello « psicologismo » che lo storicismo non può accettare. Lo storiografo delle singole civiltà religiose non si imbatte mai in immagini archetipe dell'inconscio collettivo, ma piuttosto in *perils of the soul* o rischi di non esserci in una storia umana: ed il suo compito sta nel determinare il carattere delle tecniche mitico-rituali che proteggono da tali « pericoli », e la qualità e i limiti della reintegrazione culturale che in questo modo è resa possibile. Lo storiografo delle civiltà religiose ignora un d o m i n i o a u t o n o m o che starebbe di mezzo fra la natura e la cultura, ma ben conosce la forza eccentrica che travaglia la vita culturale e che minaccia di sommergerla in quel nulla della cultura che è la natura. « Wir haben ja aufgeklart! Und dennoch spukt's in Tegel! »: fra i termini di questa polarità, fra la chiarezza e la serenità dell'umanesimo trionfante e gli spettri che tuttavia continuano ad esserci a Tegel, si inserisce la vita religiosa come maieutica dell'umano, e si caratterizza l'opera dello storico delle religioni come piena coscienza di questa maieutica nei concreti limiti culturali in cui di volta in volta essa si produsse.

E r n e s t o D e M a r t i n o

Fallimento del naturismo. — Che il naturismo sia tuttora un indirizzo esegetico largamente diffuso nella storia delle religioni e che ancora oggi si possa credere di capire la vera natura di una divinità, scoprendo che essa è, in realtà, il sole o la luna o il fulmine o il cielo o il vento, appare tanto più strano, che già ai rappresentanti classici di tale indirizzo sarebbe bastato un piccolo sforzo di logica per intravedere l'errore delle loro costruzioni. Leggo casualmente in A. Hillebrandt (*Vedische Mythologie*, I², p. 171): « neanche dobbiamo aspettarci, in questo o quel nome della Luna, come un segno della rappresentazione della Luna, accenni alla sua crescita o calata, alla sovranità sopra la notte, ai mesi, poichè ognuna delle personificazioni è stata creata partendo da un *determinato pensiero* (corsivo mio!). Così il Sole si scompone in diverse figure, sempre circondate da una determinata aura di concezioni: Surya, Mitra, Visnu, Savitr; la Luna in Candramas, Soma, Brhaspati e altri; il vento

in Vayu, Mataricva, i Marut, che non si sostituiscono affatto a piacimento l'una all'altra... » (A p. 164: la concezione di Soma sarebbe determinata dalla natura di ' ambrosia ' della Luna, quella di Brhaspati dalla sua natura di ' Agni '). Vale a dire: una divinità è la Luna, in quanto questa decresce, scompare, riappare e cresce; un'altra è ugualmente la Luna, ma in quanto questa è luce e, come tale, fuoco; un'altra magari in quanto è un fenomeno notturno; un'altra ancora sarà sempre la luna, in quanto questa ha corna come le vacche, un'altra, perchè è rotonda come un occhio o come, perchè no, il sole, e via dicendo. Ma allora non sarebbe più onesto e logico dire che nessuna di queste divinità *è* la Luna, ma che ciascuna ha un carattere che è proprio *anche* della Luna? E che perciò, anzichè personificare o rappresentare la Luna, proprio al contrario, queste varie divinità possono esser *rappresentate* dalla Luna, *simbolo* adatto, per questo o quel suo carattere, ad esprimere quanto alla religiosità che ha creato quelle figure divine premeva in modo tale da doverle creare anche del tutto indipendentemente dalla Luna? Non sarà stata, certo, l'osservazione dei periodi lunari a inculcare nel boscimano l'apprensione della mortalità umana e l'ansia del suo superamento: ma la ricomparsa della falce lunare serviva, in modo naturale, da simbolo (come può servire la mutazione del serpente o il solstizio invernale o il germogliare del grano decomposto sotto terra — sempre secondo con quale di questi fatti una civiltà abbia una più intima confidenza) per rappresentare, concretare, obiettivare ciò che era importante — quel ' determinato pensiero ' sfuggito a Hillebrandt... Si può andare anche più oltre: neanche le divinità chiamate esplicitamente Sole, Luna, Cielo ecc. sono *sic et simpliciter* i fatti naturali corrispondenti a questi nomi — e non soltanto perchè la ' mentalità primitiva ' non concepisce i fatti naturali nella loro astrazione scientifica, ma sempre in un intreccio indistricabile di riferimenti e ' partecipazioni ' per cui la Luna è tutt'altro che semplice satellite del pianeta terra ed è anche tutt'altro che un fenomeno luminoso che appare regolarmente in sempre nuove forme all'orizzonte — ma perchè nessuna cosa fenomenica può esser sacra di per sè, bensì soltanto in quanto è atta a convogliare in sè e perciò rappresentare un'esigenza umana già protesa verso una soluzione o almeno verso una obiettivazione di carattere sacrale.

Angelo Brelich

Mito e fede.— Ci è voluto un bel po' di tempo per precisare e render generalmente accetta la differenza tra mito e dottrina: nel secolo scorso (e nelle sue inevitabili propaggini ulteriori) si parlava disinvoltamente delle ' credenze ' religiose dei popoli antichi e primitivi; che questi poi potessero ' credere ' in cose assurde e spesso contraddittorie, non poteva spiegarsi che o con l'ignoranza dei popoli poco ' evoluti ' o, più tardi, con una particolare ' mentalità primitiva ' qualitativamente, strutturalmente differente dalla nostra, in quanto non regolata dal principio della contraddizione. Era, allora, indubbiamente risolutivo far valere un'altra considerazione del mito, sottolineando che esso non pretende di *affermare*, bensì di *esprimere*; che esso non è dottrina, bensì, non diversamente dalla poesia, ' espressione fantastica ' di esperienze. Solo che, appunto, concepito come ' espressione fantastica ', il mito si confonderebbe irrimediabilmente con la poesia, se non avesse altri caratteri peculiari, come p. es. il suo valore normativo-prototipico, la sua essenziale connessione con le origini, il suo esclusivo riferimento a personaggi e cose sacri ecc. Perciò e in considerazione anche del fatto che i primitivi stessi a volte distinguono i loro miti sacri come ' storie vere ' da altre ' storie false ', è stato detto (Pettazzoni) che anche il mito ha la sua *verità* — una verità, però, non d'ordine logico, ma che gli deriva, appunto, dalla sua sacralità. Con ciò si è, certamente, sulla buona traccia; ma l'uso del termine ' verità ' in un'accezione così diversa da quella comune rende perplessi e comporta un pericolo di confusione: tanto più, che d'altra parte la distinzione fatta tra verità logica (cioè l'unica specie di verità nel senso comune della parola, quella delle *affermazioni*) e ' verità ' d'ordine religioso svia l'attenzione da un fatto semplice e, per tutto il problema, decisivo, cioè che quando i primitivi distinguono tra ' storia vera ' e ' storia falsa ', lo fanno esattamente nel senso che diamo noi correntemente alla parola ' vero ', in quanto, come già Malinowski l'ha stabilito (e v. ora anche Kerényi, *Umgang* p. 31), i primitivi veramente *credono* che quanto i miti narrano sia realmente accaduto.

Con ciò, però, si è apparentemente al punto di partenza: sembrerebbe, infatti, che si tornasse a concepire i miti come ' credenze ' e non più come ' espressioni '. Ma è proprio a questo punto che bisogna approfondire il discorso.

Il termine ' credere ' non è tanto univoco, quanto possa sembrare. Si può credere una cosa invece di un'altra: credo di aver lasciato la chiave di casa nella tasca del mio altro vestito, anzichè di averla perduta; sono due possibilità, ma io, pur non

essendone sicuro, ho motivo di credere che sia vera la prima. Ma se mi sembra che ci sia una sola possibilità? In questo caso dico: io so (invece di dire: io credo). Solo che ciò che per me è evidenza, oggetto di sapere e non di credere, può, per altri, esser falso: essi diranno che io ' credo ' ciò che mi sembra di ' sapere '. I primitivi ' sanno ' che i loro miti sono veri; per chi è estraneo alla loro religione, essi lo ' credono '; ma il loro ' credere ' non è una scelta tra diverse possibilità, bensì l'accettazione di un'unica evidenza. È la *dottrina* che presuppone sempre la possibilità virtuale del suo contrario: si afferma che l'anima è immortale *contro* la tesi — possibile, ma ritenuta erronea — che invece non lo sia o non esista; ove una tale dottrina non sia dimostrabile, la si crede o non la si crede. Intorno al mito non esiste, nemmeno virtualmente, il dubbio, per coloro che lo narrano: essi non lo credono ' contro ' qualche altra possibilità, ma lo ' sanno ' (*per noi*: credono), perchè per loro è evidente. Donde viene questa evidenza? Una prima risposta potrebbe esser questa: semplicemente dal carattere di ' espressione ' proprio del mito; poichè il mito esprime un determinato genere d'esperienza di una particolare società, nel cui orizzonte immaginativo non vi è assolutamente posto per una ' credenza ' diversa; l'esperienza immediata e la sua immediata espressione non conoscono dubbi, né alternative. In questa interpretazione vi sarebbe già bell'e pronta la chiave della distinzione tra ' storie vere ' e ' storie false ' — queste ultime sono quelle che non rispondono all'evidenza. I primitivi conoscono benissimo la menzogna e quindi anche il dubbio: ma il mito non è soggetto al dubbio, perchè è espressione di un'evidenza; la ' storia falsa ' è menzogna, come dire che il cielo è color castano.

I due sensi della parola ' credere ' rendono possibile la distinzione tra mito e credenza religiosa, per quanto entrambi i concetti presuppongano quello della ' verità ' nell'unica accezione comune del termine. Un passo è fatto: ma basta riflettere un attimo per capire che, se la distinzione operata aiuta a scorgere una differenza tra mito e credenza, essa non spiega però nè l'uno né l'altra, perchè entrambi i tipi del ' credere ' esistono anche completamente privi di ogni valore religioso. Se io credo di aver lasciato la chiave in un posto anzichè in un altro, questo mio credere con alternative è altrettanto indifferente religiosamente, quanto lo è la mia evidenza (o l'espressione di questa evidenza) di aver mal di testa.

Donde venga alle credenze e alle espressioni di evidenza quel particolare carattere che le rende ' sacre ', è però già un'*altra*

questione che implicherebbe tutt'una teoria del sacro e che certo non è da affrontarsi in una nota. Ma proprio il carattere senza pretese di una nota permette di rischiare qualche osservazione isolata (come, invece, non permetterebbe una teoria) che, in caso fortunato potrebbe assumere valore di contributo o di suggerimento.

Cominciamo con questo: è possibile credere che Dio esista — magari per probabilità razionali — non soltanto senza esser religiosi, ma anche senza che questo credere stesso abbia minimamente valore religioso. Diverso dal ' credere *che* Dio esista ' è ' credere *in* Dio ' che non è solo credenza, ma *fede* che impegna tutta l'esistenza del credente. Teoricamente, si potrebbe perfino credere tutte le dottrine di una determinata religione senza aver la fede: il che dimostra come il valore sacrale del ' credere ' non dipenda soltanto dal contenuto della credenza, ma anche da un rapporto tra il credente e il creduto, — rapporto che possiamo vagamente indicare con termini come ' adesione ', ' impegno ' o simili.

Vediamo ora, su questa traccia, se nella sacralità del mito non si tratti di qualcosa di analogo. Anche questa, come si è visto, non dipende solo dalla forma del pensiero (' espressione fantastica ' o ' evidenza di esperienza '), nè d'altra parte dipende dal contenuto astratto (perchè lo stesso mito che è sacro per una società, apparirebbe ' storia falsa ' ad un'altra).

Cassirer ha mostrato brillantemente, come l'esperienza non sia mai recezione passiva, ma sempre — sin dalla percezione pura — scelta e organizzazione creativa. Ovviamente, diversi sono i gradi e le forme dell'impegno creativo della coscienza, quando si tratta di selezionare la percezione di un suono e quando, invece, si tratti di afferrare il senso di un discorso. A maggior complessità dell' ' esperienza ' risponde maggior intervento creativo della coscienza.

C'è da credere che l'esperienza che si esprime nel mito sia di una complessità particolare. L'analisi di una qualsiasi mitologia dimostra che questa ha rapporti con l'intera esistenza della società di cui è patrimonio. Né diverso è il caso del mito singolo che, oltre ad esser complesso in sè, è doppiamente complesso per esser inseparabilmente connesso con tutti gli altri miti della stessa religione: nessun mito è, infatti, isolato, nessuno si comprende senza la conoscenza di tutta la mitologia. In terzo luogo, l'esperienza espressa da un mito non è mai l'esperienza di un singolo individuo, ma di un'intera società: il mito pretende quindi a una

validità collettiva e, inoltre, perpetua (per la società che lo tramanda). In questo è già implicito che esso ha un valore normativo. — Anche un'opera d'arte (per tornare a questioni già sfiorate: SMSR 27, 11 sgg.) può organizzare in sé un'esperienza complessa, l'esperienza di tutto un ' mondo ' umano e, anzi, ogni opera d'arte esprime un ' mondo '; inoltre, anche l'opera d'arte ha valore collettivo, in quanto per il fatto stesso di esser comprensibile da altri e non dal solo artista, dimostra di rispondere ad esperienze collettive. Ma, a differenza del mito, l'opera d'arte può esser isolata — non, certo, dal suo contesto culturale, ma almeno nel senso di non essere inseparabile da ogni altra opera d'arte della stessa civiltà — e, soprattutto, seppure *può* orientare la sensibilità e il comportamento di una società, non pretende di farlo, non assume questa funzione. Il mito esprime l'esperienza collettiva non solo qual'è, ma anche quale *deve* essere, la incanala nelle dovute forme; di qui anche il suo tradizionalismo: *bisogna* raccontarlo come è stato tramandato.

Il mito dunque non ' rispecchia ' soltanto, passivamente, la esperienza collettiva, ma la sancisce, anche e la *ordina*; e se ogni ordine si fonda su una selezione, separazione, scelta, raggruppamento, non dobbiamo forse ricordare che la separazione fondamentale a tutte le religioni — alla religione come tale — è quella tra sacro e profano? Ciò che una società sceglie della propria esperienza per formarne la propria realtà, il proprio mondo, il proprio ordine (ed è, di nuovo, un'*altra* questione, *che cosa* sceglie e *perchè*, ed è a quest'altra domanda che si riferiscono le importanti indicazioni di De Martino a p. 98), ciò che essa vuol sancire come tale, diventa forse sacro per effetto di questa scelta e sanzione creativa. E allora tra mito e fede resterebbe come unica differenza quanto è stato segnalato sopra — pura questione di due forme diverse del ' credere '; il valore religioso a entrambi si associerebbe per virtù dell'impegno totale con cui l'uomo aderisce al loro contenuto.

Angelo Brelich

RASSEGNE ED APPUNTI

Dee latine e miti vedici.

L'opera di Georges Dumézil ha del prodigioso. Anzitutto, per l'enorme estensione del campo di ricerche: mentre i migliori comparatisti devono accontentarsi di lavorare in buona parte su materiale, magari aggiornatissimo e scrupolosamente controllato, ma pur sempre di seconda mano, il Dumézil limita bensì il proprio comparatismo alle civiltà dei popoli di lingua indoeuropea, ma entro questo limite, del resto assai largo, egli non conosce ostacoli filologici: i problemi linguistici, storici, culturali, religiosi dell'antica India non gli sono meno familiari di quelli del mondo romano e italico, la civiltà scandinava non meno di quella iranica, irlandese, greca, celtica — e l'elencazione è lontana dall'esser completa. A questa stupefacente ampiezza del campo di competenza diretta si aggiunge un'originalità nella maniera di affrontare i problemi, una freschezza e un acume del ragionamento e delle argomentazioni, una potenza di visione sintetica, un'audacia spregiudicata di costruzioni che, insieme, appunto, con quella vastità di competenza in cui forse nessuno, ma in ogni caso pochissimi possono seguirlo, suscitano nel lettore delle sue opere ad un tempo ammirazione e perplessità, e per lo più un'inevitabile incertezza di giudizio. È per questo che in varie recensioni su opere del Dumézil, in questa stessa rivista, ho affermato — contro altri, frettolosi critici — la necessità, quasi l'urgenza, di un'approfondita e dettagliata discussione del metodo e dei risultati dell'autore, dichiarandomi però incompetente per intraprenderla. Ora, mi sembra che il più recente volumetto dell'autore — *Déesses latines et mythes védiques* (Collection Latomus vol. XXV, Bruxelles 1956, pp. 124) — con la sua quasi esclusiva limitazione alle due sole religioni romana e vedica, mi offra maggiori possibilità di discussione a fondo; e se una goccia d'acqua marina contiene tutti gli elementi dell'oceano, c'è da sperare che in questo lavoro, ridotto sia di mole che nei termini della comparazione, si ritro-

vino ugualmente tutti i principi metodologici, tutte le caratteristiche del procedimento, tutte le concezioni fondamentali che informano l'intera opera dumézíliana. Perciò il volumetto rappresenta, per me, un invito all'esame dettagliato. Tale invito diventa poi addirittura pressante per un motivo mio personale. Non so come esprimere la riconoscente soddisfazione per la lusinghiera attenzione con cui da anni il Dumézil segue le mie pur modeste e ristrette ricerche: ora, questa attenzione, proprio in questo volumetto, in diversi punti assume la forma di una gentile, ma decisa polemica che mi chiama direttamente in causa; di modo che al compito della discussione obiettiva del lavoro, si aggiunge per me quello di una confrontazione dei metodi e risultati sui problemi particolari che hanno dato luogo alla polemica.

* * *

Il volumetto contiene quattro studi indipendenti, preceduti da una prefazione e seguiti da note finali.

Quanto alla prefazione: ricordo di aver segnalato nel vol. XXIII di questa rivista, come un pericolo che incombeva su tutte le ricerche del Dumézil, la tendenza a *ridurre* la ricca sostanza delle religioni ' indoeuropee ' al solo aspetto della ' tripartizione funzionale ' (anche completamente a parte le questioni relative a questa tripartizione stessa). Ora l'autore dice che sin da principio sapeva che « vaste parti delle religioni studiate » avrebbero eluso quella « *première prise* »; pur essendo essenziale, la tripartizione funzionale non regge tutto il culto, non abbraccia tutte le divinità. Negli studi riuniti in questo volume, essa non ha quasi alcuna parte. Con ciò, a mio modo di vedere, si è fatto un gran passo per liberare l'indirizzo dell'autore non solo da una unilateralità che in alcuni suoi lavori assumeva un carattere quasi ossessivo, ma anche da una costante fonte di forzatura nelle interpretazioni (cfr. anche SMSR 27, 147); in secondo luogo si è fatto un passo anche in favore della ' tripartizione ' stessa; perchè se molti (tra cui lo scrivente) si rifiutavano di considerare l'intero e complesso politeismo di un popolo dall'unico punto di vista delle ' tre funzioni ', nessuno troverà difficoltà di riconoscere, in base ai molti fatti messi in luce dal Dumézil, che queste costituiscano effettivamente *uno degli aspetti*, uno degli elementi strutturali, delle religioni ' indoeuropee '. Resta da vedere fino a che punto quelle « vaste parti » delle religioni, che non rientrano nello schema tripartiti-

stico si possano chiamare ' periferiche ' : l'autore stesso aggiunge « o autonome », termine che corregge il precedente, ma non è, forse, del tutto felice. (Esistono parti autonome di una religione?).

Il primo studio è dedicato a Mater Matuta. Dopo l'esposizione dei pochi dati a nostra disposizione sul culto romano e dopo una vivace e dettagliata critica delle interpretazioni finora date dai vari studiosi che se ne sono occupati — questo è, del resto, il lucidissimo schema di tutti e quattro gli studi, di modo che non tornerò a rammentarlo in seguito — il Dumézil riafferma il nesso tra la dea e l'aurora, negato da alcuni con argomenti insufficienti. Se però Mater Matuta è l'aurora, ecco che il parallelo vedico si offre spontaneamente, nella divina persona di Uṣas. E basta pronunciare questo nome, per ricordare che la dea aurora vedica è una dea sorella (di Rātrī, la Notte) che in diversi passi vedici (mentre in altri è detto che U. e R. sono le due madri dello stesso figlio) prende cura del figlio della sorella — come nel culto romano di Mater Matuta le matrone pregavano, anzichè per i propri figli, per quelli delle loro sorelle: ciò che in India è mito, a Roma, spesso, è rito. Resta l'altra particolarità del culto romano: mentre in esso vige l' ' esclusione rituale ' delle schiave (anzi, soltanto le donne *univirae* potevano entrare nel santuario) al giorno della festa le matrone introducono una schiava nel tempio, ma solo per fustigarla e cacciarla fuori. Anche per questo fatto l'autore cita e critica le interpretazioni finora date, e poi ricorda i testi vedici in cui Uṣas appare sotto un aspetto negativo (per tracotanza non vuol cedere il proprio posto al giorno !) e viene battuta e scacciata da Indra. Questo mito appare, anzi, indoiranico.

L'interpretazione, come si vede, è sorprendente e, almeno per quel che riguarda il primo rito (preghiera per il figlio della sorella) è anche suggestiva: ma già anche qui, per esser veramente convincente, dovrebbe indicare anche una Rātrī romana... D'accordo, a Roma le donne vive s'incaricano delle funzioni che il mito vedico assegna alle dee mitiche: ma se Mater Matuta conserva nel proprio nome il preciso riferimento all'aurora si attenderebbe vicino a lei una dea sorella notturna; e tale attesa è intensificata notevolmente dal fatto che sul piano del culto Mater Matuta è effettivamente in strettissimo rapporto con un'altra dea: essa e Fortuna hanno templi attigui con un fondatore comune e con un giorno di festa comune. Non sembra che il Dumézil pensi a un accostamento tra il rapporto Uṣas-Rātrī e il rapporto Matuta-Fortuna e, nemmeno tra il primo e il rapporto Matuta-Vesta che pur risulta dal calendario arcaico (in cui tra Vestalia e Matralia — uniche

feste di giugno! — vi è stretta attiguità) e dal comune carattere dell'esclusione degli uomini. Stando però così le cose, le conseguenze dell'interpretazione sono poco allegre, perchè mentre questa non offre la minima spiegazione di elementi di rilievo del culto di Mater Matuta (i rapporti con i culti di Fortuna e di Vesta), d'altra parte fa apparire la figura della dea romana — una dea-sorella, ma sorella di nessuno! — priva di senso, veramente ' spettro ' (cfr. p. 39, fine), un rudere, una ' sopravvivenza ' non meno inutile e non meno inverosimile in un posto d'onore dell'organico sistema dell'arcaica religione romana, delle abusate ' sopravvivenze ' magiche, ' manaistiche ' ecc. sostenute dagli studiosi che il Dumézil giustamente combatte ad ogni piè sospinto. — Quanto poi al secondo rito, appare assai poco convincente che le stesse matrone le quali nel primo rito incarnano in qualche modo l'Aurora, curando il figlio della sorella, nel secondo incarnino l'espulsore (in India: Indra) dell'Aurora, rappresentata, questa volta, da una schiava. Infine, il parallelo vedico non spiega i numerosi bambini tenuti in braccio dalla dea nei suoi monumenti figurativi (Satricum); non spiega perfettamente neanche il nome (che, in fondo, è Mater, mentre Matuta è aggettivo: altrimenti sarebbe l'unico nome divino romano in cui *mater* precede il nome e non lo segue, come in Vesta mater, Tellus mater, Flora mater ecc.); non spiega l'esclusione delle donne non *univirae*.

Il secondo studio tratta di Diva Angerona. Qui, il parallelo vedico sarebbe un'azione del mitico sacerdote Atri che « mediante il quarto bráhman » ritrova « il sole nascosto dalle tenebre senza legge »: ora, il quarto bráhman sembra che sia (non ho la competenza di controllare l'argomentazione delle pp. 57-61) puramente mentale, silenzioso. Analogamente, mediante il silenzio (espresso dalla sua immagine cultuale), Angerona riporta il sole dai giorni angusti (nome, data della festa) del solstizio invernale. Quanto al luogo di culto della dea, nel *sacellum Volupiae*, esso si spiegherebbe con il significato originario (vivo ancora in Plauto) di *volup*, come « piacere che risulta da un desiderio compiuto, dalla volontà che ha raggiunto il suo scopo » (p. 68). La funzione di segreta divinità tutelare di Roma deriverebbe alla dea dal fatto che « chi salvava il sole dalle tenebre, poteva salvare Roma dai pericoli, con lo stesso mezzo » (p. 65) — In merito a questo studio, bisogna dar atto all'autore del fatto che la sua interpretazione non urta contro i fatti romani, ed ha il merito di voler tener conto di tutti i dettagli conosciuti — ma, ahimè, quanto son pochi (nome, data festiva, luogo di culto, tipo iconografico e la funzione pro-

tettrice attribuita alla dea da una tradizione) ! — del culto romano. Ma bastano questi riconoscimenti per confermare anche la validità della parte positiva dell'interpretazione?

Il terzo studio riguarda Fortuna Primigenia. Il problema, non risolto, secondo l'autore, dalle ricerche degli studiosi precedenti, resta la ' contraddizione ' tra una Fortuna madre (o nutrice) di Iuppiter e Iuno e una Fortuna *Iovis puer* (per quel che riguarda la mia interpretazione, cfr. la nota in fondo). Per risolvere la questione, interviene, anche qui, la comparazione vedica. Gli dèi della funzione della sovranità, nella religione vedica, sono gli Ādityá; il loro gruppo si articola nel modo seguente (p. 89): l'aspetto cosmico, magico, terribile della funzione è rappresentato da Váruṇa, quello orientato verso gli uomini, benevolo e giusto, da Mitrá; Mitrá è assistito da Aryamán, protettore dei rapporti interni delle comunità arie, e da Bhága, ripartitore dei beni; a questo sistema (che troverebbe un preciso riscontro nella religione iranica), gli indiani vedici hanno aggiunto altre due divinità, schierate, per parallelismo, al fianco di Váruṇa: Dákṣa e Áṃśa. Ora, madre comune degli Ādityá vedici è Áditi, la ' Senza-legame ', la ' infinita ', la ' libera ', la ' indeterminata ', secondo le varie sfumature vediche — dea evidentemente primordiale e (aggiungerei: come tale) madre. Ora, in un inno del RV (X, 72) è detto: « Da Áditi nacque Dákṣa, da Dákṣa Áditi ». Ma Dákṣa, questo dio artificialmente creato, aveva in sè, secondo Dumézil, — quale ' energia creatrice ' (per cui anche Mitra e Varuṇa sono detti dákṣapitṛ, ' aventi per padre D. ') — la tendenza a diventare creatore universale e antenato divino, mentre Áditi, per il fatto stesso (!) di esser indeterminata, non poteva esser ' legata ' al suo posto di madre (p. 94). In termini di pura ipotesi il Dumézil ricostruisce la forma pre-vedica del concetto, attribuendo il ruolo di padre e figlio di Áditi a un indo-iranico *Varuna: Dakṣa si sarebbe poi sostituito a questo grande Dio in quella funzione particolare. Si ha l'impressione che l'autore abbia fatto ricorso a questa ipotesi (che poi a p. 96 diventa certezza: « *sans doute* » per attutire la perplessità sia del lettore sia propria di fronte al parallelismo tra la schematica e secondaria figura di Dakṣa e il supremo dio dei latini. Alla tesi del parallelismo tra il rapporto Áditi-Dakṣa e il rapporto Fortuna-Iuppiter segue un'aggiunta: specialità prenestina, rispetto allo *héritage* indoeuropeo è l'assegnazione del ruolo di dea primordiale a una dea delle sorti; in India, la divinità ripartitrice (dei beni e dei destini) è maschile ed è cieco: Bhaga. Innovazione teologica della città che si è

dato un fondatore cieco (Caeculus) parallelo a quel Servius Tullius che è il principale favorito e servitore di Fortuna? Del resto, anche Áditi appare (nel Śat. Br.) come ripartitrice delle spettanze delle varie divinità nel sacrificio... — Io penso che il lettore, anche in questo schematico ma, per quanto possibile, esatto riassunto, non abbia bisogno delle mie osservazioni critiche per cogliere il carattere dell'argomentazione — carattere di estrema sottigliezza che rasenta il funambolismo; con questo tipo di ragionamento, si ha l'impressione, si potrebbe render probabile o possibile qualsiasi cosa, mentre nulla, assolutamente nulla di concreto viene dimostrato. È senz'altro da ammettersi che Áditi somigli, nella sua qualità di madre primordiale, indeterminata, priva di legami, a Fortuna Primigenia, ma è estremamente dubbio che questa somiglianza sia solo di un soffio più stretta di quella di tante altre dee madri primordiali delle varie religioni del mondo. Lontano da me il far parte degli adoratori moderni della ' grande dea mediterranea ' : ma Fortuna che in una grotta allatta il bambino divino, futuro sovrano universale, francamente, farebbe pensare chiunque più facilmente ad analogie mediterranee che al rapporto Áditi-Dakṣa. Del resto, il rapporto tra una dea-madre universale e un dio sovrano, anche astrattamente considerato, difficilmente potrebbe esser diverso da quello tra Áditi e Dakṣa (Varuṇa), tra Fortuna e Iuppiter : Dante non aveva, certo, bisogno di risalire a particolari tradizioni indoeuropee per comporre il verso : « Vergine Madre, figlia di tuo figlio »... L'*unico* punto comune tra il culto prenestino e il teologema vedico resta questo; tutto il resto, nel ricco complesso cultuale prenestino — i gemelli (?) divini di sesso differente, la cleromanzia, l'adorazione delle *matres*, la festa primaverile, la grotta ecc. ecc. — restano senza alcun appoggio nella tradizione vedica.

Il quarto studio riguarda Lua Mater, di cui conosciamo solo il nome, lo stretto nesso con Saturnus e il fatto che le si potevano dedicare le armi conquistate al nemico. Dumézil incomincia con il nome, mostrando che *luere* doveva originariamente avere il significato di λύειν, lat. *soluere*. Ora, il pensiero religioso arcaico sia degli indiani (ṛta !) che dei romani si accentrava intorno all'idea di un ordine risultante dal giusto adattamento delle parti : *luere* sarebbe l'azione di scomporre, dissolvere quest'ordine. Questa funzione può anche esser utile : infatti, Lua dissolve, distrugge, le armi nemiche. Per il rapporto con Saturnus, Dumézil accenna a una sua interpretazione — non ancora pubblicata — di questo dio; ma, anche rimanendo sul piano dell'interpretazione corrente

(S. dio dell'agricoltura) ricorda il ruolo che una dea della distruzione potrebbe avere in collegamento con l'agricoltura (dissodamento del terreno). Parallela a Lua, nel mondo vedico, sarebbe Nirrti che, come concetto, significa distruzione, come dea è ambigua, perchè per lo più si desidera il suo allontanamento, ma le si attribuisce anche la funzione di annientare i cattivi. Nell'AV si chiede a lei ora lo scioglimento di catene, ora, invece, l'incatenazione dei nemici. — Questo studio apre grandi prospettive di possibilità; sarei il primo ad esser ben disposto ad accoglierne la tesi, non fosse che perchè anch'io sono vivamente interessato alle infinite formulazioni religiose della dialettica ordine-disordine e delle infinite espressioni, ad esse connesse, dell'ambivalenza. Sarei ben disposto a vedere anche in Lua Mater la dissolvitrice ambivalente, e sarei contento di poter andare anche più oltre del Dumézil, ricordando l'ambivalenza — non tanto del dissodamento del terreno, quanto — della disintegrazione del seme sotto terra che, calendarialmente, avviene proprio sotto l'egida di Saturnus... Ricorderei, perfino, a proposito dello scioglimento di catene, quello rituale delle catene di Saturnus! Ecco, dunque, un'interpretazione che ' mi converrebbe ' — eppure, mi sembra che neanche questa volta possiamo fare un solo passo al di là della pura possibilità o non-impossibilità. A parte il fatto che Nirrti non ha nulla a che vedere con l'agricoltura, nè con le armi, né è associata strettamente a una divinità maschile (di modo che solo il suo nome corrisponde a quello di Lua), i dati sulle due dee sono così scarsi e il loro carattere è così differente (l'autore stesso lo riconosce, attribuendo però il fatto alla differente natura delle fonti — storiche a Roma, liturgiche in India) che, oltre al significato astratto del nome (distruzione, dissolvimento), nessun nesso religiosamente consistente risulta tra di loro.

Le « note finali » riaffermano alcuni principi metodologici presenti nei quattro studi: l'accettazione pura e semplice dei dati romani, senza la negazione o la svalutazione di quelli ' scomodi ' (frequente presso altri studiosi); la ricerca di un nesso coerente tra i dati disparati; il superamento del criterio etimologico nella comparazione indoeuropea (in nessuno dei quattro casi vi è un nesso etimologico tra i nomi divini delle corrispondenti figure vediche e romane); il ristabilimento del valore mitologico (non predeistico) della religione romana.

Di fronte al bilancio, nella maggior parte negativo, dei quattro studi riuniti nel volume, e che è da ritenersi sommariamente valido per tutta la produzione dumézíliana, poichè è determinato

non tanto da tesi singole, quanto da tutt'un'impostazione metodologica, il lettore sprovveduto potrebbe chiedersi, se valesse la pena di dedicare tanto spazio all'esame di questo volumetto.

Ma, anzitutto, è da sottolineare che i risultati generali dell'opera del Dumézil vanno di molto oltre ai risultati singoli dei suoi vari studi. Tra di essi conta anche la demolizione, veramente senza appello, di tutti i metodi tradizionali impiegati nello studio della religione romana (e delle altre religioni ' indoeuropee '). E non si tratta soltanto della demolizione di metodi sbagliati: si tratta, soprattutto, dell'eliminazione di ogni tendenza alla svalutazione della religione romana, al non-riconoscimento del suo valore e senso religioso. Ma vi è di più: mentre tentativi, in questo senso, sono stati fatti, qualche rara volta, anche da altri, ma quasi sempre in base a un intuizionismo e a una valorizzazione difficilmente controllabile dei dati, nell'opera del Dumézil si ha forse il primo tentativo organico di fondare un'interpretazione seria della religione romana sopra criteri rigorosamente scientifici. I risultati singoli sono quelli che sono (e se essi quasi **mai** vanno oltre al puro ' possibile ', ciò non vuol dire che siano necessariamente erronei), ma ne emerge subito un primo risultato generale: per effetto della comparazione che punta direttamente sul sostanziale, ecco che anche la religione romana ritrova il suo posto, immediatamente, sul piano dei grandi moventi di ogni creazione religiosa: ordine e disintegrazione, determinazione e illimitatezza, crisi e sforzo rituale del superamento, stretta interdipendenza tra piano cosmico, sociale, mitico, rituale sono i temi che, anche nello studio della religione romana, subentrano al posto di quelli abusatissimi e privi di contenuto reale, degli spiriti della vegetazione, della magia di fertilità, delle personificazioni di questo o quel fenomeno naturale. Non si può non esser grati a Georges Dumézil della liquidazione di un pesante passato degli studi sulla religione romana e dell'apertura verso un'interpretazione adeguata.

Le mie riserve, già varie volte espresse, restano, ed ora tenterò di precisarle meglio. Ammetto senz'altro la giustificazione di una comparazione limitata ai popoli di lingua indoeuropea. Ma per essere utile e valida, essa deve tener conto di una più vasta comparazione. Vi sono temi religiosi (e non si tratta di 'motivi', cari alla comparazione indiscriminata, ma di strutture complesse) comparabili al di là di ogni limitazione linguistica o etnica, sia per natura 'archetipica' (nel senso rigoroso da me circoscritto in SMSR 27, p. 23 sg.) sia per analoga genesi storica; dal lato

opposto, anche i temi comuni trovano in ogni singola religione, nel segno e sotto lo stimolo di concrete e irripetibili situazioni storiche e, inoltre, per quella coerente organicità, senza la quale nessuna religione si costituisce, elaborazioni creative uniche e irriducibili. Teoricamente, una comparazione limitata alle religioni di popoli di comune origine, potrebbe mettere in luce — in mezzo a questi due termini — la conservazione di formulazioni particolari proprie di questi soli popoli, ma solo a condizione di dimostrare una differenza, rispetto a strutture esistenti altrove, più consistente delle differenze tra le formulazioni nelle religioni dei singoli popoli d'origine comune. Ciò però non si fa — e questa è la seconda osservazione sorta dalla lettura di questo volumetto — isolando singoli motivi (come il ruolo sororale di Mater Matura e Uṣas) da complessi interamente trascurati nella loro struttura organica [1].

Angelo Brelich

[1] Pur esprimendo la mia gratitudine per la seria considerazione con cui il Dumézil tratta alcune mie tesi, mi sembra opportuno chiarire le mie posizioni di fronte alle sue critiche.

1. Per il p. 50, n. 1: concedo senz'altro la mia inesperienza in fatto di etimologie, ma non vedo ancora *dimostrata* l'origine indoeuropea del nome Angerona; i nomi Anc- Anch-, Ang- *potrebbero* (ma non insisto) essere d'origine preindoeuropea come lo sostengono i linguisti, ben più competenti di me, citati in *Die geheime Schutzgottheit* n. 140; l'accenno ad Anchises e all'eventuale androginismo, è contenuto nel mio lavoro nei limiti di una nota (161) ben più esplicitamente ipotetica di come apparirebbe dalla citazione del D. (l'androginismo *risulterebbe* chiaramente « wenn man die linguistische Verbindung Angerona (Angitia usw.) - Anchises beweisen *könnte*, eine *Möglichkeit* auf die Prof. Kerényi *mit allen Vorsicht* hinweist). Quanto al solstizio invernale, esso non soltanto *chez M. Brelich* ' diventa ' la morte del sole, ma è presupposto come tale anche dal successivo *natalis Solis* e dai riti di carattere funerario del periodo, tra cui il sacrificio alla ' tomba ' di Acca Larentia. Ora, a proposito di questa, se il D. oppone alla mia argomentazione per un rapporto tra Angerona e Acca Larentia, che « nello spazio necessariamente ristretto di una città, culti possono essere localizzati vicini, senza che ciò comporti un'affinità », io, oltre ad esprimere un dubbio generico (spazi ben minori dell'arcaica Roma, villaggi e perfino gli interni di edifici, possono essere religiosamente organizzati!), gli chiedo perchè non ha voluto accennare anche alla stretta (la più stretta possibile) vicinanza nel *tempo* organizzato, tra le feste di Diva Angerona e Acca Larentia (21 e 23 dicembre)? Forse anche il tempo calendariale è ' necessariamente ristretto ' perchè la vicinanza implichi affinità?

2. Molto più importante per me, delle ipotesi accennate sette anni fa, con la massima cautela, a proposito di Angerona (ipotesi, tuttavia, non meno

ipotetiche di quella di un nesso tra il culto della dea romana e il mito del sacerdote vedico Atri...), la mia interpretazione di Fortuna Primigenia. Non tengo a ribattere le critiche di D. (p. 79, n. 3) in merito allo spunto quasi giocoso che mi ha fornito (*Tre variazioni*, p. 9 sgg.) un passo liviano. Ma per l'insieme del problema, devo constatare con non poca meraviglia che o io non mi sono espresso chiaramente (v. tuttavia p. 44 sgg. e anche 24 sg. del mio lavoro) o il D. non mi ha capito. Egli chiama la mia tesi « nuancée au point de rester jusqu'au bout ondoyante » (p. 81), il che vuol dire che non ne ha afferrato la stretta struttura dialettica. Sono proprio io a sostenere che sin dalle origini e sempre Fortuna è dea primordiale (e perciò necessariamente anche madre di Iuppiter) e nello stesso tempo Iuppiter, padre universale già nel nome, è necessariamente anche padre di Fortuna — quindi anche per me si tratta, naturalmente, di una « structure idéologique bien naturelle et *intérieure à la religion romaine* (p. 80, nota) — e sono lontano dall'affermare che il *culto* di Fortuna Primigenia si sia ' evoluto ' in seguito alla polemica Roma-Praeneste (p. 82) e che « concetti così importanti come ' Fortuna figlia di Iuppiter ' o ' Iuppiter e Iuno allattati da Fortuna ' siano potuti esser creati di sana pianta... dall'audacia dei polemisti » (p. 82). Io lo affermo soltanto (ed esplicitamente, *Tre var.* p. 46) che in conseguenza dei rapporti storici delle due città « quelli che erano soltanto i termini dialetticamente antitetici e, *in realtà, inscindibili* di una comune concezione religiosa, si trasformano spontaneamente in termini di polemica ».

3. Quanto alla prudenza con cui ammetto (p. 22) che « nessuno saprebbe dire, nè tantomeno dimostrare, quando ai due bambini (allattati da F. nell'immagine cultuale) siano stati dati i nomi di Iuppiter e Iuno », pur sostenendo (*ibid.*) che tale « individuazione è perfettamente d'accordo con quella concezione della sovrana coppia divina che ci è familiare dalla fase ' pre-capitolina ' della religione romana » — ebbene, non posso che congratularmene, in quanto essa salva tutto l'essenziale, mettendolo nello stesso tempo al riparo di quelle critiche di natura filologica (— infatti, solo in base, p. es. ai versi rg-vedici su Aditi e Dakṣa quale filologo sarà disposto a ritener *dimostrato* il valore dello *hapax* ciceroniano?! —) che potrebbero indirizzarsi contro una più semplicistica accettazione, per l'età arcaica, di un documento del I sec. a. C. Se il Dumézil pensasse più in termini mitologici e meno in termini teologici, capirebbe, quanto sia di poca importanza la « individuazione nominativa » di quei due bambini di sesso differente che già per essere tali nel grembo della Primigenia, sono virtualmente Iuppiter e Iuno!

4. Quanto a ciò che il D. definisce « glissements dangereux » (p. 83 n. 1), che cioè la dea con uno o più bambini non è « che una *variante* della dea — nuda o meno — che può presentarsi sia con bambini, sia senza » (*Tre var.* p. 21), devo far notare che in questo passo io non *interpreto*, ma *cito fatti*: e basti rimandare agli scavi di Ur, Kish, Assur ecc. dove questi fatti risultano con ogni evidenza. Pur dando maggior importanza, rispetto ad ogni altra cosa, allo *héritage* indoeuropeo, il D. dovrebbe acconsentire all'esistenza di altre componenti storiche nella formazione della religione romana. E almeno per l'iconografia (che poi non è mai un fatto del tutto esteriore) ammetterà che nel mondo mediterraneo essa non è da spiegarsi con il parallelo dell'inesistente iconografia vedica... L'*énorme conculsion* che la dea di Capua e quella di Satricum (Mater Matuta) siano dello stesso ' tipo' della Primigenia allattante due bambini, benchè ciascuna con « una propria fisionomia divina particolare definita da precisi dettagli del culto e del mito », questa è — mi sembra

tuttora — una conclusione più appoggiata dai fatti (p. es. i *documentati* nessi tra Mater Matuta e Fortuna a Roma) che non la tesi della *déesse tante* del sole, raffigurata anche con 4-6 bambini in braccio! E con ciò non si vuol negare il significato aurorale (ma non è, anche questo, un significato ' primigenio '?) della Matuta, nè la *componente* indoeuropea della figura romana.

5. A titolo puramente personale: quanto alla nota 85/5, a p. 114 del mio lavoro io non ho affatto parlato della concezione della ' funzione ' nell'opera dumézíliana. Non si può più adoperare il termine ' *funzione* ' nel suo senso corrente?

" Il Signore è rugiada „

Nell'onomastica ebraica ricorrono due nomi composti con *ṭal*, « rugiada »: uno, 'Abhīṭal, è il nome di una delle mogli di David (II Sam. 3; 4; I Cr. 3, 3); l'altro *Jāhōṭal*, è nome di uomo che si legge nei testi di Elefantine[1]. In quest'ultimo, l'elemento *'abh*, ritenuto comunemente[2] elemento teoforo, è sostituito, come in molti casi, da *Jāhō*.

Il Vincent crede di dover spiegare *Jāhōṭal* ricorrendo a un verbo *ṭal*, di forma aramaizzante, che corrisponde a un verbo ebraico più usato *ṣ-l-l*, da cui *ṣēl* « ombra, protezione »[3]. Secondo il Vincent, il nome indicherebbe il Signore come protettore, con riferimento all'espressione, frequente nei salmi: *bĕ-ṣēl kĕnāphekhā* « all'ombra delle Tue ali », cioè « sotto la Tua protezione » (Sal. 36, 8; 57, 2 ecc.).

E' indubbio che, anche nell'onomastica, il Signore è spesso indicato come protettore, come luogo di rifugio, oggetto della fiducia e causa della sicurezza del Suo fedele. Basta tener presenti i nomi di Maḥsējāh, « il Signore è il mio rifugio », che ricorre in Ger. 32, 12 e nei papiri di Elefantine, Mibḥṭaḥjāh, « il Signore è la mia sicurezza », che si legge nei testi di Elefantine.

Ci domandiamo tuttavia se tale concetto sia presente anche in *Jāhōṭal*, e se a questo proposito s'imponga la permutazione di

[1] A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, Paris, 1937, 402.

[2] M. Noth, *Die israelitische Personennamen*, Stuttgart, 1928, 69.

[3] A. Vincent, *l. c.*

ṭ in ṣ postulata dal Vincent e certamente normale nel passaggio dall'ebraico all'aramaico.

Molti nomi ad Elefantine presentano forme prettamente ebraiche. Se tale fosse il caso anche di *Jāhōṭal*, il nome significherebbe « il Signore è rugiada », significato che potrebbe collegarsi a Os. 14,6 s., dove il Signore dice al popolo pentito: « Sarò come rugiada per Israele: esso fiorirà come rosa[1], metterà radici come il Libano, i suoi virgulti si estenderanno, il suo splendore sarà come quello dell'olivo e darà fragranza come il Libano. Torneranno e si siederanno alla sua ombra e si nutriranno di grano.. ». Il Signore viene indicato come « rugiada » per esprimere l'azione vivificatrice da Lui svolta in seno al Suo popolo, azione che ricorda quella della rugiada, che, dando ai campi una costante e benefica umidità, ne rende possibile la fertilità, e ne promuove la vegetazione. Magnifico sarà il rigoglio d'Israele, vivificato dalla *sua* rugiada.

L'esperienza dell'azione vivificante della rugiada nella natura ha dato luogo alla metafora, secondo cui la rugiada è mezzo di risurrezione. Concetto questo già presente in Isaia (26, 19), dove si legge: « Vivranno i morti, i loro cadaveri risorgeranno; svegliatevi, intonate un canto, voi che giacete nella polvere! Perchè come rugiada sull'erba è la Tua rugiada e la terra restituirà i morti ».

I rabbini più tardi svilupperanno tale concetto e affermeranno che « il Santo, Egli sia benedetto » risusciterà i morti con la rugiada (Ḥag. 12b) e che gli Israeliti, rimasti tramortiti dal suono della voce di Dio che conferiva loro la Legge, furono riportati in vita dal Signore per mezzo della rugiada (Shab. 88b).

L'idea di risurrezione difficilmente avrà fatto parte del misero patrimonio teologico e religioso degli Ebrei di Elefantine, tuttavia ci sembra di poter affermare che in Jāhōṭal è espresso il concetto di Dio vivificatore, ne fossero o no coscienti coloro che tale nome portavano.

Sofia Cavalletti

[1] Pare si tratti esattamente dell'anemone rosso, cfr. E. Sellin, *Das Zwölfproph.*, Leipzig, 1922, 107.

" Rugiada sull'erba „

L'interpretazione di *ṭal 'ōrōth* in Is. 26, 19 non è così semplice come potrebbe apparire a giudicare dalla concordia che regna a riguardo fra gli esegeti moderni. Secondo la maggior parte di essi[1], si tratta di « rugiada luminosa »; *'ōrōth* sarebbe il plurale di *'ōrāh*[2], vocabolo che ricorre al singolare in Sal. 139,12, con il significato di « luce » e in Est. 8,16, con l'accezione di « fortuna »; l'unico esempio di plurale si troverebbe quindi nel testo succitato di Is. 26,19.

L'interpretazione « rugiada luminosa » trova appoggio nel Targūm, dove si legge: *ṭal nĕhōr;* il Targūm tuttavia rappresenta un appoggio relativo, dato che le traduzioni che esso offre rivestono un carattere piuttosto popolare. Più importante la traduzione greca dei Settanta, dove leggiamo: « rugiada di guarigione ». Da dove può esser sorta una tale interpretazione? Avevano essi un testo diverso dal nostro?

R. David Qimḥi (Comm., *ad loc.*) dice esplicitamente che *'ōrōth* sono « verdure »; si tratterebbe quindi della stessa pianta nominata in II Re 4,39, cioè la ruca, *eruca sativa*[3]. A proposito di questa pianta, R. Mē'īr dice che possiede virtù curative per gli occhi; anzi il suo vero nome sarebbe *gargīr*, e dovrebbe il nome di *'ōrōth* al fatto che essa è « rischiaratrice (*mĕ'īrōth*) degli occhi » (Jōmā 18b). Di questa sua qualità era al corrente anche Rabh Hūnā' e lo stesso Plinio[4] e, a nostro avviso, anche i Settanta.

La traduzione corrente « rugiada luminosa » tradisce il vero significato del testo, che, secondo le parole di R. David Qimḥi, contiene un *māshāl*, un paragone: « (come) rugiada sull'erba (la ruca) è la tua rugiada », cioè come le piante nella terra vivono e

[1] O. Procksch, *Jesaja*, I, Leipzig, 1930, 331; J. Fischer, *Das Buch Jesaias*, Bonn, 1937, 178; L. Dennefeld, *Les grands prophètes*, in « La Sainte Bible », ed. Pirot-Clamer, Paris, 1947, 103; P. Auvray et J. Steinman, *Isaïe*, Paris, 1951, 107.

[2] Gesenius, ed. 17, 19; Gesenius, Trans. by Brown ecc., 21; König, 9; Koehler, 23.

[3] J. Löw, *Die Flora der Juden*, IV, Wien, 1934, 28.

[4] J. Löw, *op. cit.*, I, Wien, 1928, 491.

prosperano attraverso la rugiada, così sarà dei morti d'Israele che, sepolti in seno alla terra, torneranno a nuova vita - individuale o nazionale - in virtù della *loro* rugiada, il Dio « che dà la vita e la conserva ».

Sofia Cavalletti

Ancora su Zurvan e il tempo

Il *post scriptum* che lo Zaehner ha fatto seguire[1] al suo libro su Zurvan aggiunge nuovi elementi alla distinzione da lui già proposta tra « zurvanismo materialista », che potremmo chiamare anche naturalistico, in cui si dovette dare una svalutazione dei valori etico-religiosi, e uno « zurvanismo teistico », più rispettoso dei valori e delle dottrine mazdaiche tradizionali.

Lo Zaehner adduce nel suo articolo nuovi argomenti in favore di una connessione tra Zandīk e Dahrī, i quali ultimi egli proponeva di riavvicinare alla corrente materialistica dello « zurvanismo ». Idea fondamentale di quei settari, menzionati in fonti arabe dell'XII sec., dovette essere quella dell'eternità del mondo, accompagnata dalla negazione di un creatore onnisciente e onnipotente, nonchè (come emerge da una notizia di ʿAbd al-Karīm al-Jīlī, che intorno alla medesima epoca si occupò di sistematica religiosa) dall'esaltazione dell'eternità del tempo.

Lo Zaehner pensa dunque che gli Zandīk perseguitati da Kartīr fossero materialisti zurvanisti o « Dahrī », credenti, come lo Shikand Gumānī Vazār riferisce, nell'eternità del tempo da cui tutte le cose derivano. Zurvanisti di questa fatta sono dallo Zaehner accuratamente distinti dagli « zurvanisti teisti » (cui egli riconnette gli Zurvānīya di Shahristānī), e che in età sassanide e dopo la conquista mussulmana dell'Iran avrebbero rappresentato una forma, per quanto eretica, di mazdeismo.

Lasciando all'iranista di Oxford la responsabilità di questa distinzione tra i due « zurvanismi », e soprattutto della nettezza classificatoria ideologica e terminologica con cui essa viene applicata, sia lecita qualche osservazione su quello che lo Zaehner chiama « zurvanismo teistico ». Non saremo noi a rifiutare la

[1] BSOAS, 17 (1955), 232-249.

possibilità dell'esistenza storica di un tale zurvanismo, benchè a rigore esso esprima una nozione contraddittoria. Si è infatti già messo in rilievo[1] come il mito medesimo della nascita di Ormazd da Zurvan presupponga i dati fondamentali dell'ideologia religiosa mazdaica, anche se il teismo mazdaico venga attenuato in proporzione all'attribuzione a Zurvan di una funzione realmente teogonica, con conseguente declassamento di Ormazd in figura di protagonista di una vicenda millenaria.

Una utilizzazione di quest'ultima nozione in senso gnostico avvenne, come è noto, con il manicheismo. Ci si può chiedere se motivi gnostici abbiano potuto influire nel mazdeismo « zurvanista ». Di particolare interesse per questa questione sarebbe un esame della testimonianza di Shahristānī sulle dottrine degli Zurvānīya. Qui il consueto mito della nascita di Ormazd da Zurvan è modificato nel senso che dalla Luce emanano « persone di luce, tutte dotate di spirito, luce e signoria, la più grande delle quali è Zurvan, al quale viene attribuito — come nella forma normale del mito — il dubbio colpevole da cui nasce Ahriman: una combinazione dunque tra l'idea di un'entità originaria, non indifferenziata ma decisamente qualificata, la luce, e la concezione « zurvanista » dell'origine del male.

Ora, è la prima di queste due idee sufficientemente spiegabile su base mazdaica, oppure la dissociazione tra la luce originaria e la persona di Ormazd (per quanto occasionata dalla necessità di mantenere a Zurvan una priorità su Ormazd medesimo) deve far pensare all'influenza di una teologia della luce di ispirazione gnostica?[2].

In altra direzione accenna un'altra formulazione del mito zurvanista nella testimonianza di Shahristānī. Si tratta della dottrina, da questo attribuita ad alcuni zurvānīya, secondo la quale « vi fu sempre qualcosa di male con Dio, o un cattivo pensiero o una cattiva corruzione ». Questa dottrina pare affiancarsi alla teoria

[1] Cfr. SMSR, 27 (1956), 125-133.

[2] In una versione del mito di Zurvan (quella di Teodoro bar Konai) si situa Zurvan nel tempo in cui « niente esisteva ancora, se non le tenebre ». Questa frase, che lo Zaehner mette in contrasto con Shahristānī, e che egli utilizza per concludere a una natura indifferenziata di Zurvan rispetto al binomio luce-tenebre (op. cit., p. 56 etc.), mi sembra da ritenere più semplicemente come equivalente, in un quadro cosmogonico, alla menzione, nelle altre versioni, dell'epoca in cui « nulla esisteva ancora, nè cielo nè terra ». Sulla « indifferenza » di Zurvan e del tempo-destino, e sulla sua non meno valida fondamentale adesione a Ormazd, cfr. SMSR, 27 (1956), p. 114-116.

attribuita dal medesimo scrittore a quella che secondo lui fu un'altra setta iranica, i Gayōmarthīya, secondo la quale all'inizio c'era solo Yazdān (termine, originariamente, di valore appellativo = dio), e che Ahriman sarebbe derivato da un cattivo pensiero di lui[1], nel tempo. Queste due ultime versioni sembrano costituire un altro tentativo di superamento, questa volta in senso teistico, del mito zurvanista, di cui rimane però la sostanza, quanto alla questione dell'origine del male.

Come si vede, particolare tendenza dello « zurvanismo » dovette essere quella di elaborare formulazioni e motivazioni diverse nell'ambito delle costanti nozioni del tempo-progenitore e del tempo-destino[2] (tendenza che risulta esplicitamente anche dal trattato mazdaico di intonazione « zurvanista » 'Ulemā i Islām[3]).

Ugo Bianchi

[1] Cfr. anche *ap.* Murtazā Rāzī (XIII sec.), Zaehner, Zurvan, 451, nonchè una notizia di Mas'ūdī (*ibid.* 443), da cui risulta anche come il mazdeismo ortodosso si rifiutasse a queste aberranti formulazioni. È da notare come in una delle quattro versioni che riportano *in extenso* il mito di Zurvan e dei due gemelli, quella di Yohannan bar Penkayê (de Menasce, BSOAS, 9, 587-601; Zaehner, *op. cit.*, 421) si parli di una libazione di Zurvan a Dio; ma si tratta forse di erronea interpretazione da parte dello scrittore siriaco, analogamente all'attribuzione a Zurvan (in contrasto con il seguito della narrazione) della creazione di cielo e terra.

[2] Cfr. SMSR, 27 (1956), 125-133.

[3] Par. 23 e 24 (Zaehner, 412; cfr. anche *ibid.*, p. 28 s.).

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

E. MÜHLMANN, *Arioi und Mamaia: eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über Polynesische Kultbünde* (Studien zur Kulturkunde, Bd. 14), Wiesbaden 1955, pp. 268.

Un'intelligente combinazione del metodo funzionalista con quello storico è stato di guida al M. in questo ottimo lavoro che conclude degnamente una serie di ricerche da lui intraprese oltre vent'anni or sono con un primo saggio (*Die geheime Gesellschaft der Arioi*, Int. Archiv f. Ethnogr., Leiden 32, 1932) e proseguite con numerose pubblicazioni sia sulla società degli Arioi sia generalmente sull'etnologia polinesiana. La vasta rete di rapporti esistenti tra l'ordinamento degli Arioi e la società indigena è analizzata partitamente: la funzione religiosa dell'ordinamento nei suoi nessi con il culto agrario di Oro, il carattere agrario del suo rituale, l'iniziazione all'ordine, la gerarchia interna e i legami con l'aristocrazia locale del comando, la funzione spettacolare dei riti — esempio notevole di teatro o spettacolo primitivo —, il nesso della mitologia con il culto, la composizione e la struttura economico-sociale dell'ordinamento Arioi, il tema dell'infanticidio nelle varie interpretazioni date dalle fonti e nel rapporto che i Missionari hanno preteso di scorgere tra esso e lo spopolamento (l'a. denuncia l'inconsistenza di tale preteso rapporto nonchè la natura propagandistica della sua impostazione: lo spopolamento ha la sua motivazione nell'introduzione di malattie da parte europea e nell'uso di armi da fuoco nelle guerre indigene (p. 138)): questi sono i temi e i problemi trattati in una delle sezioni centrali nelle quali è suddiviso il denso volume (la II: « sociologia »). Il volume è aperto da un'introduzione contenente un quadro d'assieme sulla civiltà polinesiana anche nei suoi problemi d'origine, oltrechè di struttura e di organizzazione attuale. La prima sezione fornisce i caratteri generali degli Arioi e una rassegna ragionata delle fonti relative. La comparazione etnologica con le società segrete Karioi delle isole Gambier, Kaioi delle Marchesi, Hula delle Hawaii e

delle affini organizzazioni Maori completa la trattazione del problema storico degli Arioi che occupa la terza sezione (« etnologia comparata »). Il maggiore interese del libro forse, certamente il più attuale è nella quarta ed ultima sezione: il conflitto delle Missioni cristiane con la civiltà di Tahiti quivi è delineato secondo un rigoroso riferimento alle fonti dirette. Una serie di problemi di somma importanza politica oltrechè culturale — di politica sia religiosa che amministrativa — emerge dal contatto culturale degli indigeni con le Missioni e con i governi colonizzatori. È a questo punto che il metodo funzionalista trovava il suo limite e il metodo storico si rendeva indispensabile a delineare lo sviluppo dinamico che dall'organizzazione religiosa Arioi porta alla costituzione della setta religiosa Mamaia sotto l'influenza dottrinaria cristiana. Il M. ha mostrato larghezza di idee e scioltezza di metodo nell'affrontare questo importante capitolo di storia culturale polinesiana altamente rappresentativo di quelli che sono stati i limiti di efficacia nella politica religiosa delle Missioni. Si ha in questo capitolo — tra l'altro — un esemplare riflesso del grande conflitto che pose tra loro di fronte, per la supremazia politico-religiosa sulle isole oceaniane, la chiesa anglicana protestante (con la London Missionary Society) e la chiesa cattolica francese (con i Padri di Picpus, o picpusiani): aspetto particolare e locale (a Tahiti) di un conflitto generale riguardante varie altre società missionarie operanti in Oceania. A tale complicato urto di forze, rapporti, contrasti, s'intreccia infine il complesso gioco degli interessi colonialistici britannici e francesi in reciproca competizione.

La nascita del movimento Mamaia (forse da *Mamoa* = pecora: « gregge del Signore »? Vogliamo qui far rilevare che una setta *Mamoe* o delle « pecore » è segnalata anche nelle Paumotu a est di Tahiti, e pare sfuggita al M.: Cfr. A. C. E. Caillot, *Les Polynesiens orientaux au contact de la civilisation*, Paris 1909, p. 38), la nascita di questo culto sincretistico — rielaborazione pagana di elementi cristiani e biblici —, trova giustificazione nello « scontento » e nel « biasimo » indigeno verso la politica dei Missionari che, oltre agli interessi ecclesiastici e religiosi loro propri, rappresentavano o finirono per rappresentare anche gli interessi imperialistici dei rispettivi Paesi (p. 226) e, osteggiando la politica delle annessioni, preferirono adottare per sè la politica della protezione concessa alle dinastie locali, talora usurpatrici, dopo averle convertite al Cristianesimo (come nel caso di Pomare II a Tahiti, primo re cristiano in Polinesia, convertito nel 1812 dai Missionari

protestanti inglesi), mentre esigevano dalle popolazioni tributi annuali per il finanziamento della propaganda missionaria. Il movimento Mamaia rappresenta una forma di protesta culturale — esplicitamente espressa dalle profezie di liberazione in esso annunciate — sia contro i Missionari sia contro i Bianchi in generale e gli influssi culturali stranieri. Eppure, la setta Mamaia sorse per entro la comunità cristiana, i suoi fedeli credevano seriamente d'essere cristiani, pregavano Cristo, leggevano la Bibbia. Senonchè Cristo rappresenta per essi un messia annientatore dei nemici: colui che scaccerà gli Inglesi dalle terre dei Nativi (p. 239): la condotta di vita dei Mamaia del resto era non solamente pagana, ma — a detta dello stesso Moerenhout, uomo di liberale giudizio — addirittura « immorale » nei confronti del Cristianesimo. Nonostante l'apparenza cristiana di certi elementi del culto Mamaia, nonostante i nomi della teologia cristiana fatti propri dagli adepti, è chiaro che il movimento ha un significato « antimissionario » e di rivalsa pagana contro l'influsso cristiano. Il movimento Mamaia è fondato su temi religiosi e politici comuni ai vari, molteplici culti profetici germogliati negli ultimi tempi non solamente in Polinesia, bensì più recentemente in Melanesia, come del resto in Africa e in America presso innumerevoli comunità « primitive », al contatto culturale con l'Occidente (sia per l'introduzione di idee religiose da parte dei Missionari, sia per l'introduzione di beni e prodotti economici da parte dei Bianchi). Ritroviamo nel culto Mamaia l'estasi o possessione collettiva degli adepti (anche donne), l'annuncio dell'espulsione degli stranieri (Inglesi), il messianesimo e il profetismo: tali elementi si ritrovano in tutti i culti di liberazione. Anche il M. ha accennato alla connessione genetico-storica del culto Mamaia con i culti profetici oceaniani (p. 242), senza tuttavia procedere ad una desiderabile analisi comparativa. Tuttavia una cosa ha il M. posto nella massima evidenza, ed essa costituisce uno degli aspetti più interessanti del movimento religioso in questione dal punto di vista storico: ed è che il mondo religioso tradizionale pagano nelle forme più intimamente legate alla vita sociale e all'intera cultura indigena: il mondo religioso contro il quale lo zelo missionario s'era da decenni maggiormente adoprato, insomma il culto agrario e sessuale degli Arioi con la mitologia di Oro, figlio divino che scende in terra e ritorna in cielo da suo padre Taaroa (onde l'analogia con Gesù), il culto di Oro intercessore e aiutatore degli uomini: tutto il corredo religioso tradizionale insomma riaffiora prepotentemente nel culto Mamaia e s'impone all'attenzione dello storico delle religioni e

dell'etnologo. La predicazione cristiana e la tenace lotta dei Missionari contro la religione tradizionale pagana avevano dato frutti diversi — a ben vedere — da quelli attesi. Infatti « il culto Mamaia rappresenta, pur su un nuovo piano storico, una replica del culto Arioi » (p. 238). La repressione esercitata dai Missionari contro la religione pagana tradizionale (con la soppressione degli Arioi nel 1822 e il controllo della vita religiosa locale attraverso la tutela delle dinastie cristiane e il vario gioco politico — dal 1823 al 1844 —) insieme con i motivi di scontento sopra accennati avevano agito da stimolo alla resistenza pagana dando origine al nuovo culto profetico di liberazione. Il fatto si è che un efficace « esaurimento » della religione pagana nelle sue forme più compromesse si è realizzato solo più tardi, allorquando anche la struttura economico-sociale della civiltà Polinesiana subì intensi rivolgimenti ad opera degli Occidentali.

Nel culto Mamaia trovarono accoglienza gli elementi essenziali della religiosità degli Arioi: esso rappresenta « un ultimo attivo tentativo — come si esprime il M. — della società indigena di far reagire la propria tradizione sopra l'insegnamento dei Missionari » (p. 243): ma il complesso cultuale così formatosi è univocamente orientato in favore dell'ereditaria religione pagana (240).

La nascita del culto risale al 1828 ad opera dei profughi di Raiatea a Tahiti, espulsi a seguito della guerra religiosa condotta da re Tamatoa IV contro i pagani dell'isola. La guerra aveva tratto inizio dalla distruzione del simulacro del dio Oro e del suo altare nel Marae Taputapuatea, santuario principale del culto ad Opoa. Le numerose accidentali corrispondenze formali tra culto di Cristo e culto di Oro dovevano agevolare l'incremento del nuovo movimento. Ma in realtà dietro la figura di Cristo si celava viva e presente, nella religiosità degli indigeni, la figura di Oro, dio guerriero degli Arioi, dal quale emanava l'ispirazione ai sacerdoti. Nuovo, entro il culto Mamaia, è invece il tema della espulsione dei Bianchi. I ripetuti bandi emessi dai Missionari contro i Mamaia, l'espulsione dei principali profeti del culto, le varie guerre tra Bianchi e Mamaia dal 1830 al 1836, non impedirono la diffusione del movimento alle isole Leeward e ad altre isole della Società, oltre Tahiti.

La fine ufficiale del culto è legata al conflitto anglo-francese per le Missioni oceaniane: allora (1836-8) la rivalità politica tra missioni protestanti e cattoliche prevalse sull'ostilità religiosa cristiano-pagana (p. 235): allora « tutti i movimenti non-protestanti » furono ufficialmente banditi dal console-pastore George

Pritchard, e anche il culto Mamaia venne abolito, mentre i Missionari Picpusiani venivano a loro volta espulsi. Da allora neanche con la successiva costituzione del protettorato francese a Tahiti (1843) si ebbe più traccia del culto: del resto le missioni francesi che sostituivano quelle inglesi erano evangeliche, non cattoliche.

Avere riportato d'attualità un tema etnologico sul quale un'ampia letteratura — con le opere di Rivers, Williamson, Nevermann, Webster ecc. — fiorì, generalmente ancorata su questioni di carattere retrospettivo quali i rapporti tra società segrete melanesiane e polinesiane, la determinazione di uno strato culturale pertinente agli Arioi, lo sviluppo delle società segrete, ecc.: avere vivificato una materia già logora, avergli impresso un tono di attualità secondo un'angolatura moderna appoggiata sullo studio del contatto e della reazione culturale tra « primitivi » e Occidente: questo è tra i meriti del M. a nostro avviso il primo. Del resto l'opera risponde appieno alle più rigorose esigenze di accuratezza e obiettività scientifica, di prudente valutazione delle fonti, di perspicace interpretazione. Ci sembra valga la pena di sottolineare tra i risultati acquisiti nel campo dell'interpretazione, il pieno valore religioso riconosciuto all'organizzazione Arioi, società cultuale di antica origine agraria. Basti questo a mostrare l'inadeguatezza dell'interpretazione data da Sir Peter Buck. Secondo quest'ultimo la società Arioi sarebbe infatti una associazione di danza e spettacolo a sfondo laico, in cui unico elemento magico-religioso sarebbe nella persona del re dotata di poteri soprannaturali: laico sarebbe il valore originario dell'infanticidio praticato dai membri Arioi: il suo scopo sarebbe stato quello di liberare le madri dall'ingombro della prole, nell'adempimento della loro professione di artiste-danzatrici (*Les migrations des Polynesiens*, tr. fr. Paris 1952, pp. 88-9). A parte il processo di laicizzazione del tutto posteriore subito dalla società e dalle relative pratiche religiose, l'origine rituale dell'infanticidio pare incontestabile. Vogliamo aggiungere in proposito come un'analisi storico-religiosa di esso sulle basi fornite dal M. abbia portato lo scrivente ad interpretare l'infanticidio Arioi nel senso di un rito cruento di offerta primiziale entro il quadro di un culto aristocratico di casta.

Vittorio Lanternari

M. MEAD, *New lives for old: cultural transformation-Manus 1928-1953*, London 1956, pp. 548.

Per chi intenda e condivida il bisogno di aggiornarsi che incombe sulla etnologia religiosa, nel senso di studiare e « spiegare » le trasformazioni religiose più recenti subite e in atto tra le popolazioni « primitive », per costoro il libro di Margaret Mead è un contributo interessante. L'esplorazione dall'a. svolta nel 1953 presso una comunità indigena della piccola Manus — isola principale dell'arcipelago dell'Ammiragliato, a nord della Nuova Guinea (l'indagine si riferisce tuttavia anche alle isole minori a sud e sudest di Manus) — presenta il raro vantaggio di seguire, dopo 25 anni, a una prima spedizione etnografica condotta dalla stessa Mead. Il confronto sistematico tra le due condizioni culturali, prima e dopo i « grandi eventi » intorno al 1946, rappresenta la trama entro cui si muove l'ordito del volume.

I due « grandi eventi » che segnano la data più decisiva nella storia culturale di Manus sono strettamente concatenati tra loro: la seconda guerra mondiale, che portava all'occupazione delle isole dell'Ammiragliato da parte di truppe americane; il nuovo movimento religioso del profeta Paliau, sorto subito dopo nel 1946. In sette anni — dal '46 al '53 — le comunità aborigene di queste isole, viventi di pesca quelle costiere, d'agricoltura quelle interne, hanno subito un radicale sconvolgimento della loro cultura, dalle strutture economico-sociali alla sfera religiosa. L'intensa scossa — quasi un terremoto culturale — subito dalle antiche istituzioni in conseguenza dell'urto culturale con l'Occidente e delle reazioni scaturitene, interessa vivamente la storia delle religioni: sia per il caso particolare, sia perchè in esso si ritrova l'espressione di un fenomeno noto e diffuso, insomma del fenomeno profetico-messianico come prodotto religioso dell'urto di civiltà a livello culturale discorde. Il culto profetico di Paliau, studiato dalla M. nei suoi precedenti locali, nel suo svolgimento, nelle sue realizzazioni culturali estremamente feconde, testimonia efficacemente quale via particolare una civiltà primitiva persegua nel processo di modernizzazione impostole dal contatto con l'Occidente. Il culto profetico di Paliau offre al processo di trasformazione culturale che gli terrà dietro la sanzione religiosa e inaugurale. Si può ben dire che qualunque processo di europeizzazione, presso civiltà primitive stabilmente impiantate (non nomadi nè seminomadi) passi attraverso una fase religiosa, direi « eroica », di aspettazione

messianica, di entusiasmo innovatore più o meno autonomista e irredentista.

La M. ci informa che il movimento profetico di Paliau s'impianta su un fondo locale religioso già predisposto ad accoglierlo. Un vero ' Cargo Cult ' — detto « La Voce » (The Noise) — era stato fondato qualche anno innanzi dal profeta Wapi nell'isola Rambutjon (sud di Manus), e s'era diffuso per tutte le isole del gruppo. L'annunzio della nave dei morti che con il fatidico carico di merci avrebbe inaugurato l'età dell'abbondanza, era stato seguito da manifestazioni di fanatismo collettivo. Ricchezze, beni e ogni oggetto anche sacro erano stati gettati a mare nell'attesa entusiastica dell'età dell'oro imminente. Il profeta Paliau nativo dell'isola Baluan (a sud di Manus) veniva con il suo programma di trasformazioni culturali ad imprimere un indirizzo più pratico ai fermenti intellettuali, morali e religiosi del Cargo Cult. Della formazione religiosa e profetica di Paliau la M. non dice molto: si limita ad informare che il suo programma profetico risale al tempo della sua esperienza di Rabaul. Come sergente a Rabaul in N. Britannia egli s'era trovato nel corso dell'occupazione militare giapponese. È probabile pertanto — secondo noi — che ivi sentisse l'influenza del clima creato dal profeta Mambu della N. Guinea, che vi aveva trascorso gli anni della sua formazione. La M. non ha indagato al riguardo. Non per nulla tuttavia apprendiamo dal libro che Paliau si presentava come portatore di idee messianiche che con la N. Guinea sono in stretto rapporto. Si diceva che la sua missione fosse di completare l'opera dei vari popoli occidentali avvicendatisi nell'occupazione della N. Guinea. In proposito si era formata una sorta di mito — che ci sembra significativo — circa le vicende dell'ultimo quarantennio di storia occidentale.

Secondo un'angolazione particolaristica che forse ha del grottesco ma è sintomatica del mondo ideologico vigente tuttora tra gli aborigeni, si diceva che la I Guerra Mondiale fosse stata mossa dagli Inglesi contro i Tedeschi perchè vistisi defraudare da costoro del possesso della N. Guinea, che loro spettava in virtù della scoperta del Cap. Cook. La II Guerra Mondiale rappresenterebbe la ritorsione dei Tedeschi contro gli Inglesi per la riconquista della N. Guinea perduta a seguito della I. I Giapponesi sarebbero venuti a nome e per conto dei Tedeschi. Gli Americani infine sarebbero sbarcati — all'infuori di interessi particolari — per « rimettere le cose a posto » (pp. 216-17). L'arrivo di tanti popoli in Melanesia sarebbe stato voluto da un Dio per incivilire gli indigeni: ora il profeta doveva compierne l'opera. Entro un qua-

dro teleologico e mitico di questa natura la funzione del profeta trovava alta sanzione: egli si pone di fronte alla sua società come intermediario tra due culture urtantisi, come una sorta di rinnovato « eroe civilizzatore ».

L'indirizzo pragmatico e sociale del profeta Paliau si riconosce fin dalla prima delle istituzioni da lui fondate: un fondo finanziario collettivo per il riscatto dei carcerati per inadempienza agli obblighi fiscali verso l'Amministrazione. Il suo programma è fondato sui seguenti principii: unione di tutti gli indigeni, quelli della costa e quelli dell'interno con rinunzia alle secolari reciproche ostilità per il miglioramento delle condizioni di vita; incremento degli scambi e integrazione delle due economie pescatoria ed agricola; abbandono dell'antica cultura con formazione di una cultura rinnovata di tipo europeo. La dottrina cristiana sarebbe stata travisata, in pratica, dai Missionari, asserviti ad interessi politici: dal credo cristiano il profeta accetta il principio generico della fraternità umana e dell'equità; ma intende applicarli in funzione sociale ed economica.

Tra la spinta autonomistica ed antioccidentale data dal profeta alla cultura locale e d'altra parte la reazione politica dell'Amministrazione che suo malgrado dovette tener conto di questi impulsi del resto incruenti, il movimento profetico dispiega la sua efficacia storica. I « consigli » e comitati locali, le cooperative, le corti giudiziarie, scuole, ospedali ecc. sono le istituzioni dell'Amministrazione coloniale, in definitiva rese necessarie dal movimento profetico. Al movimento di Paliau, alle sue istanze di rinnovamento si deve se l'intiera cultura locale ha iniziato il processo di attiva trasformazione soprattutto nel campo economico-sociale (con abolizione dell'antica forma di scambi economici basati sull'obbligazione, con istituzione di un'economia monetaria...). Vero è tuttavia che il mondo religioso risultante appare una rielaborazione dell'idea di Dio cristiana secondo l'arcaica religione del « Sir Ghost », tipica della cultura locale (cfr. R. Fortune, *Manus religion*, Philadelphia 1935): si tratta di « una cattiva combinazione di elementi cristiani... distorti e immeschiniti dal loro livello originario... con pratiche religiose locali » (pp. 341-2).

Il libro della M. ha alcunchè del resoconto di viaggio, ricco d'incontri con individui e tipi. Uno dei limiti suoi è in quella specie di impressionismo che ne risulta, visibile per esempio là dove viene abbozzata la figura di Paliau: il profeta non vive davanti a noi: ne abbiamo solo l'aspetto e l'atteggiamento del momento, e tutto ciò espresso in modo superficiale.

L'importanza generale del modello profetico esposto nel libro è notevole, e — con le parole della M. — essa consiste in ciò: il movimento di Paliau « attesta quanto profondamente un popolo desideri modificarsi piuttosto che sottoporsi a essere modificato: mostra che il contatto culturale è una ' scelta attiva ' da parte di una cultura rimasta all'età della Pietra, tanto quanto esso è ' scelta attiva ' per i rappresentanti dei Paesi altamente industrializzati; mostra altresì da un lato la ' resistenza ' a dare propria della ' cultura ' più sviluppata, dall'altra la ' resistenza ' a ricevere propria dei componenti della ' cultura sottosviluppata ' » (pp. 442-3).

Vittorio Lanternari

FRANZ STEINER, *Taboo*, London 1956, pp. 154.

È un'utile rassegna analitica delle « teorie » relative al « tabu ». Il libro risulta da un corso di letture tenute all'Università di Oxford dall'a., morto nel 1952 a 43 anni. Il testo, riveduto da Laura Bohannan, rivela l'originario carattere discorsivo e accademico, specialmente nelle abbondanti citazioni contenutevi. Precisato il valore provvisorio, empirico e non « categoriale » del termine, l'a. ne tenta una definizione pure provvisoria: il tabu sarebbe elemento proprio di quelle situazioni nelle quali ci si comporta come davanti a un rischio.

In una breve premessa l'a. rifà la storia del termine *tapu* (o *tabu*, o *kapu*), dalla sua introduzione nel linguaggio occidentale ad opera degli esploratori giunti in Polinesia tra il sec. XVIII e XIX. Il significato etimologico (da *ta* = segnare, *pu* = avverbio intensivo) è di « cosa assolutamente separata », « delimitata »: ma l'a. sottolinea l'opportunità di vagliarne il significato concreto — oscillante tra ' sacro ', ' impuro ' e ' proibito ' — secondo i singoli casi, le varie civiltà e manifestazioni. Una sezione è dedicata alla sintetica ripartizione dei tabu polinesiani, sulla base del Tregear e soprattutto del Lehmann (*Die Polynesischen Tabusitten*, 1930). La rassegna delle teorie parte dal Robertson Smith, che applicando per primo in questo campo il metodo comparativistico credeva di vedere nel rituale ebraico antico-testamentario la sopravvivenza di forme primitive di tabu, assunto nel senso di impurità rituale e contaminazione. Influenze evoluzionistiche sono poste in evidenza dall'a. nell'importante articolo del Frazer,

Taboo, apparso nella IX edizione della Encyclopaedia Britannica (1875). Vi appariva la teoria del tabu come « magia negativa ». Ripresa la posizione del Marett, che opponeva al Frazer un altro evoluzionismo con la sua teoria del tabu come « mana negativo », l'a. riconosce al Levy Bruhl il merito di aver sottolineato la funzione sociale dei vari istituti del tabu; la quale funzione sociale costituisce il nucleo dell'interpretazione del Radcliffe Brown, nonchè del medesimo Steiner, che ne dipende direttamente. Va tuttavia detto che in realtà il Radcliffe Brown si rifà direttamente al Durkheim su questo (come su ogni altro) argomento (cfr. *Taboo*, in : *Structure and function in primitive society*, London 1952). Del resto ci sembra che lo Steiner abbia taciuto un altro merito del Radcliffe Brown, di aver egli sottolineato cioè il valore di rischio culturale del tabu. L'idea non trova corrispondenza presso altri autori precedenti, mentre fu ripresa, come ci consta, dal Firth, e lo è pure dallo Steiner (p. 147). Viene anche accennato al contributo del Van Gennep, che studia il tabu soprattutto in rapporto ai riti di passaggio nel Madagascar; del Wundt, con la sua arbitraria teoria che riconnette il tabu al totemismo; del Freud con la sua teoria psicanalitica del tabu.

La rassegna dello S. può utilmente aggiungersi, quasi come premessa, al repertorio di H. Webster, *Taboo, a sociological study*. Quest'ultimo contiene e riunisce, per titoli e sottotitoli, le più varie manifestazioni concrete del tipo dei tabu. Il libro dello S., che non ha pretese nè interpretative nè speculative, può costituire un'utile guida allo studio storico-teorico delle istituzioni che si usa raccogliere sotto il termine tabu.

Vittorio Lanternari

H. H. Rowley, *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel*. London, 1956, pp. 154.

L'autore, professore di Lingua e Letteratura ebraica nell'Università di Manchester, già professore di Storia della Religione nell'University College di Bangor, si trova nella rara e felice situazione di possedere una singolare padronanza della religione dell'Antico Testamento e una non meno fondata conoscenza (fondata su lo studio diretto dei testi) della religione cinese. Così egli ha potuto realizzare in pieno la condizione richiesta dallo

statuto delle « Jordan Lectures in Comparative Religion » istituite nel 1951 presso la Scuola di Studi Orientali e Africani dell'Università di Londra.

Il volume contiene infatti le conferenze tenute dal Rowley in tale fondazione nel 1954 sul profetismo ebraico confrontato con l'antica sapienza cinese, ciò che in pratica si risolve in una comparazione fra i grandi profeti anteriori all'Esilio e i tre grandi maestri cinesi Confucio, Mencio e Mo-tse.

L'autore deliberatamente si astiene da ogni giudizio teologico, vuol considerare i profeti ebraici e i saggi cinesi nel loro ambiente rispettivo, esaminando obiettivamente e con eguale simpatia i due complessi che sono oggetto della trattazione. Le somiglianze (si tratta, generalmente, di somiglianze più o meno approssimative e in parte discutibili) concernono principalmente la partecipazione degli uni e degli altri alle vicende politiche del tempo, l'attività riformatrice dei costumi e delle condizioni sociali, e in minor misura l'annunzio e l'aspettativa di un tempo migliore. Le differenze riguardano, non solo la diversità di temperamento (passionalità dei profeti ebraici di contro alla contegnosa imperturbabilità dei Saggi cinesi, con l'unica eccezione, se mai, di Mo-tse), ma anche, ciò che più importa, il diverso atteggiamento di fronte al culto (atteggiamento negativo nei profeti ebraici, positivo nei saggi cinesi; si pensi al valore da loro attribuito ai riti), come pure di fronte al concetto di Dio e ai rapporti dell'uomo con la divinità.

Tutto sommato, si ha l'impressione che le differenze prevalgano su le somiglianze. Ma anche se fosse il contrario, resterebbe inalterato il problema pregiudiziale cui dànno luogo questi bilanci comparativi, cioè il problema del loro valore storiografico. Quando abbiamo constatato che nei Saggi cinesi ci sono aspetti che concordano fino a un certo punto con certi aspetti del Profetismo ebraico, mentre ci sono altri aspetti che divergono, noi restiamo sempre nel vestibolo della storia delle religioni. Una registrazione analoga può esser fatta per ogni fenomeno religioso; a che pro? La scelta dei due termini di comparazione nel libro del Rowley ha una ragione puramente estrinseca, inerente alla duplice competenza filologica dell'Autore. Dal punto di vista sistematico non si vede perchè la comparazione non si estenderebbe, p. es., ai maestri del pensiero religioso indiano o ai filosofi greci; una maggiore apertura in questo senso si trova nel primo dei tre saggi comparativi riuniti dal Rowley nel suo precedente

volume *Submissione in Suffering* 1951, sul quale vedi SMSR XXIII, 1952, p. 170.

Ma anche così, anche se ampliata e praticata su scala universale, la comparazione non ha valore storiografico finchè si limita a registrare delle somiglianze e differenze formali. Un autorevole rappresentante dello storicismo italiano di ispirazione crociana ha potuto scrivere che « il metodo comparativo è la contradizione assoluta della storia » (A. Omodeo, *Tradizioni morali e disciplina storica*, Bari 1929, p. 85). Io non saprei sottoscrivere ad una condanna così radicale. Non si tratta, a mio avviso, di affermare o negare *a priori* la validità del metodo comparativo; si tratta di vedere se e come sia possibile storicizzarlo. Più vicina alla storicizzazione (più vicina che la comparazione estrinseca e formale dei fatti religiosi) è la comparazione degli svolgimenti. Il profetismo ebraico affonda le sue radici in un complesso di fenomeni analoghi che si riscontrano presso altri popoli del vicino Oriente antico. Questo sfondo resta fuori dal quadro comparativo del Rowley perchè non trova riscontro nello sviluppo della saggezza cinese. Eppure un riscontro sussiste fra certi aspetti estatici del profetismo orientale, compreso l'ebraico, e certi aspetti del samanismo di molti popoli asiatici culturalmente ed etnicamente affini ai Cinesi. Non è da escludere che nella Cina stessa si trovino tracce di questo fenomeno, specialmente nel Taoismo. Così le figure dei Saggi cinesi si inquadrerebbero meglio nella storia della civiltà cinese e su questa base storico-culturale si aprirebbe una nuova prospettiva alla comparazione.

R. Pettazzoni

J. Duchemin, *Pindare poète et prophète*, Paris 1955, pp. 390.

Di solito, le monografie sulla religiosità di questo o quell'autore classico interessano ben poco alla storia delle religioni; la religiosità (che è rapporto soggettivo con quell'organica formazione storica che è una religione), di chiunque sia, è un fenomeno marginale rispetto ai nostri studi, fenomeno che si presta a un'analisi, di natura sostanzialmente psicologica e fondata già sulla conoscenza storica della religione. Perciò i sempre più numerosi studi sull'atteggiamento religioso dei singoli autori servono più alla filologia classica, quali contributi all'esegesi di questi autori

stessi, che non alla storia delle religioni. Questa, la regola, la normalità dei casi; e va sottolineata, nel caso presente, soprattutto per dar risalto a quanto segue: che cioè il volume di Jacqueline Duchemin sulla religiosità di Pindaro costituisce, sotto certi aspetti tutt'altro che trascurabili, una felice eccezione alla regola e viene ad occupare, con sorprendente naturalezza, un posto nella letteratura storico-religiosa. Di riserve, se ne possono fare — e se ne faranno più avanti — ma per il momento importa il fatto positivo. A lettura terminata, ci si chiede: com'è possibile che uno studio limitato alla religiosità di un poeta possa acquistare un così vivo interesse storico-religioso? Anche senza intenzione di scherzare, si può dire che una parte del merito vada direttamente a Pindaro; senza di lui, infatti, sarebbe stato impossibile ciò che, invece, costituisce il grande merito dell'autrice: quello di aver colto, per così dire, *in atto* (come effettivamente si manifestano nell'opera del poeta) le permanenti forze creatrici della religione greca. Che ciò contribuisca notevolmente alla comprensione di Pindaro, è indubbio, e ne saranno grati probabilmente gli storici della letteratura greca; ma ciò che a noi importa, è che — grazie alla coscienza che Pindaro aveva della propria missione ' profetica ' e alla sensibilità dell'autrice — il volume contribuisce anche a una più profonda conoscenza della religione greca come tale.

Per capire in che modo, cominciamo con un punto di singolare interesse su cui l'autrice torna a più riprese (p. es. pp. 54 sgg., 283). Per Pindaro, il canto che celebra l'agonista vincitore e la vittoria agonistica stessa hanno una funzione parallela; e il canto non è semplicemente lode posticcia del vincitore — esso gli *conferisce* realmente, non meno della vittoria stessa, una determinata posizione. È perciò che spesso Pindaro celebra contemporaneamente e in termini largamente analoghi la vittoria e *la propria poesia*; le due cose, del resto, risultano ugualmente doni delle Charites. Il canto che è sempre poesia, musica e danza insieme, è un rito come rito è l'agone: si tratta di due riti solidali, equivalenti nel loro senso e connessi nella pratica. Con questa solidarietà tra agonistica e poesia è poi in naturale rapporto tutt'un'altra serie di equivalenze che l'occhio acuto dell'autrice scorge, aiutato da una singolare insistenza (non ancora sufficientemente rilevata e tantomeno giustamente interpretata) del poeta su determinati temi, motivi, immagini e, perfino, su singole parole. Qui non possiamo che limitarci a rapidi accenni: si prenda p. es. l'insistenza di Pindaro sui colori luminosi (oro, porpora, bianco ecc.); ora, questo fulgore è attribuito dal poeta al canto, come al lauro

o all'olivo, premi dell'agonista (si ricordino associazioni di immagini come quelle del principio della prima Olimpica: la miglior cosa è l'acqua — altro tema ricorrente —, la cosa più brillante è il sole, come l'oro è il più prezioso, e così tra tutti i soggetti da cantare i giochi olimpici, di là parte il canto e i ' raggi preziosi della musica '...), ed è attribuito alle imprese eroiche, al soggiorno degli dèi e dei beati ecc. L'autrice mostra la funzione perfettamente parallela dell'immagine relativa ai fiori, al fiorire stesso, al vello (ἄωτος), al nettare, vino, miele ecc. L'autrice si accorge anche del parallelismo in cui entra con tutto ciò (canto, agonistica, fulgore, fiorire ecc.) la guarigione (p. 79 sg.), la divinazione (*passim*) ecc.

Tutte queste corrispondenze, che in forma di costanti ma sempre varie associazioni d'idee poetiche sgorgano l'una dall'altra nell'inarrestabile flusso della poesia pindarica, hanno un senso unico che è, di quella poesia, l'intima ragion d'essere: è il poeta che *crea* quella fiorente, luminosa, trionfale, salutare realtà e la conferisce alle cose e persone che formano l'oggetto del suo canto. È il poeta, come — aggiungerei (ma nel libro questo è sottinteso) — lo è l'agonista, lo è il guaritore o l'indovino, l'eroe, l'iniziatore, l'esecutore di un rito, in una parola: il soggetto religioso come tale. Mi perdoni l'autrice, se per caso passo oltre le sue intenzioni: ma mi sembra che dalla sua appassionata esegesi pindarica cada una nuova luce anche su quello che è l'aspetto creativo non solo della poesia religiosa, ma dell'azione religiosa in generale. Ed ecco che è di nuovo l'autrice a completare questa luce con un'altra, non meno importante, mediante i due primi capitoli del libro, dedicati l'uno alle Muse, l'altro alle Chariti. Tutto ciò di cui si è detto finora, risulta come dono delle Chariti — esse stesse luminose come Aglae e fiorenti come Thalia — vivificanti, sorgenti inesauribili di forze creatrici di magica efficacia, che danno la vittoria all'atleta, lo splendore alla poesia e la salute all'ammalato. Ma accanto a loro la poesia ha anche un'altra fonte, le Muse, figlie di Mnemosyne, dispensatrici di memoria, verità, conoscenza e sapienza (Pindaro chiama il talento poetico σοφία !). A parte, ora, l'interpretazione generale delle Muse e Chariti, a parte anche — benchè su questo punto non ci sia nulla da obiettare all'autrice — l'interpretazione della loro concezione pindarica, l'accostamento in due capitoli successivi dei due gruppi di dee mette in un risalto felicissimo i due poli della religione greca (e di ogni religione): tradizione e creazione. Pindaro, poeta e profeta, *creatore e interprete* della realtà divina, si rivela sensibilissimo a questa

polarità (anche p. es., come l'autrice lo rileva giustamente, nel modo di trattare i miti) e ce la fa capire con evidenza.

Tornando sul sistema di ' corrispondenze ' sopra accennato — in cui sta la maggiore originalità del volume — bisogna ricordare ciò che all'autrice preme più di tutto. Essa ritrova, infatti, tutti gli elementi di quel complesso di temi e motivi solidali anche nel simbolismo funerario. I fatti stessi, riuniti in un capitolo (da p. 269 a p. 297) sono inappellabili. L'interpretazione che ne dà l'autrice, è, ridotta a schema, la seguente: l'origine del simbolismo funerario è nell'intento di assicurare una sopravvivenza al morto; donde risulta che, servendosi degli stessi elementi, degli stessi temi di quel simbolismo nelle sue celebrazioni dei vincitori, anche il poeta — del resto anche manifestamente interessato a idee escatologiche — rivela di aver la missione di donare immortalità.

Queste, le idee centrali del volume, attorno alle quali si addensano altre, spesso ricche e suggestive.

Per un giudizio complessivo sull'opera, dal punto di vista storico-religioso, bisogna tener conto, anzitutto, dei suoi meriti che risaltano dall'esposizione di sopra. Non si possono però tacere alcune riserve più o meno sostanziali. Incomincerei col dire — ma questo non è ancora una critica vera e propria — che molti risultati della ricerca non raggiungono una forma del tutto esplicita: a risultati più espliciti e nello stesso tempo più serrati e concreti, l'autrice sarebbe arrivata forse con un'impostazione lievemente diversa del libro, con un'impostazione, cioè, *coscientemente* storico-religiosa, centrando il lavoro non su Pindaro, ma sulla religone greca in Pindaro, vale a dire servendosi delle splendide testimonianze del poeta come di ' materiale ' storico-religioso; ciò, del resto, avviene in pratica assai spesso nel libro, ma non per programma; più per la speciale sensibilità dell'autrice, che non per un suo preciso orientamento metodologico. A questo proposito, si potrebbe perfino dire che la sensibilità intuitiva dell'autrice opera a volte *malgrado* le sue intenzioni: si osservi un poco, a quali penetranti e esatte cognizioni conduca il suo diretto contatto con il materiale, come ne risaltino i punti più vivi dell'esperienza religiosa greca — mentre, coscientemente, l'autrice resta ferma a concetti storico-religiosi superati, morti, privi di senso; penso al piatto naturismo di certe sue interpretazioni (perfino, p. es. di quelle stesse Muse e Chariti di cui ci ha saputo dire cose essenziali), all'altrettanto piatto psicologismo di altre (p. 280 e altrove), all'uso di concetti come ' spirito della vegetazione '

applicati ad Ares (p. 49/1) e a Dionysos (p. 103), ecc. Non meno che nei concetti, l'insufficienza di una cosciente meditazione storico-religiosa si fa sentire p. es. anche nell'uso che l'autrice fa della comparazione, quasi sempre rudimentale ed esteriore e poi, soprattutto, quasi sempre perfettamente *inutile* in quanto non mira a una costruzione storica, nè, d'altra parte, contribuisce alla chiarezza — già luminosa in base al materiale greco — dei fatti, ma si limita ad addurre vaghi parallelismi dall'ambiente mesopotamico ed egiziano. Un'ultima osservazione: anche quando l'autrice cerca di ' stringere ' un problema storico, lo fa nel senso e spirito tradizionali, privi — almeno a mio modo di vedere — di quell'interesse storico-religioso che hanno le sue migliori pagine: così nella discussione che, oltre ad esser disperata (con quel quasi-nulla che sappiamo del pitagorismo più antico), è tutt'al più di valore biografico, non spiega — non può spiegare *per obscurius* — le idee religiose di Pindaro. Aggiungerei, non tanto per critica, quanto per suggerimento per un'eventuale seconda edizione, che se al lettore profano fa molto comodo la citazione dei testi in traduzione, lo specialista trova invece molto spiacevole la mancanza dell'originale; ma una seconda edizione richiederebbe anche citazioni bibliografiche più precise e una maggior cura per evitare gli errori di stampa e le grafie inesatte dei nomi di persone. Tutto ciò, però — come credo che il lettore capisca senza difficoltà — è di importanza secondaria, rispetto alla preziosa sostanza del lavoro.

Angelo Brelich

Scott Rjberg, *Rites of the State Religion in Roman Art* (American Academy in Rome, Memoirs XXII), Roma 1955, pp. 227, tavv. 67.

Il volume della signora Rjberg contiene quanto è riprodotto dai monumenti dell'arte relativamente alla religione di Stato romana. Le 116 figure comprese nelle 67 tavole sono tutte descritte e commentate nel testo che ha il pregio di una minuziosa chiarezza di esposizione. L'argomento viene svolto in 14 capitoli, prende le mosse dall'influsso greco (*I*) ed etrusco in Roma (*II*) e prosegue con i rilievi dell'era repubblicana (*III*); con l'Ara Pacis e l'influsso esercitato dalla sua tradizione (*IV* e *VI*); Au-

gusto come pontefice massimo e il culto del sovrano nell'arte (*V, VII*); il sacrificio suovetaurile (*VIII*), i voti pubblici (*IX*), il trionfo (*X*), il culto statale nei monumenti privati (*XI*), il sacrifizio raffigurato nella monetazione (*XII*), i motivi e disegni (*XIII*) e i modi di pensiero e di espressione (*XIV*).

Il volume riguarda sostanzialmente l'arte, ma riesce utile, per la copia e l'esegesi delle illustrazioni, anche agli ierografi.

I primi sette capitoli pongono in luce l'importanza politico-sociale che ebbe l'opera di riorganizzazione della religione di Stato attuata da Augusto. Il capitolo *VIII* dedicato ai suovetaurili fa particolare menzione della Colonna Traiana come quella che segna il più alto punto dello sviluppo di questo soggetto nella religione romana. Quanto all'esegesi del fregio di Lione penso che la figura della dea cui il sacrifizio suovetaurile è offerto non sia la Dea Dia, di cui non si conosce la rappresentazione, ma Cerere di cui del resto la Dea Dia, patrona del collegio arvalico, è una forma. Infatti, come risulta dai verbali marmorei del collegio, specialmente da quelli del 240, il sacrifizio che viene offerto alla Dea di due porchette, di una vacca e di una pecora grassa, non è suovetaurile perchè non è concepito come unico, nè viene fatto nella forma processionale, ma i tre animali sono immolati separatamente e per motivi diversi: le due porchette per espiare l'introduzione di strumenti di ferro adoperati nel bosco per opera di giardinaggio, e la vacca in onore della dea, su due are diverse; la pecora grassa avanti al tempio; alla dea patrona del sodalizio sono offerti i visceri della vittima.

In quanto dedicato alla religione di Stato, il volume esclude le raffigurazioni relative ai Misteri: non vi si trova quindi riprodotto, p. es., il solenne sacrifizio suovetaurile affrescato sulla parete destra del Mitreo di S. Prisca sull'Aventino.

Il capitolo XIV rileva che mentre da principio nelle raffigurazioni chi compie il rito forma gruppo con l'azione raffigurata, in seguito tende sempre di più a separarsene e viene collocato in una sfera a parte, assurto quasi a *praesens deus*, finchè cede nel culto cristiano il luogo a Cristo che inaugura così un nuovo capitolo dell'arte e della religione.

Nicola Turchi

E. S. Drower, *Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East*, London, 1956, pagg. XVI + 273 con 18 tavv. e ill.

Singolare libro questo della Drower, possibile forse solo in una lingua di così ampio e variato pubblico di lettori quale l'inglese. Libro di divulgazione da una parte, e che contiene molto materiale già noto agli specialisti degli studi storico-religiosi, di *field-work* di prima mano, dall'altra, poichè l'A. ha potuto assistere a rituali orientali spesso tenuti segreti ai non iniziati e li descrive con grande accuratezza ed intelligenza; libro infine, che propone indagini comparatistiche abbastanza ardite e offre conclusioni di problemi storico-religiosi talvolta con un certo semplicismo. Il materiale, molto ricco, vi è, innanzitutto, distribuito in un modo non troppo organico: non sarà inutile darne preliminarmente un sommario. Il libro si apre con una « Nota sui ' cibi vitali ' » nella quale ex-abrupto vengono accostate idee simbolistiche (specialmente sul vino, *haōma* et similia) di varie culture religiose del medio oriente ed oltre, zoroastriana, vedica, mandea, ebraica, cinese, cristiana delle varie sette e confessioni, *yazīdī*, babilonese, islamica, arabo-preislamica. Segue una Prima Parte destinata a illuminare gli oggetti del culto, a questa ne segue una seconda (« Pane e Vino sull'Altare ») che descrive il culto stesso in varie comunità religiose: una terza parte raccoglie la descrizione di altri pasti spirituali non entrati nella seconda.

La prima parte è divisa nei seguenti capitoli. I. « Il Tempio e la Tavola »: vi si descrivono, con lo stesso sistema a mio parere un po' disordinato seguito nel capitolo introduttivo, gli oggetti in questione, soprattutto nel rituale zoroastriano, mandeo, ebraico, cristiano-orientale, ma con *excursus* anche in altri campi. Già vi si notano quelle conclusioni affrettate che sono un po' il difetto centrale del pur pregevole libro, come per es. (pag. 19) « Le chiese ortodosse divennero eredi della pompa e delle cerimonie dell'Impero Bizantino, che, a sua volta, rifletteva gli splendori della corte persiana. Nella musica ecclesiastica greco-ortodossa si usa la notazione bizantina, e i canti vi differiscono, probabilmente, poco da quelli che un tempo si udivano ad Eleusi ». Può essere, ma queste affermazioni, del resto inserite fra un accenno alla messa nestoriana e una descrizione di una sinagoga ebraica, non erano indispensabili e andavano esposte in una forma più ponderata. — II. « Il rinnovarsi della Vita »: interessante materiale sulle feste

del primo dell'anno e simili, in tutte le culture già sopra citate. — III. « Il Pane della Vita ». Notazioni come al solito alquanto disordinate, ma interessanti perchè in gran parte, copiate come sono da note personali prese dall'Autrice nei suoi viaggi, mantengono ancora la vivezza della prima osservazione. Non vi manca nemmeno la descrizione dei nostri tradizionali « sepolcri » col pallido grano del Venerdì Santo e chi più ne ha più ne metta. Fra le numerose e ben curate citazioni contenute in questo capitolo non vedo quella della ben nota preghiera eucaristica della Διδαχή che, a pag. 44, avrebbe trovato il suo posto più opportuno (l'A. vi parla infatti del Pane come simbolo di unione di una « società in pace » in quanto esso stesso unione di parecchi grani in una sola sostanza). Non mancano, naturalmente, le osservazioni comparatistiche, suggestive se si vuole e forse anche vere, ma date come « ovvie » e senza alcuna dimostrazione storica (per es. alla n. 2 di pag. 46 l'angelo mazdeo Sraosha vi è senz'altro identificato all'angelo Gabriele di Mandei, Ebrei e Cristiani). — IV. « Acqua nel Vino: gesto liturgico ben noto anche nelle liturgie cristiane. Il Vino (o liquidi simili) rappresenta, secondo l'A., Il Fluido vitale. — Nel susseguente, V. capitolo, « La Santa Unione » essa mostra che l'atto del versar acqua nel vino è simbolo di unione sessuale sacra e di fecondità. Con la consueta facilità nell'uso di avverbi come *surely* e *obviously*, l'A. vi sostiene che è *surely possible* discernere in questo gesto liturgico una traccia dell'antico matrimonio rituale del Dio e della Dea, caratteristica così importante della festa del nuovo anno in Babilonia. Possibile in certi casi, ma è bene non generalizzare: non mi sembrano ad es. troppo probanti gli argomenti che l'A. porta, alla fine del capitolo, per scoprire questa unione sacra religioso-sessuale nei sacramenti Pārsi. — VI. « Il ramo al naso ». Si tratta delle erbe profumate o dei ramoscelli rituali che hanno gran parte in varie delle liturgie qui trattate. Il solito *obvious* compare a pag. 80-81 (dove fatti zoroastriani sono paragonati a scene rituali babilonesi): « scene che dipingono l'acqua versata su un albero o una pianta sono visibili su antichi sigilli Sumeri e Babilonesi, e che tali libazioni fossero intese ad attirare la pioggia è una deduzione ovvia... ». Il capitolo si chiude con una interessante nota personale sulle inalazioni magiche in Iràq. — VII. « Fate questo in memoria... ». Vi entrano i dittici bizantini, il *dukrana* mandeo, e i vari *memento* di varie liturgie, inclusa quella parsica. L'accostamento fra il *bāj* (mormorio di preghiere a bocca chiusa) del rituale mazdeo e le preghiere « in segreto » della Messa di certe chiese cristiane è suggestivo, ma

troppo facile senza una indagine sicura. — VIII. « Patto e Pace ». Vi si descrivono i gesti rituali del tipo del bacio fraterno o della stretta di mano. — IX. « Sacrificio di espiazione e riscatto per la sua anima (Ex. XXX) ». Vi si descrivono, al modo consueto, vari tipi dell'idea di « capro espiatorio ».

La seconda parte contiene una descrizione più sistematica del rito « del pane e del vino » in varie comunità religiose. Si inizia con la chiesa russa ortodossa, segue un capitolo destinato alle chiese greca ortodossa, greco-cattolica e giacobita, uno per la chiesa armena, poi per la nestoriana e caldea, per la copta ed abissina. Come dicemmo la parte terza include la descrizione di alcuni pasti rituali extra-cristiani, quelli mazdei quali sono celebrati dagli attuali parsi e quelli mandei. La seconda e la terza parte sono le più sicure del libro: l'A., che è veramente una ottima conoscitrice dei mandei di cui ha tradotto testi sacri dall'originale, mostra tutta la sua accuratezza nel descrivere cerimonie da lei viste e studiate di prima mano. Le è persino riuscito di farsi riprodurre dai pārsī, gelosissimi del segreto dei loro templi e dei loro riti, ai quali nessun estraneo è ammesso, parti della liturgia « per finta », a scopo di studio. Un « Envoi » finale ci dà, in due pagine, le conclusioni dell'A., conclusioni che già immaginiamo e che sostanzialmente consistono nell'ammettere che in tutta la zona del vicino oriente dalla Persia ad Est all'Europa orientale ad Ovest, vi sia una comune eredità rituale-simbolica, facilmente identificabile attraverso le varie forme delle differenti liturgie: nulla di troppo nuovo avrebbe in questo campo apportato il cristianesimo. La messa, come i pasti sacramentali mandeo e parsi, è « sopra tutto una espressione in forma drammatica e simbolica della vita che risorge », di una resurrezione. Il che è possibile, e molti son gli studi che cercano di dimostrarlo: ma non ci sembra che questo sia stato storicamente dimostrato dall'A. in questo suo libro. Essa ci ha però offerto in cambio, e glie ne siamo grati, una grandissima messe di informazioni su liturgie poco note e anche, qua e là, utili e stimolanti suggerimenti comparatistici. Non ultimo suo merito è la precisione nelle citazioni di termini tecnici ed espressioni linguistiche orientali, la sua conoscenza notevole di alcune delle lingue in questione, spesso raramente trovabile anche in più « accademici » studiosi del fenomeno religioso.

Alessandro Bausani

G. Patti, s.j., *Der Samavāya im Nyāya-vaiçeṣika-system*. (Scripta Pont. Instituti Biblici, 109), Roma 1955, pagg. XI + 162.

Il presente lavoro - in origine presentato quale dissertazione di laurea presso l'Università di Berlino nel 1946, dall'A., ora docente nell'Istituto Biblico - tratta di uno dei più importanti concetti - quello di *samavāya* - dei sistemi, per molti versi simili, Nyāya e Vaiçeṣika della filosofia « ortodossa » brahamanica. Ricordiamo che il sistema Nyāya, che si occupa specialmente di logica formale, ha il suo più antico documento nel *Nyāya-sutra* attribuito dalla tradizione ad Akṣapāda Gotama (prima metà del secolo IV d.Cr. ma rielaborante materiali più antichi) mentre il Vaiçeṣika, noto soprattutto per il suo atomismo, ha il suo principale e più antico trattato nel *Vaiçeṣika-sutra* (I o II sec.) attribuito a Ulūka detto scherzosamente Kaṇāda o Kaṇabhuj (mangiatore d'atomi). Il concetto di *samavāya* è spesso tradotto col nostro « inerenza », con implicazioni per altro molto vaste, che appunto il nostro A. esaurientemente studia in questa sua dissertazione, prendendole a pretesto, praticamente, per una esposizione dei principali punti dei due sistemi filosofico-religiosi indiani. Diciamo subito che la particolare conoscenza « professionale » della filosofia scolastica medievale (l'A. è un gesuita) conferisce, da una parte, al saggio, una notevole qualità di chiarezza terminologica che talvolta manca in opere di più « laici » pensatori sul pensiero indiano, che già di per sè si presta alle facili fumosità; dall'altra, col richiamo, spesso proposto, alla tradizione filosofica europea, fa risaltare le differenze e le eventuali concordanze senza mai, o quasi mai, cadere in facili « apologismi ».

A giustificazione del « quasi » potrei citare il passo, a pag. 112: « Da queste considerazioni si deduce che, sebbene il sistema N.-V. abbia detto molte cose eccellenti su Dio, non ha sempre pensato in modo esatto sulla Sua natura », dove naturalmente sembra presupporsi che l'unico modo *zutreffend* di trattare Dio sia quello del tomismo cattolico.

A una introduzione su « Categoria e Inerenza nel sistema N.-V. » (dove il concetto di *samavāya* è così definito: « una specie di intimo legame mediante il quale due cose sono così inseparabili, che una separazione delle medesime non è pensabile senza la sua distruzione ») segue una trattazione del concetto di *samavāya* in Kaṇāda. Came è evidente, gran parte della discussione del concetto di *samavāya* è occupata da quello che noi

chiameremmo « causalità », che ne è il più importante caso particolare. L'idea di causalità in Kaṇāda è poi comparata dall'A. con quella prevalente « in Occidente » (per filosofia occidentale si sottintende, comunque, quella tradizionale aristotelico-tomistica): egli fa notare come per Kaṇāda la causa è soprattutto intesa come relazione di dipendenza, come *causa materialis,* ché, del resto, per la filosofia indiana non s'è mai posto come problema quello della « origine del mondo ». Nello studiare la causalità, il sistema N. V. difende il punto di vista dell'*asatkāryavāda,* cioè la dottrina che nega una preesistenza dell'effetto « in nuce » nella causa: al contrario, per la scolastica occidentale, dice l'A., la causa non è un puro e semplice *antecedens* ma un vero e proprio principio attivo reale.

Una seconda parte dello studio è dedicato al concetto di *samavāya* dopo Kaṇāda: l'A. e in genere gli studiosi moderni scorgono un approfondimento e un mutamento soprattutto nel senso che il *samavāya* viene sentito soprattutto come membro unificatore fra il Tutto e le Parti. L'A. studia in questa parte soprattutto l'opera del filosofo Praçastapāda, che sviluppò le teorie atomistiche di Kaṇāda. L'A. conclude che l'atomismo del sistema N.-V. non è di origine fisica, bensì serve a spiegare il problema del Tutto e delle Parti. Seguono altri *excursus* su vari aspetti del concetto di inerenza, non escluso un capitoletto sull'idea di Dio nel sistema N.-V. Dopo aver giustamente osservato l'inanità di porre il problema in forma di dilemma « teismo o ateismo » alla maniera occidentale, egli fa notare come da una tendenza più francamente ateistica nei trattati originari dei due sistemi si passi man mano, in fonti più tarde, a un maggiore interessamento per il problema di Dio, fino a Udayana, che sembra riconoscere persino la necessità di un dio creatore personale, un Dio che successivamente crea e distrugge tutti gli atomi dei mondi. Comunque l'idea di Dio resta, malgrado gli sforzi di alcuni tardi commentatori, sempre alla periferia del sistema N.-V.

Si tratta nel complesso di un lavoro che, pur non portando molto di assolutamente nuovo, contribuisce notevolmente a chiarire uno dei più difficili concetti di una filosofia, che come ben fa rilevare l'A. nella prefazione al suo lavoro, a diversità di quella occidentale, rimane radicata nella tradizione religiosa ed è non solo teoria ma via alla salvazione e che quindi interessa da vicino anche lo storico delle religioni.

Alessandro Bausani

Ch. VAUDEVILLE, *Le Lac spirituel. Traduction française de l'Ayodhyākāṇḍa du Ramāyaṇa de Tulsī Dās, avec introduction et notes...*, Paris, 1955, pagg. XXIX + 157.

Ch. VAUDEVILLE, *Études sur les sources et la composition du Ramāyaṇa de Tulsī Dās*, Paris 1955, pagg. XXIII + 337.

Dalla bibliografia della seconda delle opere recensite risulta che gli studiosi europei che si sono occupati di Tulsī Dās (ca. 1532-1623) il più grande poeta hindī e notevolmente importante anche dal punto di vista storico-religioso come rappresentante della scuola della *bhakti* (devozione) di tendenza ramaita, si possono contare sulla punta delle dita di una sola mano. E' un po' il destino che capita a tutte le grandi personalità dell'India post-classica: troppo spesso avviene che i sanscritisti ignorino le lingue dell'India moderna e tutto ciò che è indiano moderno coscientemente o inconsciamente sentano come di per ciò stesso non più degno di studio. Eppure è a mio parere proprio nello studio dei periodi di cosiddetta decadenza che meglio si colgono, proprio perchè isolati, o in nuove costruzioni riassunti, alcuni dei tratti fondamentali delle culture classiche: e inoltre, in India, gli scambievoli influssi fra lo strato culturale musulmano e quello « nazionale » pongono problemi interessanti e, disgraziatamente, non ancora troppo studiati scientificamente.

Questa un po' diffusa introduzione valga, appunto, anche come particolare segno di benvenuto per queste due opere della Autrice francese. La prima di esse rappresenta la traduzione, con una abbastanza ampia introduzione, di uno dei *kāṇḍa* (libri o parti) e precisamente il secondo, *Ayodhyākāṇḍa*, (dal nome della regione, *Ayodhya*, di cui era re il padre dell'eroe-dio Rama) della grande epopea ramaita in lingua hindī intitolata *Rām-čarit-mānas* (« Il lago delle gesta di Rāma »). Si tratta di un'opera così diffusa e famosa fra gli indù dell'India del Nord, che è stata a ragione chiamata « la Bibbia dell'India Settentrionale ». Da un punto di vista strettamente narrativo non moltissime sono le discrepanze fra questo Ramāyaṇa hindī e il più antico attribuito a Vālmīki (la cui traduzione italiana per opera del nostro Gorresio, Torino 1843-1867, fu la prima integrale in una lingua europea). A una ricerca delle altre fonti dell'opera di Tulsī Dās l'A. dedica la seconda delle due opere recensite.

Già un problema del genere si era posto l' italiano Tessitori (*Il Rāmacaritamānasa e il Ramāyaṇa* in « Giornale della Soc. As. Italiana » vol. XXIV, 1911-1912) risolvendolo nel senso che il *Ramāyaṇa* valmikiano fosse la fonte principale del *Rām-caritmānas*. La nostra A. tende invece a scoprire una maggiore « originalità » nel suo Tulsī Dās, mostrando numerose altre opere come aventi uguale importanza per uno studio delle fonti del *Ramāyaṇa* hindī. Ma questi problemi letterari e filologici ci porterebbero fuori strada. Dal punto di vista storico-religioso l'A. mette giustamente in rilievo come « il Rāma di Tulsī Dās trascende l'eroe epico di cui pur assume il carattere e le virtù ». Il Rāma di Tulsī è oramai, in pieno, Dio, anzi l'« unico Iddio » delle correnti della *bhakti* hindu. Un « unico », è vero, che è più un termine emozionale di lode che un vero e proprio termine teologico. La bhakti non credo possa mai essere confusa con un « monoteismo », ma essa con la sua accentuazione anzichè della gnosi dell'Assoluto, della fede in un Dio personale come, se non l'unico, almeno un mezzo lecito di salvazione, ha informato di sé (sembra proveniendo dall'India meridionale verso i secc. VII-IX) tutto l'induismo medievale. Molto interessante risulta dalla lettura del poema di Tulsī Dās la posizione che, in questa sua bhakti tutta sollecita (pur non rinnegando gli altri dèi) dell'Unico Rāma, vanno assumendo alcuni fra i più importanti dèi del pantheon tradizionale indù. Essi vi vengono spesso chiamati « miserabili » e specialmente Indra viene paragonato a un cane e trattato nel peggiore dei modi, mentre all'inverso persino qualche dèmone, per l'influenza santificatrice di Rāma, si salva. La tendenza è già antica (che nel mondo iranico Indra sia uno dei demoni infernali non è forse solo dovuto all'opera personale di Zarathutra) e già ritrovabile nei frequenti racconti di asceti che, mediante la loro concentrazione, giungevano a tali alti gradi da spaventare anche il grande Indra che tentava di ostacolarli per non perdere il suo posto. E' il trionfo del Santo che supera gli stessi dèi. E li supera persino il devoto appassionato del santo, come qui nell'*Ayodhyākāṇḍa* tulsiano Bhàrata, fratello e adoratore di Rāma. Addirittura in qualche punto sembra che Bhàrata sia da questa devozione portato oltre non solo alla condizione umana ma anche a quella stessa di Rāma. E' singolare che una frase come quella del re Jānaka, che, delirante d'entusiasmo, dichiara che « solo Rāma conosce la grandezza di Bhàrata ma non può esprimerla », ricorda quasi alla lettera dichiarazioni simili, nelle leggende islamiche sciite, a proposito di Maometto e del

suo « adoratore » Alì. Non voglio naturalmente porre rapporti storici di derivazione, ma solo mostrare come tali posizioni fondamentali di entusiasmo della bhakti siano delle « costanti » presenti in molte religioni. Il cristiano per esempio troverà molto vicine alla sua esperienza religiosa le lunghe sofferenze di Rama e l'idea che un dio possa eventualmente piangere e commuoversi: l'idea è carissima alle folle indù mentre m'è accaduto di vederla deridere da folle musulmane alla vista di un film religioso indù in cui era plasticamente espressa. Insomma la lettura delle due accurate opere della Vaudeville sarà utile anche per lo storico delle religioni, benchè esse, e soprattutto la seconda, impostino problemi soprattutto letterari e filologici.

Alessandro Bausani

Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma 17-25 aprile 1955) pubblicati col concorso della Giunta Centrale per gli Studi Storici e dell'UNESCO, Firenze 1956, pp. VIII, 449.

Il volume degli Atti dell'VIII Congresso è di ampiezza più che doppia rispetto al volume degli Atti del precedente Congresso di Amsterdam. Ciò riflette il maggior numero delle comunicazioni presentate al Congresso di Roma (circa 160, comprese le conferenze generali). Un orientamento attraverso questo complesso di contributi, nonchè attraverso le problematiche e le tendenze che ne sono emerse, è stato già dato in una notizia pubblicata nell'annata 1955 (vol. XXVI p. 161-172) di questa rivista, e su ciò non torneremo in questa sede.

Il volume consta di due parti, relative rispettivamente allo svolgimento del Congresso ed ai riassunti delle conferenze generali e delle comunicazioni. La prima parte contiene anche il testo delle allocuzioni di apertura e di chiusura dei lavori. Un diario del Congresso, che riferisce anche i nomi degli intervenuti nelle discussioni, permette di riandare con la mente a quei giorni ormai lontani, e di rievocare conoscenze, conversazioni, incontri (a questo proposito sarebbe stata forse ben gradita la pubblicazione, come già negli Atti del Congresso di Amsterdam, di un gruppo fotografico degli intervenuti). La ripartizione delle di-

verse comunicazioni fa riferimento alle dieci sezioni, in cui, su base storico-geografica e metodologica, fu diviso il Congresso, salvo - come avverte l'Editore - qualche trasferimento dalla sezione prima (popoli di civiltà inferiore) alla decima (fenomenologia, storia degli studi, problemi generali). Quanto a quest'ultima, essa è risultata un po' farraginosa, ma ciò non va imputato nè agli organizzatori del Congresso nè all'Editore del volume, e forse si riconnette a un dato di fatto: alla distinzione non sempre bene realizzata, nel campo degli studi storico-religiosi, tra i problemi generali di storia delle religioni, di fenomenologia, di psicologia religiosa, etc. E' da notare anche la scomparsa, nel programma del congresso di Roma, di quella sezione « religione e mondo moderno » che, compresa nel programma del congresso precedente, non aveva forse espresso contribuzioni sempre pari alla legittima aspettativa. In ogni caso, aspetti particolari di queste questioni sono stati discussi anche durante l'VIII congresso; su questi ci tratterremo un istante, non avendo avuto la possibilità di tenerne conto nella « notizia » sopra citata. La questione del rapporto tra gli studi storico-religiosi e i problemi della cultura moderna è stata accennata nella allocuzione inaugurale del Presidente. D'altro canto, la connessione degli studi storico-religiosi con i problemi di vita del mondo moderno è stata affermata nella relazione finale del segretario generale. A proposito della quale sia qui lecito chiedersi se un'indagine, sia pure sugli aspetti sacrali della regalità, possa essere perseguita prevalentemente su base sociologica; certo lo studio della « funzione » di un determinato elemento di credenza e di vita religiosa nell'ambito di una società non può da sè costituire sufficiente approssimazione a quella che è la propria natura e la reale portata dei fatti religiosi, alcuni dei quali poi, e non certo i meno significativi, si presentano non infrequentemente come l'irruzione nel mondo della storia, e delle storie, di fermenti destinati a restaurare, contraddire, trasformare, elevare. Inoltre la assunzione di un particolare fenomeno religioso a oggetto di studio sociologico può riuscire meno conclusiva, soprattutto in certi temi come quello prescelto per l'VIII Congresso, che contengono in sè (come si segnalava nella nostra sopracitata relazione) la tentazione (già messa in rilievo per il congresso di Amsterdam dal medesimo Prof. Bleeker) di una affrettata determinazione di schemi fenomenologici astratti e talora discutibili o non abbastanza inquadrati nella ideologia religiosa in cui di fatto sussistono.

Un'ultima considerazione. La proiezione del film documentario sopra alcuni riti mandei, del contenuto del quale il volume degli Atti fornisce un *pro memoria*, ha messo in rilievo la grande utilità che avrebbe il diffondersi di tali mezzi di documentazione, dai quali, oltre tutto, sarebbe da attendersi anche un migliore apprezzamento dell'ethos di riti dei quali lo storico non ha di solito se non una scarna immagine fantastica costruita sulla base della testimonianza scritta a lui accessibile.

Ugo Bianchi

NOTE BIBLIOGRAFICHE

E. O. JAMES, *The Nature and Function of Priesthood: A Comparative and Anthropological Study*, London, 1956, 336 pagg.

In questo libro il noto titolare della cattedra di ' Storia e Filosofia della Religione ' dell'Università di Londra ha tracciato a grandi linee lo svolgimento di un fenomeno religioso non ancora abbastanza studiato all'infuori dei circoli confessionali. Lo svolgimento del sacerdozio è qui seguìto nella successione progressiva delle civiltà, dalle più primitive alle grandi civiltà antiche dell'Oriente e del Mediterraneo, e in seno alle grandi religioni moderne.

Nella fase culturale più arcaica la funzione del sacerdote non è ancora distinta da quella del mago; il James respinge la teoria frazeriana della esistenza di un'epoca puramente magica anteriore all'epoca religiosa. Egli espone quindi il processo della graduale differenziazione dell'originario indistinto magico-sacerdotale nelle figure sempre meglio distinte e qualificate dell'esorcista-guaritore, del veggente (augure, aruspice, astrologo, ecc.), del profeta, sino al vero e proprio sacerdote. L'ufficio propriamente sacerdotale è quindi ulteriormente esaminato in rapporto alle sue attività singole e alle sue tecniche specializzate, cioè il sacrificio (*excursus* sul sacrificio eucaristico), la remissione dei peccati nel sacramento della penitenza e confessione (qui è inserito un disegno storico della prassi penitenziale nel cristianesimo inglese fino alla Chiesa anglicana), custodia della tradizione, redazione dei testi canonici, formazione di una scienza sacra (calendario, astronomia, giurisprudenza), gerarchia e sovranità ecclesiastica.

L'opera ha carattere più divulgativo che sistematico. Una primizia egli ne aveva dato al Congresso internazionale di Roma, trattando di « The Sacred Kingship and the Priesthood » (vedi *Atti*, p. 465).

R. P.

MARTIN P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I: *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*. 2e Aufl., München 1955; pp. XXIII-872, con 52 tavole e 8 figure nel testo.

Questa seconda edizione del I volume della « Storia della religione greca » del Nilsson è uscita a 14 anni di distanza dalla prima (vedi SMSR XVII, 1941, p. 108); contiene 49 pagine in più. Il testo non ha subito rimaneggiamenti e modificazioni sostanziali, bensì ritocchi qua e là, dov'erano richiesti dalla utilizzazione di nuove scoperte di testi o di monumenti, e dalla presa in considerazione di nuovi lavori.

La decifrazione dei testi micenei del Ventris ha potuto essere utilizzata in un paio di luoghi. Alla pagina 12 sono ora menzionati, con esemplare spirito di obiettività, gli studi recenti di mitologia greca secondo l'indirizzo psicologico (psicanalitico), specialmente d'ispirazione junghiana.

R. P.

M. J. VERMASEREN, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, vol. I, p. IX-366, fig. 238 in tav. 115, Hagae Comitis, Nijhoff 1956.

Questo giovane archeologo olandese ha ereditato il nobilissimo incarico di pubblicare (dopo la fondamentale opera di Franz Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 voll. Bruxelles 1896, 1900) il presente *Corpus* secondo i consigli e le direttive del maestro che già aveva riconosciuto la necessità di una revisione della sua opera e ha seguito con sollecito amore la nuova pubblicazione. Le innovazioni sono state essenzialmente tre: 1°) disporre il materiale secondo l'ordine geografico seguente: Asia Minore, patria del mitraismo, Siria, Egitto, Africa, Italia, Spagna, Britannia, Gallia; (il secondo volume conterrà la Germania, i Paesi Balcanici, i monumenti minori, come gemme, ecc.; il terzo esporrà le conclusioni); 2°) inserire le iscrizioni insieme ai monumenti figurati; 3°) omettere i testi. I monumenti sono stati riprodotti alla fine del volume, in numero di 237, in 115 tavole. A un sessantennio di distanza questa mirabile pubblicazione, alla quale il V. si era preparato con i suoi studî mitriaci, di cui è frutto il volume: *De Mithras Dienst in Rome*, Nijmegen 1951, integra grazie alle nuove scoperte — specialmente quelle di Dura-Europos e di Santa Prisca in Roma che presentano la particolarità di essere affrescate (l'A. pensa che la scelta del colore abbia un suo

simbolismo) — l'opera del grande maestro la quale tuttavia conserva sempre il suo fondamentale valore storico e ierografico.

Completano il *Corpus* una esauriente bibliografia, disposta secondo l'ordine alfabetico delle sigle, un indice generale, un indice epigrafico e quello dei gradi mitriaci. Due tavole danno la corrispondenza, sia dei monumenti e sia delle iscrizioni, tra i *Textes et Monuments* del Cumont e il presente *Corpus*.

N. T.

Francesco Dionisi, *Le navi sacre di Claudio nel lago di Nemi*, Roma 1956, pagg. 109, tavv. 48.

L'A. rivendica all'imperatore Claudio la costruzione delle due navi di Nemi, fondando la sua tesi sulla interpretazione più esatta delle due fistole acquarie che portano, non chiaramente individuabile per lo stato delle medesime, il nome di chi fece costruire le navi. Fa la storia del loro ricupero dal primo tentativo di Flavio Biondo (1444) fino alla grandiosa impresa che dal 1928 al 1932 riuscì a porre le due navi in secco e a sistemarle in apposito piccolo Museo che dell'insulso « furor teutonicus » dei soldati tedeschi di guardia a una batteria lì presso collocata fu distrutto il 31 maggio 1944. Ammette anche egli, giustamente, lo scopo sacrale a cui dovevano essere adibite e ne dà in tre lingue la descrizione corredandola di tavole che riescono utili per la comprensione. Il sopratitolo del volume: « Un romanzo archeologico », vuole certo alludere alla successione del sacerdozio nemorense connesso con il santuario di Diana intorno al quale l'A. annunzia prossima una sua trattazione.

N. T.

F. Michelini, *Poesia e vita nell'evangelo di Jesus (Jeshuah) il Cristo*, Modena 1956, pagg. 176.

Il volumetto contiene la visione mistica del vangelo di Gesù (che cosa aggiunge a tale visione il chiamarlo Jesus, Jeshuah, Kristo?) dall'annunziazione all'insegnamento pubblico del Maestro, visione contemplata secondo le conclusioni della critica neotestamentaria indipendente. Tale visione mistica non si fonde con le fredde considerazioni della critica « non dogmatica », come la chiama l'A., nello spirito del lettore anche spregiudicato, il quale preferisce conoscerne le conclusioni nella loro arida nudità.

N. T.

SOMMARIO

del Vol. XXVIII - Fasc. 1 - Anno 1957

pag.

G. Dumézil, *Remarques sur les armes des dieux de « troisième fonction » chez divers peuples indo-européens* . . 1

G. Montesi, *Uṣāsānaktā - Mitologia vedica della Notte* . 11

D. Sabbatucci, *Di alcuni sacrifici romani alla luce del mito di Kore* 53

A. Bausani, *Note per una tipologia del monoteismo* . . 67

NOTE E DISCUSSIONI.

Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni (E. De Martino) 89

Fallimento del naturismo (A. Brelich) 107

Mito e fede (A. Brelich) 109

RASSEGNE ED APPUNTI.

Dee latine e miti vedici (A. Brelich) 113

« *Il Signore è rugiada* » (S. Cavalletti) 123

« *Rugiada sull'erba* » (S. Cavalletti) 125

Ancora su Zurvan e il tempo (U. Bianchi) 126

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia: eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über Polynesische Kultbünde* (V. Lanternari) 129

M. Mead, *New lives for old: cultural transformation-Manus 1928-1953* (V. Lanternari) 134

Franz Steiner, *Taboo* (V. Lanternari) 137

H. H. Rowley, *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel* (R. Pettazzoni) 138

pag.

J. Duchemin, *Pindare poète et prophète* (A. Brelich) . . . 140

Scott Rjberg, *Rites of the State Religion in Roman Art* (N. Turchi) 144

E. S. Drower, *Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East* (A. Bausani) 146

G. Patti, s.j., *Der Samavāya im Nyāya-vaiçeṣika-system.* (A. Bausani) 149

Ch. Vaudeville, *Le Lac spirituel. Traduction française de l'Ayodhyākāṇḍa du Ramayāṇa de Tulsī Dās, avec introduction et notes...*

Ch. Vaudeville. *Études sur les sources et la composition du Ramāyaṇa de Tulsī Dās* (A. Bausani) 151

Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (W. Bianchi) 153

NOTE BIBLIOGRAFICHE: E. O. James; Martin P. Nilsson; M. J. Vermaseren; Francesco Dionisi; F. Michelini 158

DARIO SABBATUCCI - *Redattore responsabile*

BOLOGNA - OFFICINA D'ARTE GRAFICA CACCIARI

STUDI DI ROMA - Storia delle Religioni

RASSEGNE ED APPUNTI.

Dee latine e miti vedici (A. Brelich).

« *Il Signore è rugiada* » (S. Cavalletti).

« *Rugiada sull'erba* » (S. Cavalletti).

Ancora su Zurvan e il tempo (U. Bianchi).

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia* (V. Lanternari).

M. Mead, *New lives for old* (V. Lanternari).

Franz-Steiner, *Taboo* (V. Lanternari).

H. H. Rowley, *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel* (R. Pettazzoni).

J. Duchemin, *Pindare poète et prophète* (A. Brelich).

Scott Rjberg, *Rites of the State Religion in Roman Art* (N. Turchi).

E. S. Drower, *Water into Wine* (A. Bausani).

G. Patti, s. j., *Der Samavāya im Nyāya-vaiçeṣika-system* (A. Bausani).

Ch. Vaudeville, *Le Lac spirituel* (A. Bausani).

Ch. Vaudeville, *Études sur les sources et la composition du Ramāyaṇa de Tulsī Dās* (A. Bausani).

Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (U. Bianchi).

NOTE BIBLIOGRAFICHE.

E. O. James; Martin P. Nilsson; M. J. Vermaseren; Francesco Dionisi; F. Michelini.