

*RELIGIONE CAMPIONI*  
*scritte*

STUDI E MATERIALI  
DI  
STORIA DELLE RELIGIONI

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

Anno 1958 - Vol. XXIX - Fasc. 1

FONDATORE: RAFFAELE PETTAZZONI

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

ROMA  
CESARE MARZIOLI EDITORE

L'EDITORE ADEMPIUTI I DOVERI  
ESERCITERA I DIRITTI SANCITI DALLA LEGGE

## LE SCOPERTE RECENTI E L'ENIGMA DEL VANGELO DI GIOVANNI

### I

*Dal giudaismo esoterico al cristianesimo giovanneo:  
Qumran, Giovanni Battista, Samaria, Ellenisti degli  
« Atti ».*

La storiografia delle origini del cristianesimo è da lungo tempo dominata da un dogma scientifico del quale sarebbe necessario sbarazzarsi. Ne è responsabile la Scuola detta di Tubinga, ispirata dalla filosofia di Hegel (Schema: Tesi - Antitesi - Sintesi). Secondo questo dogma, al sorgere del cristianesimo vi sarebbe la comunità di Gerusalemme, interamente dominata dalla teologia e soprattutto dalla speranza giudaica; più tardi, a contatto con il mondo ellenistico, sarebbe sorto un cristianesimo affatto diverso: il pagano-cristianesimo. Ed il cattolicesimo rappresenterebbe la sintesi. In verità, tutti gli storici moderni sono soliti allontanarsi da questa scuola: è quasi di moda, oggi, respingere tutto ciò che vi è di sistematico e di esagerato in questa scuola. E tuttavia, quasi tutti gli storici moderni che si occupano delle origini del cristianesimo conservano la tesi generale di questa scuola, secondo la quale nel cristianesimo primitivo non vi sarebbero che queste due tendenze: il giudeo-cristianesimo della prima ora, localizzato in Palestina, e il pagano-cristianesimo, sorto più tardi e localizzato al di fuori della Palestina, nella sfera di influenza dell'ellenismo <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La sola differenza, in fondo, è questa: mentre una volta si insisteva maggiormente sul fatto che le due tendenze, pur succedendo l'una all'altra, sono anche esistite simultaneamente e si sono effettivamente urtate nel loro incontro storico, oggi, senza negare questa simultaneità, si cerca piuttosto di dimostrare come l'una, facendo posto all'altra, è stata modificata.

Tutte le grandi opere consacrate alla storia o al pensiero dei primi cristiani sono dominate da questo schema. E' vero che W. Bousset e R. Bultmann hanno il merito di aver dimostrato, nelle loro opere, l'esistenza di un movimento di pensiero originale ellenistico, che essi hanno chiamato « gnosticismo precristiano », ammettendo anche una sua influenza sul giudaismo anteriore al cristianesimo; tuttavia il loro modo di presentare lo sviluppo soprattutto delle idee teologiche del cristianesimo primitivo, resta, nonostante tutto, dominato interamente da questa falsa prospettiva: in un primo tempo un cristianesimo giudaico in Palestina, poi un cristianesimo ellenizzato al di fuori della Palestina.

La concezione dell'origine del Vangelo di Giovanni soffre in modo particolare di questa presentazione schematica. Mantenendo l'alternativa: giudeo-cristianesimo della comunità primitiva — cristianesimo ellenistico delle chiese missionarie, si è costretti di far rientrare questo Vangelo nella seconda alternativa, ed allora *l'enigma giovanneo* permane, poiché questo enigma è dovuto al fatto che abbiamo a che fare con un tipo di cristianesimo diverso da quello che ci presentano i Vangeli sinottici, ma anche da quello delle chiese missionarie, quale lo conosciamo dalle Epistole di San Paolo. Lo schema giudeo-cristianesimo palestinese — pagano-cristianesimo del mondo dell'ellenismo, non consente di risolvere l'enigma. Vedremo che proprio il Vangelo di Giovanni prova che questo schema è troppo ristretto, perchè il Vangelo giovanneo contiene indubbiamente degli elementi ellenistici, ed al tempo stesso è strettamente apparentato proprio con quelle correnti giudaiche e giudeo-cristiane della Palestina, che conosciamo particolarmente bene grazie alle recenti scoperte. Questo tipo di cristianesimo, per conseguenza, non è sorto soltanto in epoca tardiva, ma deve essere esistito contemporaneamente al tipo più conosciuto, rappresentato dai Vangeli sinottici. Questi due tipi di cristianesimo devono risalire ambedue alle origini stesse del cristianesimo palestinese. Vedremo infatti che essi corrispondono a due tipi di giudaismo che esistevano nella Palestina all'epoca di Gesù. Il giudaismo palestinese dell'epoca del Nuovo Testamento non era affatto quella entità omogenea che siamo tentati di credere. Alla fine del primo secolo vi era in Palestina,

da una parte il giudaismo ufficiale, dall'altra un giudaismo più o meno esoterico che comprendeva già degli elementi ellenistici. Per il giudaismo stesso, dunque, è errato distinguere soltanto il giudaismo palestinese e il giudaismo ellenistico della diaspora. Il giudaismo palestinese stesso non è un dato omogeneo come si era pensato.

Da molto tempo, e già indipendentemente dalle recenti scoperte, si è pensato che il cristianesimo potrebbe richiamarsi non tanto al giudaismo ufficiale, quanto piuttosto ad un ramo più o meno esoterico del giudaismo palestinese della fine del primo secolo avanti Cristo: ma non si sono mai tratte le conseguenze che tale constatazione comporta per il modo di rappresentare le origini del cristianesimo:

Già quasi trent'anni fa, nel mio libro sulle Pseudo-Clementine, questo scritto giudeo-cristiano, in parte molto antico, e la cui fonte più antica, « Le predicazioni di Pietro » ha conservato degli elementi provenienti dal giudeo-cristianesimo della comunità primitiva, ho sostenuto la tesi secondo la quale, in margine al giudaismo, vi sarebbe stato in Palestina (insisto su questo) una sorta di gnosticismo giudaico, che si può considerare come la culla del cristianesimo<sup>2</sup>. Lo gnosticismo è quel movimento sincretista di pensiero religioso, nel quale si incontrano ogni sorta di elementi religiosi orientali e greci, sia speculativi che morali e rituali<sup>3</sup>. Un tempo si era pensato che questo gnosticismo fosse venuto in contatto con il cristianesimo soltanto più tardi, nello

<sup>2</sup> O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Etude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme*, 1930.

<sup>3</sup> Discutere sulla legittimità dell'uso del termine « gnosticismo » mi sembra una disputa di parole. In ogni caso, è arbitrario restringere il termine ai soli sistemi nei quali appare il mito del salvatore divino il quale, disceso sulla terra, salvando se stesso, salva — per mezzo della sua ascensione — anche gli altri. Lo gnosticismo non è un movimento dai contorni ben delimitati. E' un fenomeno sincretista e, quando si cerca di scegliere più o meno arbitrariamente uno dei molteplici aspetti per farne il solo legittimo elemento distintivo, si fa violenza alla complessità della realtà storica. In mancanza di un termine migliore, dobbiamo continuare ad usare quello di « gnosticismo ».

ambiente dell'ellenismo pagano, al di fuori della Palestina. Il semplice fatto che là dove noi lo vediamo apparire per la prima volta negli scritti cristiani che lo combattono, lo gnosticismo si trova strettamente legato al giudaismo, prova che questa concezione dello gnosticismo è errata. Con ragione essa è stata combattuta già da W. Bossuet nella sua controversia con lo Harnack. Le prime tracce di uno gnosticismo cristiano ci fanno conoscere precisamente uno *gnosticismo giudeo-cristiano*. E' la stessa cosa per l'eresia gnostica alla quale si riferiscono le Epistole del Nuovo Testamento e soprattutto per quella che conosciamo un po' meglio e che è combattuta da Ignazio di Antiochia. Gli gnostici delle Lettere di Ignazio d'Antiochia hanno un carattere fortemente giudaico <sup>4</sup>. Infine vi sono le « Predicazioni di Pietro », pseudo-clementine, al tempo stesso molto giudaiche e molto gnostiche.

Vi era dunque uno gnosticismo giudaico molto tempo prima che vi fosse uno gnosticismo cristiano: possiamo oggi provarlo con la scoperta dei nuovi testi. Questi testi recentemente scoperti provano che la conclusione che io avevo tratto dalla esistenza di un *giudeo-cristianesimo* a tendenza gnostica assai antico, era esatta: il cristianesimo primitivo affonda le sue radici in un giudaismo esoterico. Questa tesi, che ha trovato oggi la sua conferma, è molto importante per la comprensione del cristianesimo primitivo. Poiché già questo gnosticismo giudaico denota una influenza ellenistica, tutto il problema del rapporto fra giudaismo ed ellenismo, e fra giudeo-cristianesimo e pagano-cristianesimo deve essere posto in maniera completamente nuova.

Fino ad ora, quando in uno scritto del Nuovo Testamento si scoprivano delle influenze ellenistiche, si concludeva quasi automaticamente che lo scritto in questione doveva essere di origine tardiva. Questo concerne soprattutto il Vangelo di Giovanni. Non si può negare che esso contenga degli elementi ellenistici

<sup>4</sup> Il fatto che questi gnostici siano docetici non cambia nulla. Poiché, credere che vi sia da una parte il docetismo di origine interamente ellenistica e dall'altra la cristologia ebionita di origine interamente giudaica, è ancora uno di quei pregiudizi di cui ci si deve liberare.

(d'altra parte, accanto ad elementi giudaici che si sono potuti constatare persino nella lingua del Vangelo, dove sono presenti numerosi aramaismi)<sup>5</sup>; ed è divenuto così dogma scientifico che, a causa di questi elementi ellenistici, l'origine del Vangelo giovanico va ricercata lontano dalla sfera palestinese e posta in un tempo relativamente recente, non essendo concepibile, secondo questa opinione, l'influenza dell'ellenismo se non in un'epoca abbastanza lontana dalle origini.

L'evoluzione che si ammette abitualmente: all'inizio un cristianesimo strettamente giudaico, poi, più tardi, un cristianesimo ellenistico, universalista, non corrisponde alla realtà storica. Cercherò di dimostrare che già nella comunità cristiana *primitiva* vi sono state *simultaneamente* le due tendenze nella chiesa palestinese e che il giovanismo rappresenta precisamente una di queste due tendenze.

A questo scopo, parlerò anzitutto della setta giudaica dei manoscritti del Mar Morto, quindi di Giovanni Battista e della sua setta, poi di quel gruppo particolare di cristiani palestinesi che il Libro degli Atti chiama « Ellenisti » e dei suoi rapporti con la Samaria; e mostrerò che tutte queste correnti non soltanto sono apparenzate fra loro, ma *si incontrano tutte nel Vangelo giovanico*.

• • •

In rapporto alle « Pseudo-Clementine » e già prima della scoperta dei manoscritti di Qumran, avevo supposto che il cristianesimo palestinese avesse preso da un giudaismo esoterico della Palestina le tendenze che andavano al di là dei limiti nazionali del giudaismo ufficiale, perché certi scritti apocrifi giudaici, soprattutto i Libri di Enoc, i « Testamenti dei dodici Patriarchi », il « Libro dei Giubilei » ed inoltre — dopo il 1925 — la pubblicazione dei testi mandei, avevano attirato la mia atten-

<sup>5</sup> Dopo A. Schlatter, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten*, 1902, vedere soprattutto C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 1922, e C. C. Torrey, *The Aramaic Origin of the Gospel of John* (« Harvard Theological Review » 16, 1923, p. 305 sgg.).

zione su tutto un movimento precristiano a carattere pietista, gnostico e battista <sup>6</sup>.

Questo ambiente giudaico diverso, da una parte, dalle correnti ufficiali del giudaismo (il cui messianismo ha un carattere totalmente diverso) e apparentato d'altra parte con certe correnti del cristianesimo primitivo, noi lo conosciamo ora molto meglio grazie alle scoperte tanto importanti dei manoscritti del Mar Morto. Non credo che le recenti pubblicazioni di H. E. Del Medico <sup>7</sup>, di Cecil Roth <sup>8</sup>, e del Driver <sup>9</sup>, abbiano scosso la tesi generalmente adottata dalla maggior parte degli specialisti quali il Padre De Vaux, il Dupont-Sommer, il Brownlee, il Burrows, secondo la quale la setta di Qumran rappresenta un gruppo giudaico strettamente apparentato, se non identico, agli Esseni descritti da Giuseppe Flavio e da Filone d'Alessandria. Non è qui il caso di fornirne la prova, dopo tante altre. La letteratura su Qumran aumenta ogni giorno e, se continuerà così, si dovranno ben presto ingrandire tutti gli edifici delle biblioteche per far posto alle pubblicazioni su Qumran. Ci si dovrebbe veramente astenere dal ripetere ciò che altri hanno già detto! Perciò io mi limiterò ora a mettere in rilievo unicamente i punti che pongono in evidenza la linea che io cerco di tracciare per provare che la coesistenza del giudaismo ufficiale e di un giudaismo esoterico si prolunga nella *coesistenza di due correnti parallele del cristianesimo primitivo della Palestina, una delle quali è precisamente la corrente giovannica*.

Subito dopo la pubblicazione dei primi testi del Mar Morto, le loro affinità con il quarto Vangelo sono apparse più importanti che le affinità con gli altri scritti del Nuovo Testamento. Ricordo a questo proposito lo studio di K. G. Kuhn pubblicato

<sup>6</sup> J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, 1935.

<sup>7</sup> H. E. Del Medico, *L'enigme des manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1957.

<sup>8</sup> Cecil Roth, *Le point de vue de l'historien sur les manuscrits de la Mer Morte* (« Evidences » No. 65, 9ème année, 1957), p. 37 sgg.

<sup>9</sup> G. R. Driver, *The Hebrew Scrolls from the Neighbourhood of Jericho and the Dead Sea*, London 1951; *Hebrew Scrolls* (« Journal of Theological Studies » 1951, p. 17 sgg.).

nella rivista « Zeitschrift für Theologie und Kirche » nel 1950 <sup>10</sup>. Basta leggere i testi di Qumran per accorgersi immediatamente della stretta parentela fra la terminologia e le idee giovanniche e quelle dei Documenti di Damasco e dei testi scoperti a Qumran, soprattutto della « Regola » della setta e dello scritto intitolato « Guerra dei Figli della luce e dei Figli delle tenebre ». Già il Prologo sul Logos eterno ha un parallelo nella « intelligenza divina » che è all'origine di ogni esistenza <sup>11</sup>. L'insistenza del Vangelo e delle Epistole giovanniche sulla Verità e la « testimonianza alla Verità », sulla Luce (« Luce di Vita »), il dualismo giovanico (luce-tenebre), che si accorda tuttavia perfettamente con il monoteismo giudaico, il simbolismo giovanico, l'interesse per il « vero culto »: tutti questi elementi li troviamo negli scritti della setta. Si tratta di paralleli in parte inerenti ai termini stessi, in parte alle idee e alle immagini. Si potranno trovare questi paralleli riuniti e classificati nell'eccellente articolo del Padre Braun nella « Revue biblique » 1955 <sup>12</sup> e non è necessario riprodurli qui. D'altra parte, si potrebbero moltiplicare questi paralleli anche per gli Inni di Qumran, la cui raccolta è stata pubblicata soltanto al momento stesso in cui il Padre Braun pubblicava il suo articolo. Il Prof. Dupont-Sommer <sup>13</sup>, per esempio, ha indicato un parallelo fra Giovanni 7, 38 e IQH.8, 18: il passo sui « fiumi d'acqua viva » che sgorgheranno dai credenti, che in modo generale è in rapporto con le immagini sull'acqua viva e sul pozzo <sup>14</sup>, che troviamo sia in Giovanni che nell'inno di Qumran.

<sup>10</sup> Die in Palästina gefundenen hebräischert Texte und das Neue Testament (ZThK 47, 1950, p. 194 sgg.); cfr. inoltre W. Grossouw, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (« Studia Catholica » 1951, p. 289 sgg.; 1952, p. 1 sgg.).

<sup>11</sup> IQS XI, 11.

<sup>12</sup> F. M. Braun, *L'arrière-fond judaïque du quatrième Evangile et la Communauté de l'alliance* (« Revue Biblique » 62, 1955, p. 5 sgg.). Cfr. inoltre W. F. Albright, *Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John* (The Background of the N. T. and its Eschatology, Studies in Honour of C. H. Dodd, 1956, p. 167).

<sup>13</sup> A. Dupont-Sommer, *Le livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte (IQH)* (Semitica VII), p. 66.

<sup>14</sup> Cfr. Braun, art. cit., p. 240.

Inoltre, bisogna confrontare tutti i punti di contatto fra il Vangelo giovanico e i testi di Qumran, con i paralleli già da lungo tempo rilevati fra altri testi giudaici di carattere più o meno esoterico e il Vangelo di Giovanni. Ricordo soprattutto le « Odi di Salomone » e certi scritti rabbinici di carattere mistico<sup>15</sup>. Ciò è necessario, tanto più che questi stessi testi, soprattutto le « Odi di Salomone », denotano una parentela molto stretta con le idee della setta di Qumran. Certamente i temi giudaici di questa teologia piuttosto esoterica sono posti, nel Vangelo giovanico, in una prospettiva affatto nuova: quella di Gesù di Nazareth. Negli avvenimenti storici della vita di Gesù, messa al centro di una storia della salvezza, l'Autore del quarto Vangelo trova realizzate tutte le aspirazioni profonde della fede che animava questi ambienti settari del giudaismo. Ciò non toglie che il pensiero teologico di questi ambienti sia stato l'humus della teologia giovanica.

Dobbiamo insistere ancora su un altro elemento che pone in relazione con la setta di Qumran il gruppo cristiano nel quale sono sorti il Vangelo e le Epistole giovaniche<sup>16</sup>: l'elemento sociologico; la coscienza, così fortemente sviluppata nei membri della setta di Qumran, di formare la Comunità eletta di Dio, si trova nei numerosi passi giovanici che sottolineano con molta forza che i credenti, le pecore, sono stati « dati » a Cristo dal « Padre ». In nessuna parte del Nuovo Testamento il concetto di Chiesa è posto in primo piano delle preoccupazioni teologiche come nel Vangelo di Giovanni. La convinzione di essere i « figliolletti » che restano uniti a Cristo anche dopo la sua dipartita per l'amore che essi hanno gli uni per gli altri e per la loro separazione dal « mondo » — vivono nel mondo ma non sono del mondo — riempie tutti i discorsi di addio (Giovanni 14 a 17) come pure le Epistole giovaniche. Il quarto evangelista deve

<sup>15</sup> Cfr. H. Odeberg, *The Fourth Gospel*, 1929.

<sup>16</sup> In qualche modo anche l'Apocalisse; v. i numerosi paralleli fra l'Apocalisse e Qumran rivelati da F. M. Braun, art. cit., p. 27 sgg.; inoltre J. Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, 1957, p. 99, A. Dupont-Sommer, *La mère du Messie et la mère de l'Aspic dans un hymne de Qoumrân* (« Revue de l'histoire des religions » 147, 1955, p. 174 sgg.).

esser appartenuto ad un gruppo cristiano nel quale questo sentimento doveva essere particolarmente forte. Egli non è affatto lo individualista che spesso si è voluto fare di lui: egli deve essere stato il rappresentante di un *gruppo giovanico*, e questo gruppo deve aver ereditato da questi ambienti esoterici giudaici, che conosciamo per mezzo della setta di Qumran, la coscienza di avere una funzione particolare in quanto gruppo radicalmente distinto dalla comunità giudaica alla quale apparteneva. Di qui proviene senza dubbio anche il modo in cui il Vangelo giovanico parla dei « giudei », che rappresentano collettivamente i nemici di Cristo. Si è voluto considerare l'utilizzazione di questa espressione: « i giudei », come la prova che il quarto Vangelo sarebbe interamente estraneo al giudaismo. Non si tratterebbe, piuttosto, della sopravvivenza nel gruppo giovanico della opposizione in cui la setta si trovava di fronte al giudaismo ufficiale rappresentato dal sacerdote empio?

• • •

Ma per quale via le idee di Qumran hanno potuto giungere al gruppo giovanico al quale apparteneva l'Autore del nostro Vangelo? Bisogna anzitutto notare che l'influenza di Qumran non si fa sentire soltanto nel Vangelo e nelle Epistole giovaniche, ma anche in altri scritti del Nuovo Testamento, ed anche, sebbene in misura minore, in alcune parole di Gesù conservate dai Vangeli sinottici. Si potrebbe dunque pensare che Gesù stesso costituisca il legame naturale fra Qumran e l'evangelo giovanico. In questo caso, tuttavia, bisognerebbe ammettere che Gesù stesso era membro della setta essena di Qumran. Il fatto che egli si opponga, sulle questioni fondamentali, all'insegnamento di Qumran, non proverebbe ancora il contrario, perché si può benissimo rifarsi storicamente ad un movimento pur opponendosi ad esso. E' lo stesso principio secondo il quale nascono, generalmente, le nuove comunità. Tuttavia non abbiamo nessun testo che ci permetta di affermare che Gesù fu membro della setta di Qumran. Il fatto che egli sembra averne subito indirettamente l'influenza deve dunque essere spiegato altrimenti.

Qual'è allora il legame? La risposta dovrà tener conto della

parentela particolare fra Qumran ed il Vangelo giovanico, parentela che appare più stretta che fra Qumran e gli altri libri del Nuovo Testamento.

Fin dall'inizio delle scoperte del Mar Morto, si è pensato a Giovanni Battista. Non sarebbe egli il canale, attraverso il quale la teologia di Qumran avrebbe agito, se non su Gesù stesso, in ogni caso sul cristianesimo primitivo? Noi sappiamo da Luca 3, 2 che Giovanni Battista visse nel deserto di Giuda prima di cominciare a battezzare. In questo deserto vi era il convento della setta, ed è precisamente là che si trovano le grotte dei manoscritti. E' quasi impossibile ammettere che Giovanni Battista non sia entrato in contatto con la setta: anche se egli stesso non ne fu membro, deve averne subito l'influenza, pur avendo fondato un movimento indipendente da essa. Ma possiamo forse dire di più. Sembra veramente che egli vi abbia appartenuto, ad un certo momento. Ciò che sappiamo del suo ascetismo corrisponde alle tendenze della setta. Secondo la tradizione, egli apparteneva ad una famiglia sacerdotale. Ora, noi sappiamo quale importanza avessero i sacerdoti nella comunità di Qumran. Sia dai nuovi testi che da Giuseppe Flavio, sappiamo che dei fanciulli erano affidati alla setta per esservi istruiti. Il nome stesso di « Battista » che fu dato a Giovanni, ci fa pensare immediatamente ai battesimi ripetuti, che avevano tanta importanza nella setta di Qumran. D'altra parte, è anche vero che questo stesso appellativo prova che l'attività battesimale deve essere stata considerata come qualche cosa di nuovo e che il battesimo di Giovanni Battista, come si è spesso sottolineato, si distingueva dai ripetuti battesimi degli Esseni per la sua unicità. Tuttavia questa unicità non ha certamente avuto, per i giudei, l'importanza che avrà poi l'unicità del battesimo cristiano. D'altra parte, l'ammissione al *primo* battesimo (come nella chiesa cattolica alla « prima comunione ») coincide, nella setta di Qumran, con l'ammissione nella comunità, e segna una svolta nella vita del nuovo battezzato <sup>17</sup>. Inoltre,

<sup>17</sup> J. A. T. Robinson, *The Baptism of John and the Qumran Community* (« The Harvard Theological Review » 1957), p. 181 sgg., mostra molto bene che la differenza dovuta all'unicità del battesimo di Giovanni Battista ha molto meno importanza di quanto si creda.

l'attività di Giovanni Battista presuppone che si sia immediatamente compreso il significato del suo battesimo, e ciò era possibile perchè vi si era preparati dai battesimi della setta di Qumran, che erano pure dei battesimi di pentimento. Questi battesimi di Qumran mostravano essi pure che non era sufficiente essere nati giudei per essere salvati. Ma al tempo stesso sappiamo dalla Regola di Qumran<sup>18</sup> che la profezia di Isaia 40,3: « La voce d'uno grida: preparate nel deserto la via dell'Eterno, appianate nei luoghi aridi una strada per il nostro Dio », aveva una grande importanza nella setta, che ordinava ai suoi membri di obbedire a questa profezia « quando queste cose avverranno in Israele ». I membri della setta erano già separati dal mondo, ma dovevano separarsene ancor più alla fine<sup>19</sup>. L'attività di Giovanni Battista che prepara la via nel deserto prende un significato particolare alla luce di questo testo. Essa doveva apparire in qualche modo il compimento di ciò che si predicava nella setta di Qumran. Il battesimo di Spirito Santo annunziato dal Battista era pure preparato dalla Regola di Qumran nella promessa dello « Spirito di verità », considerato « come un'acqua purificatrice ».<sup>20</sup>

Per dimostrare che Giovanni Battista deve essere stato in rapporto con Qumran, dobbiamo inoltre ricordare che, ancora vivente, egli raggruppò intorno a sé una setta di discepoli che aveva un'organizzazione: i discepoli osservavano dei digiuni e avevano una preghiera rituale che Giovanni aveva loro insegnato. Se ne parla a più riprese nei Vangeli,<sup>21</sup> e incontriamo i discepoli di Giovanni Battista anche al di fuori della Palestina (Atti 19, 1 sgg.). Sappiamo pure che ancora molto tempo dopo la morte di Giovanni Battista e di Gesù questa setta ha continuato ad esistere: di essa si parla nelle Pseudo-Clementine, che la combattono.<sup>22</sup> I successori di questa setta esistono oggi ancora e noi

<sup>18</sup> 1QS VIII, 12 sgg.

<sup>19</sup> Cfr. J. A. T. Robinson, art. cit., p. 178.

<sup>20</sup> 1QS IV, 20 sgg.

<sup>21</sup> Mt. 9, 14; 11, 2; Mc. 2, 18; Lc. 11, 1; Giov. 1, 35; 4, 1.

<sup>22</sup> Rec. I, 60; cfr. O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, 1930, p. 234 sgg.

conosciamo i loro libri sacri, i libri mandei, che ci sono stati resi accessibili verso il 1925 dalle edizioni del Lidzbarski. Mandeï vuol dire « gnostici »; nei loro scritti sacri Giovanni Battista è considerato come il vero Messia, Gesù come il falso Messia. Essi contengono degli elementi gnostici molto tardivi, ma accanto ad essi molti elementi antichi che, secondo lo stato attuale delle ricerche,<sup>23</sup> e contrariamente alla tesi del Lietzmann, risalgono ad una setta giudaica precristiana. Si parla troppo poco, oggi, dei testi mandei, dopo averne parlato troppo 30 anni orsono. Questi testi mandei contengono delle idee analoghe a quelle di Qumran e non è certamente un caso che Giovanni Battista vi sia considerato come il vero Profeta ed il vero Messia. I rapporti fra gli scritti di Qumran e gli scritti mandei dovrebbero essere studiati più da vicino. Un avvio a questo studio è stato dato dal Padre Braun.<sup>24</sup>

Ma per la figliazione: Qumran - Giovanni Battista - Vangelo giovanico, mi importa soprattutto sottolineare il rapporto fra questa setta di Giovanni Battista ed il Vangelo giovanico. Nessuno degli altri Vangeli annette una importanza così grande a Giovanni Battista come il quarto Vangelo. Già nel prologo, che proclama le grandi verità eterne sulla Parola di Dio e sulla Luce, Giovanni Battista interviene in modo piuttosto inatteso, e di lui ci viene detto con particolare insistenza che « egli non era la luce ». Ciò ha un senso soltanto se si ammette che vi fossero delle persone che affermavano che Giovanni Battista era la luce; e si è potuto perfino pensare che alla base del nostro Prologo vi sia un inno in onore di Giovanni Battista. Checchè ne sia di questa ultima tesi, è certo che attraverso tutto il Vangelo giovanico vi è una tacita polemica non contro Giovanni Battista, che anzi vi occupa un posto d'onore in quanto testimone di Cristo, ma contro la setta del Battista. Così i primi capitoli ritornano continuamente su tale questione e, a proposito della

<sup>23</sup> W. Baumgartner, *Der heutige Stand der Mandäerfrage* (« Theologische Zeitschrift » 6, 1950), p. 401 sgg.

<sup>24</sup> Cfr. F. M. Braun, *Le mandéisme et la secte essénienne de Qumran* (*L'Ancienne Testament et l'Orient*, Louvain 1957), p. 183 sgg.

delegazione inviata dai sacerdoti e dai leviti al Battista per chiedergli di dire chi egli fosse, l'evangelista nota di nuovo, con una insistenza che tradisce la sua intenzione polemica contro la setta di Giovanni Battista, che pretendeva il contrario: (Giovanni) « lo confessò e non lo negò; lo confessò dicendo: io non sono il Cristo » (1, 20). Egli non vuole essere che una voce (Giov. 1, 23), non la Parola (Logos) stessa. E qualche capitolo più avanti l'evangelista fa ripetere a Giovanni Battista stesso, in una seconda testimonianza (Giov. 3, 27 sgg.) che egli non era il Messia, che egli veniva dalla terra e non dal cielo, come Gesù.

Tutto questo prova non solo che questo scritto proviene da un ambiente nel quale la setta del Battista era particolarmente diffusa, ma anche che esso apparteneva ad un clima spirituale che, in un qualche modo, era apparentato a quello della setta di Giovanni Battista. Si deve ammettere infatti, in linea di principio, che un movimento può collegarsi ad un altro pur opponendogli. La polemica non sempre prova che si è lontani gli uni dagli altri, ma spesso ci mostra, al contrario, che si è reciprocamente vicini. Anche le Predicazioni Pseudo-Clementine di Pietro combattono la setta di Giovanni Battista, sebbene le loro idee giudeo-cristiane gnostiche siano molto vicine a quelle degli scritti mandei. In questo scritto, che appartiene alla stessa linea di cui ci occupiamo, la polemica contro la setta di Giovanni Battista diventa polemica contro Giovanni Battista stesso. Egli vi è considerato senz'altro come il falso profeta, principe del male. Il Vangelo giovannico non arriva a questo punto; al contrario, egli contrappone alla setta del Battista, Giovanni Battista stesso. Egli fa rispondere Giovanni Battista stesso alla grande argomentazione anticristiana della setta battista, secondo la quale Gesù non sarebbe venuto che dopo Giovanni: Gesù, in realtà, è anteriore al Battista, dice Giovanni 1, 15, perchè fin dal principio egli era presso Dio, in quanto *λόγος ἐν ἀρχῇ*<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Le Pseudo-Clementine rispondono anche a questa argomentazione, ma considerando la priorità di Gesù precisamente come il segno del male, della falsa profezia (Anticristo - Cristo). Cfr. O. Cullmann, *Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος* (Coniectanea Neotestamentica XI, in hon. A. Fridrichsen, 1948), p. 26 sgg.

Il fatto che il Vangelo giovanico si trovi in rapporto particolarmente stretto con Giovanni Battista e la sua setta, non appare soltanto nei paralleli che il Bultmann ha rilevato tra questo Vangelo e i testi dei Mandei, i successori dei discepoli del Battista<sup>26</sup>, ma nelle informazioni particolari di cui l'evangelista dispone per tutto quanto concerne Giovanni Battista. Si ha l'abitudine di considerare il modo con cui egli riferisce il battesimo di Gesù, interamente secondario e privo di valore storico<sup>27</sup>. Io credo che, alla luce degli scritti di Qumran, noi non possiamo più affermarlo. Nelle mie pubblicazioni sul battesimo di Gesù<sup>28</sup>, ho mostrato che il Vangelo giovanico interpreta questo avvenimento in modo esatto, quando fa dire a Giovanni Battista: « Ecco l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo » (1, 29). Secondo il quarto Vangelo, Giovanni Battista dice che egli stesso sapeva che Colui che verrebbe a battezzare con lo Spirito, dunque l'Agnello di Dio, sarebbe venuto a farsi battezzare da lui.<sup>29</sup> Tutto ciò non ha nulla di inverosimile. Infatti oggi noi sappiamo, sia dalla Regola che dagli Inni di Qumran, quale posto importante avessero, per questa setta, le idee relative al Servo sofferente dell'Eterno: essa aveva coscienza di dover adempiere collettivamente questa missione redentrice del Servo. Se vi è un rapporto fra la setta di Giovanni Battista e Qumran, è dunque naturale che Giovanni Battista abbia messo il battesimo per il perdono dei peccati in rapporto con il battesimo generale che il Servo sofferente dell'Eterno avrebbe compiuto per i peccati del mondo. Il Vangelo giovanico si mostra dunque bene informato su questo punto.

<sup>26</sup> « Zeitschr. f. d. neutestam. Wissenschaft » 24, 1925, p. 100 sgg.

<sup>27</sup> Il fatto che egli designi se stesso come la « voce » di Isaia 40 corrisponde certamente alla realtà.

<sup>28</sup> O. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, 1948, p. 15 sg.; *Gesù Servo di Dio* (« Protestantesimo » 1948, p. 53 sg.).

<sup>29</sup> Il racconto sinottico stesso fa allusione all'opera del Servo sofferente dell'Eterno a proposito del battesimo di Gesù. Infatti la voce celeste è una citazione dell'inizio dei canti dell'Ebed Jahveh. Cfr. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, 1957, p. 65 sgg.

Ma possiamo fare ancora un passo avanti: possiamo spiegare perchè il Vangelo giovannico mostra un così grande interesse per le tradizioni relative a Giovanni Battista: è perchè l'autore stesso è un antico discepolo di Giovanni Battista. Questa non è un'ipotesi. Il discepolo anonimo del cap. 1, 35, che con Andrea è il primo discepolo di Gesù, resta anonimo soltanto perchè dietro ad esso si nasconde l'autore stesso, colui che ha trasmesso queste tradizioni. Ora, è detto esplicitamente che questo discepolo ed Andrea erano antichi discepoli di Giovanni Battista. Ci si può pertanto spiegare che l'autore si mostri di solito bene informato su quanto concerne le tradizioni evangeliche della Giudea. Sarebbe forse troppo arrischiato ricordare che il discepolo amato, secondo il quarto Vangelo, è conosciuto dal Sommo Sacerdote? (Giov. 18, 16). Apparterrebbe forse egli stesso, come Giovanni Battista, alla classe sacerdotale, talché vi sarebbe lì ancora un legame di più con Qumran? Comunque sia, l'autore del quarto Vangelo, qualunque sia il suo nome (il Vangelo stesso non ci permette di identificarlo), è un ex-discepolo di Giovanni Battista. Ciò spiega l'interesse di questo Vangelo per il Battista e la sua setta ed anche il suo legame con Qumran. Ciò spiega infine l'origine di questo tipo particolare di cristianesimo che noi chiamiamo giovannico.

\* \* \*

Abbiamo già detto che in seno al cristianesimo primitivo questo tipo di cristianesimo deve essere stato rappresentato non solo da un singolo individuo, ma da un gruppo. Apprendiamo infatti da Giovanni 1, 35 che il discepolo anonimo di Gesù, dietro al quale si nasconde l'autore, non è il solo discepolo di Gesù che sia ex-discepolo di Giovanni Battista. Gesù ha reclutato i suoi primi discepoli nella setta di Giovanni Battista. Questa informazione del Vangelo giovannico corrisponde certamente alla realtà. Ma ci sono, forse, nelle nostre fonti altre tracce di un gruppo del giudaismo palestinese apparentato sia con questo giudaismo esoterico che col Vangelo di Giovanni? Si tratterebbe qui ancora

di mostrare questo *doppio* rapporto: soltanto allora la filiazione che io cerco di stabilire potrà essere dimostrata. Questo gruppo esiste effettivamente nel cristianesimo palestinese: sono gli « Ellenisti » della comunità cristiana di Gerusalemme di cui è fatta menzione nel libro degli Atti, e fra i quali conosciamo particolarmente bene Stefano. L'appellativo con cui vengono designati ha poca importanza. Ne parleremo fra poco. Ciò che importa osservare è che nella comunità primitiva di Gerusalemme vi era una frazione nettamente diversa da quella che è rappresentata dagli altri apostoli e dagli altri membri della Chiesa. Essi non sono a Gerusalemme in qualità di cristiani della diaspora; non hanno cioè portato a Gerusalemme, per così dire, il loro tipo particolare di cristianesimo dal di fuori; non sono dei cristiani convertiti fuori della Palestina. No. Essi sono a Gerusalemme al momento stesso in cui la comunità dei primi discepoli si costituisce. Non si tratta della differenza fra giudeo-cristiani e pagano-cristiani, ma si tratta di due correnti differenti all'interno del giudeo-cristianesimo palestinese. E' questo che ci interessa mettere in rilievo qui.

Queste persone intorno a Stefano, che rappresentano in seno alla comunità di Gerusalemme un tipo particolare di pietà e di teologia, e fra le quali conosciamo soprattutto Stefano, devono aver avuto un'importanza ben maggiore per il sorgere del cristianesimo di quanto i nostri documenti ci consentano di intuire. Essi sono, in effetto, i veri fondatori della missione cristiana<sup>30</sup>. Dopo il martirio di Stefano, essi soli, e non gli altri cristiani, furono perseguitati e cacciati, e cominciarono a predicare l'evangelo in Samaria. Il libro degli Atti ci informa che furono loro preposti sette diaconi. E' molto probabile che questi sette non dovessero occuparsi soltanto del servizio della tavola, ma che essi rappresentassero, anche sotto altri aspetti, il loro gruppo particolare. Noi conosciamo soprattutto Stefano, che era uno dei

<sup>30</sup> Cfr. O. Cullmann, *La Samarie et les origines de la mission chrétienne* (« Annuaire 1953-54 de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes », Paris, 1953), p. 3 sgg.

sette, e che deve essere stato una personalità affatto eccezionale, con San Paolo certamente il più notevole di tutto il cristianesimo primitivo. Egli doveva essere uno dei capi di questo gruppo.

Noi conosciamo la sua teologia dal grande discorso da lui pronunciato prima di essere lapidato. Il capitolo 7 del libro degli Atti ci ha conservato questo discorso veramente audace, che ci permette di comprendere perchè proprio Stefano sia stato il primo martire e perchè proprio i suoi sostenitori siano stati cacciati da Gerusalemme. Egli presenta una sintesi della storia di Israele, per dimostrare che questo popolo è sempre stato ribelle al piano di Dio. Ma quali sono i fatti che lo provano, soprattutto? Con nostro sommo stupore apprendiamo che il colmo della infedeltà è la costruzione del Tempio di Salomone. In tutta la prima parte del suo discorso, l'autore cerca di dimostrare che Dio non ha voluto legare la rivelazione che egli ha dato ad Israele, ad un paese particolare: le rivelazioni decisive sono state date ad Israele al di fuori del Paese di Canaan<sup>31</sup>. Il segno della presenza di Dio era il Tabernacolo mobile, che non era legato ad un determinato posto. Salomone ha costruito un Tempio, mentre Dio, come dice Stefano, non abita in ciò che è fatto da mano d'uomo. Apprendiamo dal Libro degli Atti che a causa di questo discorso blasfemo Stefano è lapidato ed i suoi compagni espulsi da Gerusalemme. Ma è più che significativo che, secondo Atti 8, 1, soltanto questa frazione dei cristiani sia stata espulsa, mentre è affermato che i dodici erano potuti rimanere a Gerusalemme.

Il capitolo 8 riferisce che questo gruppo dei compagni di Stefano si recò in Samaria per predicarvi l'evangelo. Dunque, questo gruppo ha dato non solo i primi martiri al cristianesimo, ma anche i primi missionari. Questo solo fatto dovrebbe essere sufficiente per farci considerare con attenzione maggiore di quella abitualmente concessa questa parte della comunità primitiva, in vista di una maggiore comprensione delle origini del cristiane-

<sup>31</sup> Cfr. B. Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde* (« Abhandlungen z. Theologie d. Alten u. Neuen Testaments » 32, 1957), p. 136 sgg.

simo. I nomi di questi primi missionari cristiani del gruppo di Stefano non sono resi noti, ad eccezione del nome di uno di essi, Filippo, che è anche uno dei sette diaconi. Essi si recano in Samaria, questo paese che ha fortemente subito l'influenza del paganesimo, dell'ellenismo sincretista, i cui abitanti sono dei mezzi giudei che riconoscono i cinque libri di Mosè ma respingono soprattutto il Tempio di Gerusalemme a favore del loro proprio luogo di culto che è il monte sacro di Garizim. Secondo i Padri della Chiesa, vi fu in Samaria una religione « simoniana » che aveva avuto origine da Simon Mago. Questo Simone deve aver avuto un'importanza maggiore di quanto possiamo intuire dalla testimonianza del libro degli Atti. Secondo le Pseudo-Clementine egli è il vero fondatore di una setta gnostica, nella quale elementi ellenistici ed elementi giudaici si trovano combinati insieme in un modo caratteristico, che ci ricorda certi aspetti del giudaismo sincretista che stiamo studiando<sup>32</sup>. La predicazione dell'evangelo in questo paese mezzo giudaico, fatta dal gruppo dei compagni di Stefano, è particolarmente importante per la missione cristiana. E' la transizione naturale dalla missione cristiana in Palestina alla missione cristiana in terra pagana, e non è un caso che i cristiani che furono espulsi da Gerusalemme a causa della loro opposizione al Tempio siano andati a predicare l'evangelo precisamente a questi giudei eretici i quali pure, già da lungo tempo, respingevano il culto del Tempio di Gerusalemme.

La tesi che io sostengo, secondo la quale il gruppo palestinese dei compagni di Stefano appartiene, in un qualche modo, alla stessa famiglia spirituale sia del giudaismo esoterico che del cristianesimo giovanico, può sembrare audace. Ma sembrerà meno audace quando vedremo, la prossima volta, che possiamo stabilire in modo particolarmente evidente, per questi cosiddetti Ellenisti degli Atti, il doppio rapporto sia con i testi di Qumran che con il Vangelo giovanico. Vedremo che l'interesse del Van-

<sup>32</sup> L. Cerfaux, *La Gnose Simonienne* (Recueil L. Cerfaux, Gembloux 1954, p. 191-258 = « Recherches de Sciences Religieuses » 15, 1925 e 16, 1926).

gelo giovanico per questo gruppo di Stefano è così grande e che per determinate idee teologiche essenziali gli è così vicino, che ci dovremo perfino domandare se il gruppo giovanico non appartenga precisamente a questo gruppo *palestinese* della comunità di Gerusalemme, che sembra essere stato particolarmente vivente e che il libro degli Atti, con un termine forse non troppo felice, chiama gli « Ellenisti ».

OSCAR CULLMANN

#### **Nota**

OSCAR CULLMANN, Professore alle Università di Parigi e di Basilea, ha trattato l'argomento del presente articolo in due conferenze tenute presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Roma, a cura della Scuola di Studi Storico-Religiosi, nei giorni 18 e 20 marzo 1958. A questa prima parte, tema della prima conferenza, seguirà una seconda parte, tema della seconda conferenza, che verrà pubblicata nel fascicolo di ottobre p.v. degli SMSR (vol. XXIX, fasc. 2).



## UN MITO « PROMETEICO »

Nel « passo più decorativo »<sup>1</sup> dei *Theriaka*, a proposito della specie di serpente che i greci chiamavano *διψάς* Nicandro narra un 'antichissimo mito', dandogli un particolare rilievo anche con l'acrostico del proprio nome:

ὠγύγιος δ' ἄρα μῦθος ἐν ἀλζήροισι φορεῖται  
ὥς, ὅπότε' οὐρανὸν ἔσχε Κρόνου πρεσβύστατον αἶμα  
νευμάμενος κασίεσσιν ἐκάς περικυδέας ἀρχάς  
ἰδοσύνῃ νεότητα γέρας πόρην ἡμερίοισι  
κυθαίνων· δὴ γάρ βα πυρὸς λήιστορ' ἔνιπτον.  
ἄφρονες, οὐ μὲν τῆς γε κακοφραδῆλης ἀπόνηντο·  
νωθεῖς γὰρ κάμνοντες ἀμορβεύοντο λεπάρῳ  
δῶρα· πολύσκαρθμος δὲ κεκαυμένος αὐχένα δίψῃ  
ρῶετο, γωλειοῖσι δ' ἰδῶν ὀλκήρεα θῆρα  
οὐλοὸν ἔλλιτάνευε κακῆ ἐπαλαλκόμεν ἄτη  
σαίνων· αὐτὰρ ὁ βρεῖθος θ δὴ β' ἀνεδέξατο νόσοις  
ἤτεον ἄφρονα δῶρον· ὁ δ' οὐκ ἀπανήσατο χρεῖω.  
ἐξότε γηραλέον μὲν αἰεὶ φλόον ἐρπετὰ βάλλει  
ὀλκήρη, θνητοὺς δὲ κακὸν περὶ γῆρας ὀπάζει.

Anche un superficiale conoscitore delle mitologie primitive riconoscerà in questo racconto la variante di un mito diffuso in varie regioni della terra<sup>2</sup>; si tratta d'un mito dell'origine

<sup>1</sup> Così lo definisce A.S.F. Gow nella più recente edizione: *Nicanter, the poems and poetical fragments*, by A.S.F. Gow — A.F. Scholfield, Cambridge 1953, p. 177.

<sup>2</sup> J. Frazer, *The Belief in Immortality* 1, London 1913, 69 sgg. riporta esempi di questo tipo di mito dall'Indonesia, dalla Melanesia e dall'America del Sud. In *Essays Ridgeway*, Cambridge 1913, 415 aggiunge un esempio africano (Galla). Per l'Africa v. ora H. Abrahamsson, *The origin of death*, Uppsala 1951, 143 sgg. dove il motivo è riscontrato presso una diecina di popoli; l'autore propende per una derivazione da influssi arabo-indo-persiani.

della morte umana: l'immortalità spettante, in origine, all'uomo, in seguito a un errore, inganno o altro accadimento all'inizio dei tempi, passa al serpente che da allora, cambiando pelle, ringiovanisce periodicamente mentre l'uomo soccombe alla vecchiaia e alla morte.

E' difficile pensare che H. J. Rose<sup>3</sup>, qualificando il mito nicandro come 'favola', voglia estendere questa qualifica anche agli analoghi miti primitivi, dato che per favola intende (p. 7) un racconto nato unicamente dall'intento di divertire: i miti delle origini, si sa, sono parte del più sacro patrimonio tradizionale dei popoli primitivi. Molto più probabilmente l'eminente classicista inglese vuol alludere soltanto alla 'qualità' del racconto nel mondo greco. Preso, infatti, isolatamente, il passo del poeta ellenistico, nemmeno alla luce dei paralleli etnologici rivela un qualsiasi valore religioso: si potrebbe benissimo immaginare che il mito fosse arrivato in Grecia per qualche via profana (p. es. letteraria) e non avesse alcun legame originario con la religione greca.

Ma forse non sarà del tutto impossibile, nè inutile, togliere i versi nicandrei dal loro isolamento. Essi, intanto, dal punto di vista del contenuto, non sono isolati nella letteratura greca. Non sono, naturalmente, le parafrasi offerte dagli scoliasti (Schol. Nic. *Ther.* 343) e nemmeno la variante narrata da Eliano (*n. an.* 6,51) a modificare la situazione del racconto nel mondo greco. Da quest'ultimo autore, però, veniamo subito a sapere che lo stesso mito è stato trattato da autori ben più importanti e ben più antichi di Nicandro: da Sofocle (nei *Kophoi*, come rammenta lo scoliasta dei *Theriaka*), da Deinolochos, antagonista di Epicarmo secondo Eliano, e da Ibico, oltre ad altri. Esso era dunque noto sin dal periodo arcaico in Grecia, e narrato da poeti che, come Sofocle, figuravano tra i più autorevoli rappresentanti della tradizione mitologica. Questo solo fatto influisce già inevitabilmente — anche se non in maniera decisiva — sull'atteggiamento che dobbiamo prendere di fronte al racconto.

<sup>3</sup> *Gods and Heroes of the Greeks*. London 1957, 157 sg.

Tuttavia, la distanza — più che nello spazio, nel livello culturale — resta ancora troppo grande tra la Sumatra o la Guaiana britannica e la Grecia classica e arcaica, per poter considerare tranquillamente sulla stessa stregua la presenza, nelle rispettive tradizioni, dello stesso tipo di racconto.

Ma ecco che una specie di anello di collegamento viene fornito da un'altra civiltà, non certo primitiva, ma ben più antica della greca, e più vicina ad essa nello spazio e nelle forme culturali. Nell'undicesimo 'canto' dell'epopea di Gilgameš viene raccontato come l'immortale superstite del diluvio, Utnapistim, impietosito, alla fine, dell'ansia d'immortalità del re di Uruk, gli abbia indicato il modo di procurarsi la pianta di nome « l'uomo-diventa-giovane-nella-vecchiaia » (tav. 11, v. 281). Gilgameš, immergendosi fino al fondo delle acque primordiali riesce a venirne in possesso, ma per ben poco tempo: infatti, un serpente improvvisamente apparso gliela rapisce, prima che egli ne possa far uso.

Ora, sul valore religioso di questo racconto poetico si potrebbe forse ugualmente nutrire qualche dubbio, se Gilgameš non fosse, anzitutto, un personaggio venerato nel culto e, in più, particolarmente legato al mondo della morte<sup>4</sup> e agli inferi, dove secondo un testo rituale<sup>5</sup> egli è sovrano e giudice. E allora, più che ogni sforzo di interpretare singole espressioni di un testo frammentario<sup>6</sup>, sarà proprio il mito del serpente che, sopra il

<sup>4</sup> In una lettera di epoca assira si rammenta che un'immagine di Gilgameš « è da usarsi » nei riti del mese Ab (R. F. Harper, *Assyr. and Babyl. Letters*, London 1892, n. 56 = D. Waterman, *Royal Correspondence*. Ann Arbor 1930, p. 41). — Ora, il mese Ab è il mese delle feste dei morti (cfr. S. Langdon, *Babylonian Menologies and the Semetic Calendar* London 1935, 123 sgg.). E' significativo che lo stesso mese (con il nome sumero) viene menzionato, purtroppo in un contesto non molto chiaro, nel frammento di un poema sumero sulla morte di Gilgameš: S. Kramer in *BASOR* 94, 1944, 2 sgg. e in J. B. Pritchard, *Anc. Near Eastern Texts*, Princeton<sup>2</sup>, 1955, p. 50 al verso 31 del testo.

<sup>5</sup> E. Ebeling, *Tod und Leben* 1, Berlin 1931 n. 30, p. 122 sgg.

<sup>6</sup> Come quello che compie R. R. Jestin in *Syria* 33, 1956, 113 sgg. sul testo sumero rammentato nella nota n. 4. La sua interpretazione, sui

suo sfondo comparatistico, farà capire la ragione di questa posizione di Gilgameš: necessariamente, il serpente ruba l'immortalità al *primo uomo* (o ai primi uomini) — finchè immortale, l'uomo non è uomo! — che così diventa anche il *primo morto*, e in questa sua qualità anche sovrano del regno dei morti (come p. es. Yama nella religione vedica). La stessa sequenza « primo uomo - primo morto - re degli inferi » esiste presso diversi popoli primitivi. Il complesso mesopotamico risulta dunque perfettamente coerente nell'organico intrecciarsi di culto e mito: il mito dell'immortalità rubata all'uomo dal serpente conserva in esso il suo completo valore religioso.

Ma in Grecia? Il fatto mesopotamico evidentemente non dimostra nulla per la situazione del mito nel mondo greco; tuttavia, esso incoraggia a una più attenta considerazione dei dati.

Nel citato scolio nicandro vi è una frase singolare a proposito del racconto poetico relativo al serpente  $\delta\iota\psi\acute{\alpha}\zeta$ :  $\delta\ \mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \Pi\rho\omicron\mu\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\delta\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ , « questo mito è prometeico ». Che vuol dire? Se volesse dire soltanto che si tratta di un mito connesso con Prometheus, l'osservazione non avrebbe alcun senso, poichè ciò risulta con ogni evidenza dal testo stesso e ancora di più, se è possibile, dalla parafrasi dello scoliasta: gli uomini hanno ricevuto in dono la « giovinezza » in premio per aver tradito Prometheus, ladro del fuoco. Il modo d'esprimersi dello scoliasta farebbe piuttosto pensare che egli avesse in mente un particolare genere o categoria di miti, i « miti prometeici ». Certo, non sappiamo nulla di una simile distinzione tra diversi « generi » o « cicli » di miti nell'antichità greca: tuttavia, anche se si trattasse di un semplice *Einfall* originale dell'erudito commentatore, non si può fare a meno di chiederci su che cosa esso si sia potuto fondare. C'è, dunque, una qualsiasi ragione di distinguere i « miti prometeici » da altri racconti della tradizione mitologica greca?

Per chi pensi nelle categorie correnti, distinguendo dèi, eroi, titani e altri gruppi di personaggi mitici, Prometheus resta sem-

cui dettagli solo gli specialisti potranno giudicare, è per la maggior parte inevitabilmente ipotetica; tuttavia egli coglie certamente nel segno, quando (p. 117) vede in Gilgameš il 'morto prototipico' (*mort-type*).

pre una figura imbarazzante: egli è uno dei Titani, ma non partecipa all'unica grande impresa mitica di questi, la Titanomachia<sup>7</sup>; egli è spesso definito dio (come, del resto, anche i Titani), ma i suoi miti non parlano che di conflitti tra lui e il sovrano degli dei, Zeus; egli non è, invece, mai qualificato come *heros*, eppure ha culti legati alla sua tomba (in Argo e in Opus: Paus. 2, 19, 8) e i suoi tratti di « eroe culturale » (soprattutto in Aischyl. *Prom.* 443-506) lo associano ad altri personaggi di questo tipo, inventori e incivilitori (p. es. Aristaios, Palamedes, Kekrops, Kadmos ecc.) chiaramente definiti come eroi. Prometheus è dunque una figura che non rientra perfettamente in nessuna delle 'categorie' tradizionali dei personaggi mitici<sup>8</sup>.

Questa posizione singolare della figura giustificerebbe da sola una distinzione formale tra i suoi miti e quelle di altri dèi o eroi. Ma i miti di Prometheus sono particolari anche dal punto di vista del loro contenuto. Proprio i miti « prometeici » — e tutti, senza eccezione — risultano, alla luce della compara-

<sup>7</sup> Esplicitamente: Aischyl. *Prom.* 217 sgg. (P. si schiera con Zeus). Ma implicitamente il fatto risulta anche da Esiodo: le vicende di Prometheus non sono qui situate nell'era di Kronos, bensì in quella di Zeus, era in cui i Titani che avevano combattuto contro i nuovi dèi si trovavano già nel Tartaros. Cfr. K. Reinhardt in *Eranos-Jahrb.* 25, 1956 (Zürich, 1957), 256 sgg.

<sup>8</sup> Sarà questa singolarità della sua posizione a determinare le opinioni, invero ancora più singolari, degli studiosi nei suoi riguardi. Mi sia consentito di rammentarne alcune. Wilamowitz (*Der Glaube der Hellenen* 2, Berlin 1932, p. 95): « Dabei ist nicht zu vergessen, dass Prometheus überhaupt das Geschöpf eines Dichters, nicht der Exponent eines Glaubens war ». — Nilsson (*GGR* 12, München 1955, p. 27): « Ich bin nicht ganz sicher dass Prometheus wirklich unter den Göttern rangiert; er war ein Held der Mythologie ». — Rose (*A commentary on the surviving plays of Aeschylus*, Amsterdam 1957, p. 260): « Prometheus is an intruder into normal mythology, a figure of folklore, whence the uncertainty of his place in the regular scheme of divine matters reflected in the genealogies ». — Cfr. anche K. Reinhardt, *op.c.*, che, pur da posizioni molto differenti, si avvicina a questa ultima caratterizzazione (p. 259): « Prometheus ist unheroisch, volkstümlich, exemplarhaft unter soziale Verhältnissen, von denen das Epos und die sakrale Dichtung absehen » (ma che cosa è « sakrale Dichtung » in tutto ciò che ci è rimasto dalla poesia greca, se non p.es. la Teogonia di Esiodo e la tragedia?)

zione, miti estremamente arcaici, per i quali abbondano i paralleli diffusi presso i popoli primitivi delle più varie parti del mondo (cfr. p. es. A. H. Krappe in RHR 119, 1939, 172 sgg.): il ratto del fuoco, il vaso di Pandora, la fabbricazione dei primi uomini con l'argilla. Il tipo stesso del 'Trickster'<sup>9</sup> che inganna il 'dio' (o l' 'Essere Supremo'), intralciando i suoi piani e provocando il costituirsi delle forme e condizioni dell'esistenza umana (tra cui la mortalità<sup>10</sup>), è uno dei più antichi tipi di figura nelle mitologie del mondo. E' inutile aggiungere, ormai, che tra simili miti e in connessione con un simile tipo di figura un mito dell'origine della morte trova un posto adatto, anzi, quasi neanche potrebbe mancare.

La 'favola' narrata da Nicandro ci riporta dunque in uno degli strati più arcaici della mitologia greca. Negare ad essa un valore religioso *nell'ambito di quello strato*, sarebbe come voler rimettere in discussione il valore religioso del mito in generale, nelle sue forme più primordiali, il che, allo stato attuale degli studi storici-religiosi sarebbe, per dir poco, anacronistico.

<sup>9</sup> Su questo tipo di figura v. in questo stesso fascicolo, a p. .... e sgg. Il termine applicato (e non per la prima volta) a Prometheus: Rose Lc. nelle note precedenti.

<sup>10</sup> Tanto per citare un solo esempio che, in altra connessione, servirà tra poco: il Coyote, 'trickster' tipico di molte mitologie nordamericane, sventa il piano dell'Essere Supremo che vuol assicurare condizioni paradisiache agli uomini, e diventa anche causa della mortalità umana. (Presso i Wintu: J. Curtin, *Creation Myths of Primitive America*, London-Edinburgh 1899, 163 sgg.; presso i Maidu: A. Van Deursen, *Der Heilbringer*, Groningen, 1931, 314. Altrove Coyote coopera alla creazione, la perfeziona, ma vi introduce anche la morte: *ibid.* 302). — Tra altre conquiste culturali, fondamentali per le forme umane dell'esistenza, spesso è l'acquisizione del fuoco che appare direttamente responsabile della mortalità umana; un esempio africano (presso gli Yao): con il fuoco la prima coppia umana scaccia Mulungu dalla terra e di conseguenza gli uomini dovranno seguirlo dopo la morte in cielo (H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit*, Berlin 1936, 357); ma già in civiltà più antiche, l'acquisizione del fuoco — concepita anche come ratto perpetrato ai danni dell'Essere Supremo — dà origine alle condizioni umane: p.es. presso gli andamanesi (A.R. Brown, *The Andaman Islanders*, Cambridge, 1922, 203 sg.).

La grande arcaicità dei « miti prometeici » potrebbe spiegare anche la singolare posizione di Prometheus stesso, — figura (indipendentemente dal suo nome) probabilmente molto più antica della formazione stessa delle categorie distinte — di dèi, eroi, titani, — in nessuna delle quali, come si è visto, rientra perfettamente.

Ma proprio la grande antichità del mito può facilmente suggerire il dubbio che esso — insieme agli altri « miti prometeici » e alla figura stessa di Prometheus — pur essendo sorto, a suo tempo, con valore religioso, se ne fosse svuotato prima che le forme storiche della religione greca si costituissero; appartenente a uno strato arcaico e superato di questa religione, rappresenterebbe nella tradizione greca un relitto privo di senso e atto soltanto a formar oggetto di narrazioni profane. Sospetto che viene in qualche modo corroborato dall'impressione suscitata dalla forma in cui il mito ci è pervenuto: in Nicandro, in Eliano, esso è poco più d'una curiosità, delvto completamente com'è da ogni connessione con la realtà di qualsiasi culto religioso. Non che ogni mito debba assolutamente appartenere a un determinato culto — la narrazione di un mito è già di per sè, come giustamente disse G. van der Leeuw<sup>11</sup>, un'azione sacra che, analogamente ai riti, tende a ri-creare e consolidare, sorreggere l'ordine del mondo reale — ma è noto che proprio i grandi miti o cicli di miti delle origini si legano spesso, proprio in virtù di un significato parallelo, alle più importanti azioni sacre, a cominciare dal mito dell'origine della morte presso i Boscimani, recitato alla festa del novilunio<sup>12</sup> fino al mito della creazione recitato nella festa babilonese del capodanno<sup>13</sup>. Ora, il mito dell'immortalità perduta, che coerentemente fa parte come si è visto di un ciclo di

<sup>11</sup> *Phänomenologie der Religion*<sup>2</sup>, Tübingen 1956, 469; cfr. *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen 1950, 289.

<sup>12</sup> W.H.I. Bleek-L.G. Lloyd, *Specimens of Bushman Folklore*, London 1911, 56 sgg.

<sup>13</sup> F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris 1921, 127 sgg. Cfr. R. Pettazoni in *Eranos-Jahrb.* 19, 1950, 411 sgg.

miti sulle origini delle condizioni umane legato al personaggio chiamato, in greco<sup>14</sup>, Prometheus, appare, per questo stesso fatto, enormemente sproporzionato a culti così insignificanti come sembrano essere quelli sopra menzionati di Prometheus a Argo e ad Opunte.

Vi è, in verità, un altro culto di Prometheus che anche a prima vista parrebbe più importante, per quanto, oltre alla scarsità dei dati relativi, anche gli studiosi moderni, come si vedrà, abbiano contribuito a privarlo d'ogni prestigio: è il culto ateniese che culmina nella festa Prometheia o (secondo le iscrizioni) Promethia. In questa festa (di cui non si conosce la data), aveva luogo una *lampas* o *lampededromia*, una delle tre<sup>15</sup> simili tradizionalmente celebrate ad Atene; generalmente si ritiene, per ragioni buone anche se non di certezza matematica, che la *lampededromia* dei Prometheia fosse la più antica, su cui le altre due si sarebbero modellate<sup>16</sup>. Il rito stesso consisteva in una corsa con fiaccole accese (sull'altare di Prometheus presso l'Akademia) ed aveva un carattere agonistico. Dalla descrizione di Pausania (1, 30, 2) sembrerebbe (ma non necessariamente!) che si trattasse di un'agone individuale; vincitore ne era chi per primo avesse raggiunto la meta — purtroppo ignota!<sup>17</sup> — senza lasciar spegnere la fiaccola e — si può aggiungere (v. sotto p. 31) — avesse perciò per primo acceso il fuoco d'un altare. In realtà si trattava di una corsa a « staffetta » — dati antichi escludono

<sup>14</sup> Per la riserva sull'originarietà del nome, troppo chiaro, di Prometheus, v. K. Kerényi, *Prometheus*, Zürich 1946, 20, 32 sg.

<sup>15</sup> Polemon in Harp. *Δαμπάζ*; le altre due si svolgevano in occasione dei Panathenaia e degli Hephaistia. Se ne celebravano anche altre — a cominciare da quella istituita, dopo Maratona, per Pan, ma l'insistenza di un gruppo delle fonti sulle tre menzionate fa pensare che le altre fossero d'istituzione più recente. — Il rito era diffuso in tutta la Grecia.

<sup>16</sup> L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932, 211 sg. Cfr. oggi anche H. von Geisau in RE 23, 1957, 653 e W. Kraus, *ibid.* 655.

<sup>17</sup> Pausania dice: *πρὸς τὴν πόλιν* e perciò alcuni pensavano all'Acropoli; altri propendevano per una corsa limitata al Kerameikos. Per questi e altri dettagli qui non discussi v. la letteratura citata nel corso dell'articolo e nelle voci Prometheia e Prometheus del vol. cit. della RE.

ogni dubbio in proposito<sup>18</sup> — in cui la fiaccola veniva passata di mano in mano tra diversi corridori scaglionati lungo il percorso<sup>19</sup>.

Qual'era il senso del rito? Gli antichi lo dicevano chiaramente: era di rievocare il ratto del fuoco compiuto da Prometheus<sup>20</sup>. I moderni, come al solito, non accettano volentieri un tal genere di spiegazione. Lo scopo della *lampadedromia* sarebbe invece di carattere 'magico' e consisterebbe nel conservare, mediante la rapidità della trasmissione, la purezza della fiamma che serviva per accendere il fuoco degli altari<sup>21</sup>; si rammenta in proposito quella *lampadedromia* occasionale con cui, dopo la battaglia di Platea, è stato portato il fuoco puro di Delfi agli

<sup>18</sup> Herod. 8, 98 paragona alle *lampadedromie* il servizio postale di Serse. Aischyl. *Agam.* 281 sgg. descrive analogamente il modo in cui la notizia della vittoria arriva da Troia ad Argo. Platone (*legg.* 6, 776) parla della *lampas* della vita, passata di generazione in generazione.

<sup>19</sup> L'aspetto agonistico si concilia con questa forma di corsa soltanto se ci sono diverse 'squadre' in gara: e, infatti, mentre vi sono diversi altri dati sul fatto che alla festa partecipavano le dieci *phylai*, da uno scolio di Patmo a Demosth. *Eub.* 43 (BCH 1, 1877, p. 11) risulta che esse erano rappresentate nella corsa stessa dai loro *epheboi*. Solo così si può comprendere la frase: Οἱ ἔφηβοι... κατὰ διαδοχὴν τρέχοντες ἤπιοντο τὸν βωμόν· καὶ ὁ πρῶτος ἐνίκα, καὶ ἡ τοῦτου φυλὴ.

<sup>20</sup> Hyg. *astr.* 2, 15 (dopo aver esposto i miti di Prometheus): *praeterea in certatione ludorum cursoribus instituerunt ex Promethei similitudine ut currerent lampadem iactantes.* — Cfr. Anth. Pal. 6, 100 (Crinagora):

λάμπαδα, τὴν κούροις ἱερὴν ἔριν, ὡκὺς ἐνέγκας  
οἷα Προμηθεΐης μνήμα πυροκλοπίης  
νίκης κλεινὸν ἀσθλον (ἔτ') ἐκ χειρὸς ἔμπυρον Ἑρμῆ  
ἦν' ἐν ἑμνονομῆ πατρὸς πατρὸς Ἀντιφάνης.

<sup>21</sup> Questa interpretazione, formulata per la prima volta da N. Wecklein, *Der Fackellauf in Hermes* 7, 1873, 446 sg. (che però non escludeva affatto la connessione col mito) sopravvive con grande tenacia attraverso L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States* 5, Oxford 1909, 381 sgg., L. Deubner, *Attische Feste*, p. 211, fino a L. Séchan *Le mythe de Prométhée*, Paris 1951, p. 4, che si esprime in questa forma singolare: « On a pu expliquer par la suite la 'lampas' des Prométhéïa come un simple (!) souvenir du rapt du feu par Prométhée et de sa course rapide... pour le livrer aux mortels. En vérité, il s'agissait fondamentalement pour les coureurs... de l'apport rapide d'un feu pur et sacré » (corsivi e punto d'esclamazione miei). — Cfr. anche M. P. Nilsson, *GGR* 1<sup>2</sup>, München 1955, e W. Kraus in *RE*, vol. c. 655.

altari appositamente spenti perchè considerati come inquinati (Plut. *Arist.* 20), anche se in questo caso si trattava di un solo corridore.

A questa teoria poi si è associata un'altra, altrettanto tenacemente sostenuta ancora oggi, per eliminare ogni qualsiasi rapporto tra il mito di Prometheus e la sua festa ateniese: è la teoria formulata per la prima volta da U. von Wilamowitz - Moellendorf<sup>22</sup>, secondo cui l'attico Prometheus — o, addirittura, Promethos (in considerazione del nome della festa Promethia) — non avrebbe nulla a che vedere con il Prometheus locro-beotico o esiodeo, e sarebbe semplicemente un 'dio del fuoco', e precisamente il dio degli artigiani (vasai, fabbri) che lavorano col fuoco — donde anche la sua localizzazione nel Kerameikos. E' veramente di notevole interesse per la storia dei nostri studi osservare come una tale tesi *non fondata su alcun argomento concreto e resistente*, sia potuta diventare quasi opinione comune e trovi sostenitori ancora oggi, dopo quasi mezzo secolo della sua enunciazione<sup>23</sup>. Non un solo dato dimostra o rende almeno probabile che tra gli artigiani e l'attico Prometheus vi fosse un particolare legame di culto, mentre d'altra parte appare del tutto normale, anche senza la tarda ma esplicita testimonianza di Luciano<sup>24</sup> che l'abilità artigiana avesse un modello mitico in chi ha plasmato d'argilla la prima donna o la prima coppia e ha spaccato con il martello la testa di Zeus, dando nascita ad Athena. Tutto ciò che è plausibile e concreto nei rapporti tra gli artigiani e Prometheus è qui, tutto il resto<sup>25</sup> è puro arbitrio, e

<sup>22</sup> *Aischylos*. Berlin 1914, 142 sgg.

<sup>23</sup> Tra gli ultimi sostenitori v. H. J. Rose, *A commentary*, p. 9: « ... the Attic Prometheus was not the magnificent Titan of the surviving play (i.e. del *P. desmotes* di Eschilo), but a respectable little god worshipped by artisans, especially potters, who used fire for their work ». Cfr. le espressioni menonette ma sostanzialmente concordi in Séchan, 13 sg. e Kraus, 665.

<sup>24</sup> *Prom. es in verbis*, 2.

<sup>25</sup> Gli argomenti di Wilamowitz sono, oltre alla differenza dei nomi (ma Promethos, anche ove fosse accertato — ma non figura in nessun documento — sarebbe più facilmente da intendersi come variante dello stesso nome di cui un'altra forma è Prometheus, che non come un nome perfet-

tale appare soprattutto alla luce dei pochi ma solidi dati che abbiamo sulla festa ateniese. Essa in nessun dato appare una celebrazione degli artigiani; è invece una festa pubblica, curata dall'*archon basileus* (Poll. 8, 90), con la partecipazione delle dieci *phylai* (v. sopra n. 19) e organizzata con notevoli spese (Lys. 21, 3; Isaïos 7, 36) con la *leiturgia* dei *gymnasiarchoi*.

Prescindendo ora dall'ingiustificata separazione del titolare della festa ateniese dal protagonista dei racconti cosmogonici, è bene cominciare col dire che tra l'aspetto 'magico' e l'aspetto mitico della festa non vi è alcuna inconciliabilità: le grandi azioni rituali, quale che sia il loro 'scopo', hanno molto spesso un aspetto di 'commemorazione', di 'rappresentazione' d'un evento mitico. Ma nel caso dei Prometheia ateniesi si può andar ben oltre a questa enunciazione puramente teorica. Già il fatto probabile (ma non dimostrabile) che nella festa dei Panathenaia la *lampadedromia* sia inserita provenendo dai Prometheia, costituirebbe un buon indizio per il suo valore cosmogonico, dato che molti altri elementi e l'intero senso dei Panathenaia hanno un aspetto cosmogonico<sup>26</sup>. Un altro indizio, ugualmente soltanto molto probabile, sta nella possibilità ammessa da diversi studiosi<sup>27</sup>, che la trilogia eschilea su Prometheus, e in particolare il *Prometheus pyrrhophoros* si sia concluso con l'*aition* della fonda-

tamente indipendente) e al rapporto prototipico documentato dal solo Luciano, sono i passi di Soph. O.C. 56 sg. (ἐν θ' ὁ πυρφόρος θεὸς Τιτῶν Προμηθεύς) e Eur. Phoen. 1121 sg. (θεστὶ δὲ λαμπάδα Τιτῶν Προμηθεὺς ἔφρασεν ὡς πρώτων πάλιν), in base ai quali W. si sente autorizzato a dire: « das ist der Herr der Fackelläufe, nicht der Feuerdieb »; il fatto che il personaggio venerato ad Atene « kein Feind des Zeus sein kann » (147) e, infine che « überhaupt ist es ja ein Widersinn, einen Feuergott sein Element stehlen zu lassen ». Il primo dei tre ultimi argomenti *presuppone*, anziché dimostrare, che tra *lampadedromia* e mito non vi sia alcun nesso; il secondo e il terzo sono dal punto di vista di una concezione moderna della mitologia, di un'ingenuità tale da non richiedere commento.

<sup>26</sup> Cfr. F. Vian, *La guerre des Géants*, Paris 1952, 246 sgg.

<sup>27</sup> Tra cui proprio quelli che in questo vedono un'opera personale di Eschilo (che avrebbe cioè riferito il "dio del fuoco degli artigiani" al Prometheus rapitore del fuoco): Wilamowitz, *op. c.*, Rose, *Commentary*, 9; cfr. Séchan, 14.

zione del culto ateniese. Ma soprattutto vi sarebbe sempre da chiedersi: perchè il fuoco 'puro e sacro', per accendere quello di altri altari, sarebbe dovuto provenire, in tutta fretta, proprio dall'altare di Prometheus? Ciò apparirebbe assai strano, se si trattasse di un « respectable little god worshipped by artisans », mentre dal punto di vista religioso appare d'una coerenza impeccabile, se si tratta del fuoco di Prometheus, cioè del *primo fuoco*, tanto più 'puro e sacro' in quanto rapito a Zeus stesso. Solo il rinnovamento periodico di quel primo ratto del fuoco spiega dunque anche l'aspetto 'magico' della *lampadedromia*<sup>28</sup>.

A questo punto si potrebbe forse obiettare che la singolare forma del rito — una corsa a staffetta — non si accorda logicamente con il mito del ratto del fuoco. « Logicamente » forse no, davvero. E nemmeno basterebbe forse ricordare che vasi ateniesi a figure rosse, della seconda metà del sec. 5° raffigurano satiri che accendono fiaccole sulla fiaccola di Prometheus, evidentemente per portarne via il fuoco<sup>29</sup>: si potrebbe rispondere, infatti, che questo tipo di raffigurazione è già una conseguenza della 'contaminazione' eschilea del mito di Prometheus con il rito della *lampadedromia* a staffetta dei Prometheia. E' in questi casi che la comparazione con miti primitivi può fornire qualche volta, anche senza un approfondimento storico, un aiuto prezioso: essa mostra, infatti, almeno la *possibilità* che una determinata forma mitica sia autentica e non dovuta a trasformazioni recenti. Così non si avrà ragione di ritenere — senza altra prova che una vaga impressione — che la forma a staffetta della *lampadedromia* dei Prometheia sia inconciliabile con il mito del ratto del fuoco, se *proprio la stessa forma viene attribuita precisamente al ratto del fuoco in alcune mitologie primitive*<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Nelle lampadedromie apollinee (da Delfi e da Delo), la purezza del fuoco è garantita dal sommo dio purificatore; quanto a quelle efesee, bisogna tener presente che un'altra formulazione mitica dell'arrivo sulla terra del 'primo fuoco' divino è la caduta di Hephaistos fatto precipitare dall'Olimpo.

<sup>29</sup> J. D. Beazley in AJA 43, 1939, 618 sgg.

<sup>30</sup> In un mito Shoshoni, Coyote ruba il fuoco e i suoi compagni se lo passano di mano in mano, in rapida corsa: R. H. Lowie in JAFL 37, 124, 6 sg. (= R. Pettazoni, *Miti e leggende* 3, Torino 1953, 258 sg.); cfr.

Concludendo, dunque, per quel che riguarda i Prometheia ateniesi, in essi possiamo vedere ora un culto strettamente legato ad uno dei 'miti prometeici', il ratto del fuoco, ed abbastanza importante ancora in pieno secolo 5°, se Eschilo, com'è probabile, coronava la sua trilogia con il mito della sua fondazione; più importante ancora, verosimilmente, prima, se esso prestò forme rituali a culti così grandiosi come i Panathenaia; e poichè il ratto del fuoco è soltanto uno dei miti di Prometheus, ma è inseparabile dagli altri, — come appare sia dal contesto esiodeo, sia dalla comparazione con miti primitivi in cui il ratto del fuoco determina le condizioni umane — la sua 'rappresentazione' rituale non poteva non condurre anche alla rievocazione degli altri 'miti prometeici'. In che modo o forma tale rievocazione si realizzasse, specie in un periodo arcaico, di maggior severità rituale, non è dato di sapere: ma si resterebbe al di sotto dei limiti delle possibilità interpretative, se non si ricordasse almeno che anche la documentazione esistente<sup>31</sup> rammenta *agoni corali* facenti parte del rituale dei Prometheia — forma, forse meno spettacolare della *lampadedromia*, ma non meno adatta alla rievocazione (danzata e cantata) di grandi miti.

\* \* \*

Nessuno vorrebbe affermare che il culto ateniese sia stato il centro di diffusione dei 'miti prometeici'; nelle montagne della Beozia, per esempio, all'epoca di Esiodo, non si aveva bisogno di conoscere lo splendido rituale dei Prometheia, per sapere delle gesta del Titano. Oggi gli studiosi sono d'accordo nell'attribuire all'Attica una funzione conservatrice svolta nel periodo protostorico, particolarmente nel campo religioso: Atene perpetuava, — certo non inerte, ma attraverso continue riformulazioni creative — uno stato di cose altrove sommerso da

anche J. H. Steward in Bull. Amer. Ethn. 136, 1943, 254 sgg. (due altre varianti). Ma anche presso gli andamanesi il fuoco rapito passa di mano in mano: A. R. Brown, *The Andaman Islanders*, 204.

<sup>31</sup> Quella epigrafica, v. soprattutto Dittenberger *Syll.*, n. 1091; ma anche Ps.-Xenoph. *resp. Ath.* 3, 4 parla di *choregoi* impegnati nei prometheia.

ciò che si chiama più o meno convenzionalmente l' 'invasione dorica'. Se ad Atene si ritrova la perfetta unione tra i miti e il culto di Prometheus, mentre da altrove si conoscono soltanto i primi, vi sono buone ragioni per credere che quell'unione esisteva in un tempo anche altrove ma — sempre che l'apparenza non dipenda dallo stato frammentario della documentazione — si è disgregata nelle altre zone della Grecia. Ciò però vuol dire, nello stesso tempo, che essa risale a una grandissima antichità.

Cercare di ricostruire i suoi più primitivi lineamenti, sarebbe fatica vana. Tuttavia vi è forse un'altra prospettiva in cui essa potrebbe situarsi e spiegarsi: vi accennerò qui con ogni riserva, conscio anche del carattere provvisorio della proposta che per acquistare solidità dovrebbe fondarsi su ricerche di ben più ampio respiro.

Partiamo dalla domanda: a che cosa serve il fuoco in una società primitiva? La risposta parrebbe ovvia: per cuocere i cibi, per cuocere la terra onde fabbricare vasellame, per fondere i metalli. Ma la mitologia greca non è l'unica che a questi scopi — la consapevolezza dei quali rende, come si è visto, Prometheus anche prototipo dei vasaisti e fabbri — aggiunge un altro, anzi lo sovrappone ad essi: il fuoco serve per il sacrificio <sup>32</sup>, questo veicolo indispensabile per i rapporti tra uomini e dei. Infatti, tra i miti 'prometeici' ve n'è uno che più sopra non è stato menzionato, ma che tutti conoscono da Esiodo (*Theog.* 535 sgg.), in cui Prometheus appare come *primo sacrificatore*. Egli lo è, indubbiamente, perché prima di quel momento — momento cosmogonico della separazione tra dèi ed uomini, momento, cioè, a partire dal quale gli dèi saranno dèi e gli uomini uomini, — non vi era necessità, né possibilità di quel mezzo di contatto. Tuttavia, *dal punto di vista del rituale sacrificale greco*, il sacrificio celebrato da Prometheus appare prototipico soltanto di un particolare genere di sacrificio, della θυσία cruenta (non p. es. dell'olocausto, non delle offerte incruente o delle libagioni) — della θυσία in cui gli uomini e dèi si suddividono la vittima (a vantaggio degli uomini, come quella azione ingannatrice del Titano, una volta compiuta nei tempi primordiali, ha sanzionato irrevocabilmente per sempre). Anzi, per essere ancora più precisi: solo del sacrificio del toro. Quest'ultima limitazione potrebbe sembrare pedantesca. Ma non lo è: non tanto per il fatto che nella tarda letteratura eurematologica tutto il

<sup>32</sup> Cfr. S. Eitrem in *Eranos* 44, 1946, 16.

grandioso inganno fondatore di Prometheus potrà apparire semplicemente come "prima uccisione di toro": *Animal occidit primus Hyperbius Martis filius, Prometheus bovem.* (Plin. *n. h.* 7, 209); e nemmeno tanto per casi paralleli di uccisione, d'importanza cosmogonica, di un primo toro, quale si trova p. es. nella mitologia iranica: quanto piuttosto per il fatto che per tutta la storia greca (e romana) l'uccisione dei bovini — anche a scopo sacrificale — conserva una posizione particolare nella considerazione pubblica, conserva su di sé, si direbbe, un'ombra di sacrilegio o delitto. Ne testimoniano numerosi autori (p. es. Schol. Arat. 132; Aelian. *v. h.* 5, 14; Varr. *r. r.* 2, 5, 3 sg.; Plin. *n. h.* 8, 180<sup>33</sup>), richiamandosi ad antichissime tradizioni non scritte<sup>34</sup>, e ne testimonia soprattutto un rituale come quello dei Buphonia, in cui, com'è noto, il sacerdote speciale addetto all'uccisione del toro doveva fuggire, mentre l'accetta con cui aveva compiuto l'atto sacrificale, veniva condannata nel tribunale del Pritaneo: gli autori antichi consideravano questo rito come iterazione di una *prima uccisione del toro*, avvenuta in tempi antichi, p. es. sotto Erechtheus (Paus. 1, 28, 10).

Ora, da dove deriva questa singolare concezione del carattere delittuoso dell'uccisione del bovino? e, in secondo luogo, come essa si concilia con il fatto che, nella realtà greca, tori e vacche erano le vittime preferite nei sacrifici più solenni, in cui spesso se ne uccideva una gran quantità, tale da dar il nome all' 'ecatombe'? Gli autori antichi, o piuttosto la maggior parte di essi, motivano l'orrore per l'uccisione dei bovini con il fatto che quest'animale era per l'uomo *socius laboris* nei lavori agrari, il divieto dell'uccisione sembrerebbe, in base a molti passi, riguardare soltanto il βουδς ἀρότης (che però, come nota Stengel, l. c., non era affatto risparmiato nei casi del sacrificio). Wilamowitz, su questo punto, crede alla tradizione: solo col sopravvento dell'agricoltura l'uccisione dei buoi sarebbe diventata un fatto preoccupante, mentre cacciatori e pastori non avrebbero avuto motivo di astenersene<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Anche la letteratura moderna sull'argomento è vasta, da Lobeck, *Aglaophamus*, 677/d, a J. Töpffer, *Attische Genealogie*, Berlin 1885, 139, a P. Stengel, *Gr. Opferbräuche*, Leipzig-Berlin 1910, 210 sgg., L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932, 172 ecc. ecc.

<sup>34</sup> Per Aelian. l. c. si trattava di un νόμος Ἀττικός; Töpffer, l. c., pensa che l'uccisione del bovino fosse oggetto delle βουδςόγιστοι ἀπαί (ciò che non risulta esplicitamente da nessun dato, ma acquista qualche probabilità dal contesto del passo di Eliano e, in minor misura, da quello del passo di Varrone).

<sup>35</sup> In *Herakles* cit. da Deubner, p. 172; cfr. *Gl. d. Hell.* 1, 296.

Ma spesso accade che un fatto riferito dagli autori è antico e autentico, mentre la motivazione che essi gli danno è secondaria e falsa. Nella civiltà minoica, fondata sull'agricoltura, il sacrificio di bovini esisteva<sup>36</sup>. L'etnologia moderna insegna, invece, che sono proprio i popoli a civiltà pastorale che sentono un grande orrore per l'uccisione degli animali allevati e, anzi, la loro unica maniera di superare il senso di sacrilegio insito in quell'azione consiste nel tramutare la macellazione in *sacrificio*<sup>37</sup>. Nella più antica Grecia l'uccisione dei bovini avveniva esclusivamente a scopi sacrificali<sup>38</sup> esattamente come avviene presso i popoli a regime pastorale. Non si avrebbe, quindi, qualche motivo di pensare che la predilezione per il sacrificio di bovini e il contemporaneo orrore per la uccisione di essi sia il prodotto — uno dei tanti prodotti — di quel fecondo urto culturale che si è verificato in terra greca in seguito all'immigrazione o invasione di popoli di civiltà pastorale nei luoghi di un antico mondo agricolo? <sup>39</sup>. Se con ciò fossimo nel vero, sarebbe anche facilmente comprensibile che il sorgere di un nuovo rituale sacrificale — quello della *thysia* del bovino — abbia dato attualità all'intero ciclo « prometeico » (uccisione del toro a fini sacrificali, quindi necessità — e perciò: ratto — del fuoco, conseguente separazione tra uomini e dèi e quindi, mortalità dell'uomo), rendendo necessaria la sua recitazione fondatrice nei più antichi riti cui quel tipo di sacrificio si collegava <sup>40</sup>.

\* \* \*

Due postille, di diversa natura e portata, si offrono da sé per aggiungersi ai margini dell'interpretazione del mito 'prometeico'.

L'una riguarda il problema dei miti etiologici. La « favola » nicandrea è orientata unicamente verso l'*aition* del nome e della

<sup>36</sup> Cfr. Nilsson, *GGR* 12, 278.

<sup>37</sup> Cfr. V. Lanternari in « Rivista di Antropologia » 43, 1956, 52 sgg.

<sup>38</sup> Orth in *RE* « Stier », col. 2505.

<sup>39</sup> Per questo processo storico e le sue conseguenze culturali v. R. Petazzoni, *La religione nella Grecia antica*<sup>2</sup>, Torino, 1953, 13 sgg.

<sup>40</sup> Non vorrei spingere ancora più in là questa catena di ipotesi, ma giunti a questo punto, apparirebbe probabile che in tal caso i primi sacrifici del genere fossero dedicati a Zeus, sommo dio degli « immigrati »: sia perché il sacrificio di tori resta particolarmente caratteristico di questo dio, sia perché nel mito Prometheus ha per divino antagonista Zeus.

natura di una particolare specie di serpente, quella chiamata  $\delta\epsilon\psi\acute{\alpha}\varsigma$  il cui morso trasmette una sete inestinguibile, quella stessa che essa ricevette dall'asino, insieme con il dono della giovinezza. Il mito è, quindi 'etiologico', e per diversi studiosi basterebbe questo solo fatto per negargli ogni valore religioso. Ora, però, sia l'esame della coerenza interna dei miti 'prometeici', sia la comparazione con miti primitivi dell'origine della morte mostrano chiaramente che nel caso del racconto di Nicandro e di Eliano si tratta semplicemente di un'applicazione etiologica, limitata al serpente  $\delta\epsilon\psi\acute{\alpha}\varsigma$ , di un mito che in origine poteva anche riguardare qualsiasi rettile che mutasse la pelle. Il fatto è molto istruttivo: insegna a 'non buttar via con l'acqua del bagno anche il bambino' — sotto innumerevoli 'miti etiologici' dall'apparenza erudita o anche cervellotica può nascondersi un mito autentico e religioso, e l'aspetto etiologico può consistere in una semplice verniciatura superficiale.

La seconda 'postilla' è ben più importante, ma deve limitarsi, in questo luogo, a un rapido accenno.

Il mito nicandro motiva la natura di una specie di serpente: il mito vero si riferisce ai serpenti in generale; ma in nessuna delle due forme esso si preoccupa, in realtà, del *serpente*, bensì dell'uomo e precisamente della sua mortalità. Ma se è vero (SMSR XXVIII, 1, 1957, 137 sgg.) che un mito non soltanto *esprime* un'esperienza, bensì *statuisce* e *rinsalda* una realtà, sorge una questione: perchè raccontare un mito della mortalità umana? che interesse può avere l'uomo a confermare il proprio destino tragico?

Ma forse la domanda è posta male; e forse anche il serpente, scacciato dalla porta, torna dalla finestra. Se il serpente  $\delta\epsilon\psi\acute{\alpha}\varsigma$ , con la sua sete, appare come un'insignificante variante 'etiologica' dei rettili in generale che mutano pelle, ci si può chiedere se il rettile, con la sua mutazione, non stia ugualmente a rappresentare qualcosa di ancora più importante. Forse una 'mitologia dei rettili' — con tutte le dovute distinzioni tra civiltà e civiltà — sarebbe un compito disperato: storia naturale, geografia, psicologia del profondo, biologia chiederebbero la loro parte di collaboratrici. Ma c'è un aspetto della questione cui si può

accennare anche brevemente. Dal serpente-arcobaleno oceaniano all'Apophis egiziano, dall'avviluppatore Vrtra al serpente biblico, dal Python al serpente Midgard in numerose mitologie antiche i rettili appaiono rappresentanti di potenze caotiche, infinitamente più grandi dell'uomo, potenze illimitate, spesso... immortali e inumane. La posta del gioco tra uomo e serpente non si esaurisce semplicemente nella mortalità e il gioco non finisce in pura perdita per l'uomo. Certo, dover morire è un destino tragico per l'uomo: ma è il destino che lo distingue dalla mostruosa immortalità del serpente. Insieme con tutte le sue qualità — come il saper far del fuoco, il saper sacrificare e magari ingannare e commettere sacrilegi utili — l'uomo *afferma* anche la propria mortalità come tragico privilegio che lo contrappone all'immortale ma caotico e amorfo mondo non-umano.

ANGELO BRELICH

## IL MITO DI ACCA LARENTIA

Questa ripresa di un argomento che, a quanto mi risulta, viene trattato con una certa periodicità già da più di un secolo, apparentemente esaurendo le probabilità di ulteriori discussioni che non finiscano con una semplice opzione per una delle tesi enunciate, va giustificata con l'intenzione del tutto nuova di spiegare la figura di Acca Larentia esclusivamente per mezzo e nei limiti del suo mito. Trovo infatti che le precedenti interpretazioni — tranne in un certo senso quella del Baehrens<sup>1</sup>, per il quale tutto il mito starebbe a rappresentare la storia e le condizioni di Laurentum — abbiano trascurato quasi completamente il mito, alla ricerca di una proteiforme divinità che doveva rispondere al nome di Acca Larentia e risultare da un ordinamento (mai scevro da pregiudizi, e personali e dovuti al comune metodo filologico) della messe di dati con tanta fatica e diligenza raccolti e vantaggiosamente contrapposti alla povertà delle « vicende » della nostra eroina (povertà tanto più insopportabile se confrontata alla meravigliosa elaborazione dei miti greci). Ma la « dea » che s'è andata cercando non si è mai rivelata con una personalità precisa a cui far corrispondere un nome preciso (nonostante che soltanto a questo potesse tendere il modo delle ricerche), si è invece dissolta (e quindi negata), o tutt'al più ha assunto qualcuno dei cosiddetti « aspetti » della invadente grande dea naturalistica che avrebbe gravitato sull'area del Mediterraneo: un « frammento » della Magna Mater sarebbe stata Acca Larentia. Nè un

<sup>1</sup> In « Jahrb. f. Philolog. » CXXXI (1885), 777-801. Il B. si è rivolto alla città di Laurenum, soprattutto fondandosi sul nome Lārentia di cui non ha accettato la derivazione da Lāres per la differente quantità della vocale radicale.

miglior modo di essere ha ottenuto dal massimo sforzo di precisazione, quello del Tabeling<sup>2</sup>, a cui si deve la più recente e ormai fondamentale trattazione dell'argomento: neanche qui infatti Acca Larentia trova credito di per se stessa, ma semplicemente concorre insieme ad altre dee a « formare » una complessa entità divina, la « naturalistica » e « ctonia » Mater Larum.

Stando così le cose, non credo che sia inopportuno tentare una nuova via: quella del mito, il grande escluso da tante erudite ricerche. O le storie che si raccontavano sul conto di Acca Larentia costituiscono un vero e proprio mito<sup>3</sup> o no (ma non possiamo rifiutare la prima eventualità senza neppure prenderla in considerazione!). E se costituiscono un mito, va esso studiato nella sua

<sup>2</sup> E. Tabeling, *Mater Larum*, Frankfurt a. Main 1932, 39-68.

<sup>3</sup> Il mito concerne « colei che ha allattato Romolo e Remo » e « la moglie di Tarutius »; ed eccone le versioni:

a) Una lupa ha allattato i due gemelli.

b) Acca Larentia, moglie del pastore Faustulus, soprannominata Lupa (=prostituta) per i suoi cattivi costumi, ha allattato i due gemelli. In seguito ha anche adottato Romolo e lo ha fatto arvale, dandogli le insegne e gli attributi del sacerdozio, in luogo di uno dei suoi dodici figli, i *fratres Arvales*, venute a morire. Alla morte di Faustulus, è diventata moglie del ricco agricoltore etrusco Tarutius, da cui ha finito per ereditare i beni. Morendo a sua volta ha lasciato questi beni (quattro campi situati nel Velabro) al popolo romano; per questo il senato le ha decretato un culto pubblico da tributarsi annualmente sulla sua tomba.

c) Durante il regno di Anco Marzio, l'edituo del tempo di Hercules, in una serata di noia, ha sfidato il dio ad una partita a dadi (con una mano avrebbe tirato per sé e con l'altra per il dio): una cena ed una donna costituivano la posta. Il dio ha vinto e l'edituo ha pagato apparecchiando nel tempio una cena e introducendovi la più bella prostituta della città, chiamata Acca Larentia. Hercules ha gradito la cena e si è unito alla donna, promettendole poi come ricompensa un ricco matrimonio: uscendo dal tempio si sarebbe imbattuta nel suo futuro marito. Infatti, all'alba, Acca Larentia, uscendo dal tempio ha incontrato Tarutius, ricco agricoltore etrusco, che invaghitosi di lei l'ha sposata. Da Tarutius Acca Valentia ha ereditato le ricchezze (i campi del Velabro), che poi alla sua morte ha lasciato al popolo romano, ottenendo in cambio da Anco Marzio il culto annuale sulla sua tomba.

Fonti essenziali: a e b) Liv. 1, 4; Plut. *Rom.* 4, *quaest. rom.* 35; dionys. Hal. 1, 84, 4; Gell. 7, 7, 5; Latt. 1, 20; b e c) Plut. *Rom.* 5, *quaest. rom.* 35; Macr. *Sat.* 1, 10, 12-15; Tert. *ad nat.* 2, 10; Aug. *de civ.* 6, 7, 2.

essenza, cioè come un particolare insostituibile e necessario elemento del mondo in cui ha preso forma, che non va « spiegato » quasi per giustificarne la scomoda presenza, ma va « ascoltato » proprio per la sua facoltà di « spiegare » (o « significare ») qualcosa. Di qui procede il presente studio che metodicamente non supererà i limiti di una esposizione significativa del mito di Acca Larentia: i risultati, pertanto, quando non appariranno accettabili potranno e dovranno essere discussi soltanto entro questi stessi limiti; o rifiutati negando semplicemente l'esistenza di un mito di Acca Larentia.

*Il perfezionamento di Acca Larentia.* — Il nome di Acca Larentia, quale che sia il suo significato<sup>6</sup>, non è rilevante nello svolgimento del suo mito. Ciò non vuol dire che gli si nega a priori ogni funzione di significante; vuol dire invece che a posteriori constatiamo come in nessun momento narrativo delle vicende di Acca Larentia il fatto che l'eroina si chiami così e non in altro modo s'inserisce nell'intreccio, partecipando in qualche misura alla qualificazione dell'ordito. Il nome sta senza dubbio a ricordarci che la protagonista è quell'Acca Larentia sulla cui tomba il popolo romano rendeva pubblicamente un culto il 23 dicembre di ogni anno<sup>7</sup>; tuttavia ai nostri fini questo fatto diventa improduttivo subito dopo che ci ha fornito la giustificazione per ammettere Acca Larentia nel novero delle creazioni della religione romana. Dirò di più: non è il culto a qualificare il mito ma semmai è il mito che rivela almeno un senso del culto: il debito di riconoscenza che il popolo romano sentiva nei riguardi di questa sua benefattrice. Il procedimento inverso, ossia il tentativo di qualificare il mito col culto, ci condurrebbe

<sup>6</sup> Il nome è ampiamente e compiutamente discusso dal Tabeling, *o. c.*, 39-45, che, in perfetto accordo con la sua tesi centrale, lo traduce « Madre dei Lari ».

<sup>7</sup> A questo culto di cui parlano tutte le fonti del mito di A. L. precedentemente citate, va aggiunto un rito celebrato il 1° di aprile, secondo la testimonianza del solo Plutarco, *Romul.* 4, nell'emendamento del Mommsen, *Römische Forschungen* II, Berlin 1879, 13.

soltanto ad un arido atteggiamento negativo, che farebbe della « storia » di Acca Larentia una mera fantasia etiologica (e neppure troppo fantastica, ma anzi per certi tratti addirittura squalida), onde spiegare (ad essere obbiettivi solamente col lascito terriero al popolo romano: il resto sarebbe gratuito!) gli « obliterati » motivi ispiratori del rito. Nè il nome, dunque, nè il culto di Acca Larentia sono elementi apprezzabili per la comprensione delle sue vicende mitiche: sia questa non già un'arbitraria negazione di possibilità, ma il punto di partenza per accostarci senza pregiudizi alla lezione del mito, fiduciosi per ragioni di metodo nella sua tecnica espressiva.

Perché questo nostro atteggiamento di fiducia possa essere obbiettivamente giustificato, resterebbe ad ogni modo da riscontrare l'attendibilità del mito di Acca Larentia presso coloro che ne serbavano il culto. E qui è necessario porre dei limiti precisi al nostro sforzo esegetico. Dobbiamo rinunciare ad un'attendibilità implicante la disposizione degli interpreti-celebranti a riconoscere nel mito la guida e la giustificazione assoluta del loro comportamento rituale: questo può essere accaduto una volta e per sempre quando, secondo la tradizione (e dunque secondo la coscienza della collettività), Anco Marzio, o il senato, ha decretato il culto pubblico ad Acca Larentia: ma ora i celebranti non sono più interpreti, ossia la loro volontà non si esercita più se non come adesione nazionale ad un culto di stato. Ed è anche necessario rinunciare ad un'attendibilità implicante la disposizione a riconoscere nella protagonista una personalità reale attuale ed operante: è chiaro che non si tratta di formulazioni dottrinarie, ma tutto il contenuto si esplica con mezzi e in modi rigorosamente narrativi, così che la mitica Acca Larentia non è mai realizzata nel suo essere ma soltanto nel suo divenire<sup>8</sup>. Diremo

<sup>8</sup> Per meglio comprendere la differenza tra l'un caso e l'altro, saggiamo la diversità del significato tra « Acca Larentia è una prostituta » e « Acca Larentia nel mito è una prostituta »; questa seconda espressione equivale a « Acca Larentia era una prostituta », dove il senso del divenire è dato dal tempo storico, mentre nella prima il divenire era implicito nel concetto stesso di mito. Utile, tra l'altro, questa distinzione a non lasciarci affascinare dalle

in altre parole che presso i Romani Acca Larentia non *era* se non per quel che *era stata*, giungendo con ciò ad una terza forma di attendibilità alla quale possiamo e dobbiamo non rinunciare, perché implica un niente affatto esorbitante disposizione a dare per certa l'esistenza di Acca Larentia *illis temporibus*. Punto fermo questo dal quale non riesce a staccarsi nessuno sforzo critico né collettivo né individuale; sia la tradizione, infatti, sia l'interpretazione dei singoli autori, nei loro evidenti tentativi di revisione, non sono mai andati oltre la parafrasi evemeristica delle mitiche vicende di Acca Larentia. Come di un personaggio « visto » il nome non è più portatore di significati, la sua funzione è ormai meramente designativa e non qualificativa: di qui l'irrelevanza da cui abbiamo preso le mosse. Ma come « significante » che cosa si sostituisce al nome? Proprio il divenire di Acca Larentia; e vediamone il modo.

Nelle tre versioni del mito Acca Larentia diviene rispettivamente: nutrice di Romolo e Remo, da lupa selvaggia che era; moglie di un agricoltore, da moglie di un pastore; rispettabile matrona, da prostituta. Se ammettiamo che il passaggio da moglie di pastore a moglie di agricoltore costituisca un miglioramento di condizioni<sup>9</sup>, non possiamo non osservare come il « divenire » nel caso di Acca Larentia significhi un chiaro progredire o migliorare che dir si voglia. Crediamo effettivamente di poter parlare di progresso « civile » nella comune accezione del termine presso noi moderni e presso quegli antichi (ma non così antichi da trovarsi al di là della nostra comprensione, nè noi così mo-

« pietose » giustificazioni, secondo le quali, ad es., Acca Larentia è sì una prostituta ma solo in quanto allegoria della terra che a tutti si dona; semmai *era* la terra che a tutti si donava, ma a partire da un certo momento — da quando Acca Larentia ha smesso di essere prostituta — le cose si sono ordinate diversamente, e nella nuova disposizione la « terra di tutti » è divenuto un concetto tanto indecente quanto quello di « prostituta ».

<sup>9</sup> « Che cosa rappresentava per la coscienza romana arcaica la vita pastorale? », si domanda A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, 67; le conclusioni a cui il Brelich giunge sono che i pastori venivano assunti a rappresentare le condizioni anteriori al viver civile, che invece era rappresentato dagli agricoltori.

derni da risultare decisamente differenziati da loro); tuttavia vogliamo con ogni cautela restare alla lezione del mito, per la quale senza dubbio la « migliore » Acca Larentia è l'« ultima », quella cioè che beneficia la collettività romana nutrendo l'eroe fondatore della città, o arricchendola con un lascito terriero; e per giungere a tanto da lupa selvaggia dovrà farsi mansueta perdendo la sua ferinità, e da prostituta (o da moglie del pastore Faustulus) dovrà farsi moglie del ricco agricoltore Tarutius. Almeno in questi termini c'è dato di parlare del « perfezionamento » di Acca Larentia. Allattare Romolo equivale ad arricchire il popolo da lui fondato? Essere lupa equivale ad essere prostituta? O ad essere pastora? A queste domande dovrebbe rispondere un'eventuale morfologia del linguaggio mitologico romano; per quel che ci riguarda momentaneamente, mi preme rilevare nel « perfezionamento » di Acca Larentia il senso immediato delle sue vicende mitiche; più immediato e più chiaro di quello che dovrebbe esserci fornito dal suo tanto discusso nome.

*Il miracolo della lupa nutrice.* — Ho parlato di morfologia del linguaggio mitologico romano: la cosa va ben oltre il mito di Acca Larentia per investire tutta la religione romana; e ad ogni modo scarse e disorganizzate sono le nostre conoscenze al riguardo. Ma se s'ignora questo meccanismo morfologico non è detto che se ne debba ignorare anche l'esistenza, così come la portata delle eventuali conseguenze<sup>10</sup>. E' questa un'esigenza che ci co-

<sup>10</sup> Come succede quando si ricostruisce idealmente un fatto religioso collegando sistematicamente e rigidamente i protagonisti di fatti analoghi che tuttavia possono non avere nessun valore distintivo o designativo, ma avere soltanto una funzione qualificativa o apprezzativa. (Il che non accade alla critica storiografica che legata come è alla cronologia, deve usare le così dette reduplicazioni tutt'al più per qualificare allo stesso modo i protagonisti, senza peraltro poterli confondere identificandoli). O come succede, nel caso contrario, quando l'anomalia dei fatti concernenti un medesimo personaggio ci porta ad ordinare i fatti stessi giusta i nostri criteri (o pregiudizi) ed a stabilire per essi un'arbitraria scala di valori, o — vedremo meglio in seguito la cosa per quel che ci riguarda più da vicino — a fissare altrettanto arbitrariamente un'antiorità e una posterità, o, infine, a scartare persino alcuni

stringe, sia pure con la massima cautela, a fornire di una giustificazione la triplice versione del « perfezionamento », quasi ponendoci la domanda: perché tramandare la stessa cosa in tre modi diversi e con tanta dovizia di particolari? Domanda ingenua se si pensa che è lecito porsi per la maggior parte dei miti che ci vengono riferiti o tramandati quasi sempre in più di una versione; ma utilmente ingenua in quanto la sua impostazione c'impegna a rispondere attenendoci ai fatti in esame, o a rinunciare a qualsiasi risposta che esuli da essi.

In conseguenza muoveremo ad una più netta distinzione degli elementi che abbiamo compresi nel mito di Acca Larentia, dando il massimo rilievo, a costo di sopravvalutarle, alle differenze tra una versione e l'altra, cautelandoci così da una più dannosa sottovalutazione che potrebbe persino condurci alla antimedica eventualità di ignorarle del tutto; se sopravvalutazione ci sarà, avremo una deformazione dei fatti che almeno compenserà, ristabilendo l'equilibrio, la deformazione contraria che indubbiamente c'è stata quando nel paragrafo precedente abbiamo attenuato i particolari a vantaggio della visione d'insieme, riducendo ogni cosa alla formula del « perfezionamento di Acca Larentia ». E' chiaro che non si può ovviare al rischio rifiutandosi semplicemente di correrlo: basta prendere atto di queste inevitabili distorsioni e considerarle soltanto provvisorie e legate alle sole immediate esigenze dell'indagine.

Cominciamo col ridimensionare la portata dell'episodio della lupa che allatta Romolo e Remo. E' chiaro che non può reggere il confronto con le altre versioni del mito di Acca Larentia (senza voler mettere in discussione l'identificazione di quest'ultima con la lupa nutrice). Abbiamo infatti da un lato niente più che una scena, e dall'altro delle storie dettagliate e complete. Quel « perfezionamento » che accomunerebbe la lupa ad Acca Larentia è distesamente narrato nei due racconti sulla donna, mentre è a mala pena ricavabile dall'insolito atteggiamento mansueto

fatti come produzione non apprezzabile (in quanto fantastica, o razionalistica, etc.) onde « restituire » ad un mito l'organicità e la coerenza che, almeno in questo senso, può benissimo non avere mai avuto.

dell'animale, per sua natura selvaggio; dobbiamo insomma per la lupa postulare una primaria ferinità soltanto in base all'esperienza che si ha di tutti i lupi e non di quella particolare lupa, che per la tradizione ci è ignota sino a quel momento, e che tornerà ad essere ignorata subito dopo la sua inconsueta prestazione. Il modo con cui verrebbe espressa l'eventuale idea nucleare del « perfezionamento » nella lupa-nutrice potrebbe essere definito *intensivo* nei confronti del modo *estensivo* col quale la stessa cosa sarebbe significata nelle varie vicende di Acca Larentia antropomorfa. Così, ammettendo sempre l'esistenza di un unico concetto alla base delle tre varianti, vi sarebbe oltre che la differenza formale dei fatti espressi, anche una differenza dei modi di espressione. Proviamo a dare il giusto rilievo a questa seconda differenza (o eventualmente, con una sopravvalutazione metodica, addirittura maggior rilievo che alla prima). Ci accorgiamo allora che la raffigurazione intensiva comporta la coincidenza in un medesimo individuo (la lupa) e in un medesimo istante dei due opposti (i due estremi del « perfezionamento »), che invece nella narrazione estensiva o caratterizzano individui diversi (Faustus il pastore e Tarutius l'agricoltore), o uno stesso individuo (Acca Larentia) ma in momenti diversi (meretrice e sposa, moglie di pastore e moglie di agricoltore) in una successione ragionevole, o, se vogliamo, distanziati quanto lo permettono i limiti del racconto (al principio e alla fine della narrazione). Per la lupa-nutrice non c'è invece divenire, non c'è azione: il dramma è implicito ma non riesce ad esplicitarsi linearmente (o razionalmente); è intuibile, ed è quindi accettabile, ma solo come fatto inconsueto, irrazionale, soprannaturale: un *monstrum*, un miracolo. L'esistenza della lupa-nutrice potrebbe essere giustificata, se ammettessimo che questa diversa rappresentazione di Acca Larentia non vuole tanto ripetere in altra « libera » forma il « perfezionamento » dell'eroina, quanto alludere in maniera inequivocabile alla eccezionalità del « perfezionamento », facendone alcunché di portentoso, e assegnando così una certa attiva partecipazione al « divino » a quell'Acca Larentia che nelle sue altre vicende — lo vedremo meglio in seguito — sembra soltanto subire il « divino » come una comune mortale.

*Contemporaneità delle versioni.* — Ragionando a questo modo appare chiaro che consideriamo le differenti versioni inter-complementari, vale a dire quasi necessarie l'una all'altra, non tanto per meglio comprendere il mito, quanto addirittura per giustificarne la validità dal punto di vista della religione. Ossia postuliamo questa interdipendenza non per comodo di ricerca, ma come obbiettivamente rispondente ad una reale fase della storia religiosa di Roma. Stando infatti a quel che c'è dato di sapere, non possiamo negare che le tre rappresentazioni di Acca Larentia (lupa, moglie di Fustolus, *scortum Herculis*) possano avere avuto una funzione contemporanea e quindi interdipendente, nel comportamento e nell'atteggiamento di quanti si trovavano a dover tributare un culto sulla sua tomba. E' ovvio che per costoro non poteva porsi una questione sull'antiorità di questa o di quella versione rispetto alle altre; se anche si fosse trattato di far questione di maggiore o minore « veridicità » di una versione, ecco che la più « vera » per loro dovrebbe essere la più tarda per noi (in quanto *inventata* per rispondere ad una nuova credibilità), e quindi la meno originaria, ossia la meno « vera » dal punto di vista storico-religioso.

Cerchiamo di precisare questi concetti attraverso le due versioni che fanno della nutrice di Romolo e Remo rispettivamente una lupa e una donna. Si sarebbe senza dubbio portati ad attribuire originarietà alla prima versione, rispetto alla quale la seconda dovrebbe essere considerata il frutto di un ragionamento evemeristico. Ma con ciò ammetteremmo anche un'intenzione polemica nei riguardi della divinità di Romolo, manifestatasi subito con il miracoloso allattamento; il che se è opinabile per le testimonianze cristiane è senza dubbio fuori luogo per quelle pagane; a meno che non si voglia attribuire agli autori non cristiani un atteggiamento personalmente scettico nei riguardi della tradizione, ma allora non si capirebbe come mai emendando la presunta versione originaria, perché in qualche modo inaccettabile, l'abbiano sostituita con un'altra versione in cui la protagonista anziché un animale fosse una prostituta; non basterebbe in tal caso attribuire a questi eventuali emendatori solo incredulità, ma apparirebbe anche una certa dose di malignità nei

confronti del fondatore di Roma. E poi resterebbe sempre da spiegare perché, una volta messa la donna al posto della fiera, si è voluto dare a questa donna il nome di Acca Larentia, complicando le cose invece di normalizzarle (come si dovrebbe presumere per un processo razionalizzante): infatti la donna di questo nome era collocata tradizionalmente sotto il regno di Anco Marzio e non anteriormente alla fondazione di Roma. Il processo razionalizzante non può ignorare la cronologia, anzi cerca soprattutto di precisare la tradizione in un sistema strettamente basato sull'antiorità e la posteriorità: e vediamo infatti che come un Plutarco proprio per spiegarsi razionalmente lo stato di cose che egli *trova* e non *inventa* si vede costretto a distinguere tra due omonime, una vissuta ai tempi di Romolo l'altra ai tempi di Anco Marzio<sup>11</sup>, così un Mommsen, presso a poco nelle condizioni e con gli scopi di Plutarco, si vede costretto a distinguere tra una « falsa » (quella dei tempi di Romolo) e una « vera » (quella dei tempi di Anco Marzio) Acca Larentia<sup>12</sup>.

Senza dilungarci oltre — ma dovrebbero esser presi in considerazione anche i fatti attribuiti alla donna e non alla lupa, ossia tutto quel che Acca Larentia fa oltre all'allattamento dei gemelli che ha in comune con la lupa — credo che, così come ci son giunte, nessuna delle due versioni può obbiettivamente essere considerata anteriore all'altra. Se mai potremmo congetturare una terza versione anteriore a tutte e due quelle note, rifacendoci all'esperienza che abbiamo di certi esseri delle mitologie « primitive », i quali sono partecipi sia nel ferino che dell'umano: se ci fosse giunta notizia di un'Acca Larentia concepita indistintamente, donna e lupa ad un tempo, allora sì che le altre (ma tutte le altre) versioni potrebbero giustamente essere considerate recenziori; quasi che la figura mitica indistinta fosse stata conservata soltanto a costo di precisarsi decisamente sia nella sua umanità che nella sua ferinità. Alla donna sarebbe stata riservata l'azione, un'azione formulabile in termini razionali; l'animale avrebbe assorbito tutto il portentoso, il sovrumano (ma anche

<sup>11</sup> Plut. *quaest. Rom.*, 35.

<sup>12</sup> *o. c.*, I sgg.

extra-umano), o come accezione razionale del portentoso, la sacralità insita nell'intervento di un dio, Marte, nel cui ambito e per i cui ordini la lupa si muove.

Insomma, o tutte e due le versioni sono altrettanto originarie, stando sempre a quel che ci consta, o sono altrettanto secondarie rispetto ad una ipotetica terza versione, sia stata o meno come s'è detto sopra. Non ci sono gli elementi per poter decidere della priorità dell'una sull'altra: nessuna delle due potrebbe obiettivamente essere giudicata fuori posto neppure come *avvenimento contemporaneo*, e non soltanto come tradizione, in alcun momento della storia romana; se ciò è ovvio per l'avventura completamente umana della donna, deve esserlo allo stesso modo per l'apparizione della lupa-nutrice, come ci autorizzano a credere i numerosi *portenta*, diligentemente raccolti dall'annalistica, di cui sono infiorate le cronache dell'antica Roma; in altre parole, potremmo affermare che in qualsiasi fase della storia di Roma (ma forse anche ai nostri giorni! <sup>13</sup>) era attendibile il fatto che una lupa allattasse un bambino. Differente nel tempo sarà stato lo eventuale apprezzamento del fatto stesso, ma certo è che, quando l'apprezzamento si concreta nell'attribuzione all'intervento di Marte del miracolo della lupa, la versione del prodigioso allattamento acquista pieno diritto ad essere considerata contemporanea a quella che vuole sia stata la moglie di Faustulus la nutrice di Romolo e Remo.

Diritto, e, stando a quel che abbiamo visto sopra, necessità, perché solamente affiancando la lupa ad Acca Larentia antropomorfa, si ha quel « portentoso » che è indubbiamente complementare alla « umanità » delle vicende della nostra eroina.

*Acca la lupa.* — Proviamo ora, se sarà possibile, a definire in termini più ristretti il miracolo della lupa-nutrice, valorizzando la figura animalesca in quanto non astrattamente « mostruosa » ma concretamente « lupo ». A tener presente l'uso che si è fatto dei significati di cui il lupo sarebbe stato portatore in ambiente

<sup>13</sup> Con una certa periodicità i nostri giornali riferiscono notizie di bambini allevati dai lupi: il fatto ha luogo quasi sempre in India.

greco-italico-romano, ci verrebbe da dubitare della correttezza di un qualsiasi procedimento in tal senso. Genericamente il lupo è stato definito animale ctonio<sup>14</sup>; più precisamente si è visto in esso il rappresentante di un « *Draussen* »<sup>15</sup>, di un mondo, vale a dire, *extra-fines*, « forestiero », comprendendo in questo termine anche il senso di « abitatore della foresta ».

Come si giunge al lupo ctonio? Dalle sue relazioni con ciò che è localizzato negli inferi secondo la tradizione religiosa del mondo classico. Risultato: se altrove il lupo è ctonio, qui può definire in tal senso Acca Larentia, che dunque (ma quanto ne veniamo a sapere di più sul suo conto?) viene a rivelarsi « divinità » ctonia. Ma a noi vien fatto di chiederci: perchè il lupo è stato *altrove* messo in relazione cogli inferi? Infatti, mi si perdoni l'ingenuità, mi sembra che il lupo in sé non abbia niente che possa far pensare obbiettivamente agli inferi. Al contrario potremmo affermare che semmai sono gli inferi che soggettivamente possono far pensare al lupo, che la realtà degli inferi, a differenza di quella del lupo, è poi davvero una realtà soggettiva, anche se obbiettivata dalla tradizione. E' così che anzitutto s'impone la necessità di definire il lupo nella sua realtà obbiettiva, e in seguito, eventualmente, ci sarà concesso di trasferire le peculiarità del lupo alla concezione classica degli inferi, visto che questo animale era messo in relazione coll'oltretomba. Ma non essendo precisamente questo l'oggetto del nostro lavoro, ci contenteremo di rilevare, insistendo su quanto abbiamo detto sopra, la ferinità del lupo<sup>16</sup>, la sua appartenenza alla « selva »; dal che risulterebbe che nella concezione tradizionale gli inferi erano *anche* qualcosa di ferino e di « selvaggio »; per cui, ancora, quel

<sup>14</sup> I dati in Tabeling, *o. c.*, 65, nn. 1, 2 e 3.

<sup>15</sup> Il Tabeling, *o. c.*, 65 sg., molto acutamente mette in luce questo aspetto particolare del lupo.

<sup>16</sup> Potrebbe essere in ambiente greco-romano-italico il lupo l'unico rappresentante della « ferinità », dopo la scomparsa o la rarefazione di altre fiere. Cfr. A. H. Krappe, in « *Americ. Journ. of Archeology* » XLIV (1942), 490-99, il quale vedrebbe in Acca Larentia « lupa » una versione per i tempi in cui era scomparso o rarefatto l'orso, della « Signora degli animali » rappresentata sotto forma di orsa.

che apparteneva alla « selva » apparteneva *anche* agli inferi; o, meglio, gli inferi potevano essere collocati *anche* nella « selva ». Insomma se ci sentiamo imbarazzati a qualificare una cosa reale, visibile, esperibile (il lupo, la selva), con qualcosa d'irreale, d'invisibile, d'inesperibile (gli inferi), ciò non accade quando volessimo procedere in senso contrario. Per quel che ci riguarda più strettamente, il lupo può qualificare come « ferino » e « selvaggio » tutto quello con cui è messo in relazione, e quindi *anche* gli inferi, ma da ciò non consegue che Acca Larentia che con il lupo viene identificata debba necessariamente apparirci come « divinità » infera. Necessariamente invece risulterà un essere « selvaggio », e i suoi rapporti cogli inferi non saranno più stretti di qualsiasi altro essere, mitologico o meno, che sia stato concepito o apprezzato come selvaggio. Non c'è dunque dato di credere ad una funzione specificamente o genericamente infera di Acca Larentia; nè ciò basta, perché non dobbiamo dimenticare che Acca Larentia non è neppure « selvaggia » in tutto il suo divenire, ma, come abbiamo rilevato sopra, il senso stesso di questo divenire può condensarsi in un « perfezionamento » o passaggio dal « selvaggio » al « civile »; e volendo eventualmente rimanere all'equazione « selvaggio » = « infero », potremmo parlare di un graduale passaggio dall'« infero » al « luminoso », dalla morte alla vita, così che il mito di Acca Larentia assumerebbe anche gli aspetti di un mito di resurrezione. Al che si potrebbe collegare, sul filo della suggestione, il culto della sua tomba, tenendo tuttavia presente che, a quel che ci consta, attorno ad essa non s'è mai concretato in nessuna forma — rito o mito — l'opinabile desiderio o la speranza di una resurrezione (o di una « vita » *post mortem*), mentre ci risulta che la tomba costituiva il preciso termine di un'attività *ante mortem*, quell'attività che si prolungava sino all'ultimo istante in cui, morendo, Acca Larentia lasciava i suoi beni in eredità al popolo romano, dopo di che *cessava di essere e cominciava ad essere stata*. Qui il circolo si chiude impedendoci di spaziare oltre: fini e speranze non sembrano superare la barriera della morte, ma sono tenacemente abbarbicati alla vita.

Più chiara è l'assunzione, secondo il Tabeling, del lupo a rappresentante del « *Draussen* ». Non può non trovarci consenzienti:

il lupo « selvaggio » abita un mondo ai margini della civiltà, e il termine « lupo » può benissimo qualificare i fuorilegge, i banditi, quelli insomma che si trovano « alla macchia ». Preso atto di ciò, dobbiamo anche constatare che questa volta lupi da una parte e fuorilegge dall'altra costituiscono due realtà altrettanto obbiettive, e che quindi il lupo potrebbe avere tanto del fuorilegge quanto il fuorilegge del lupo; in altre parole lupi e fuorilegge potrebbero qualificarsi a vicenda ponendosi su di uno stesso piano di concretezza. Tuttavia è chiaro che non ci è lecito sostituirli a nostro piacimento, una volta espressi in una forma mitica tradizionale, così da vedere negli uni il simbolo degli altri, come fa il Tabeling quando assume i lupi a significare i fuorilegge che sotto Romolo secondo la tradizione a cui egli dà credito, vennero a costituire il primo nucleo della città di Roma<sup>17</sup>: sia gli uni che gli altri invece non *si rappresentano* ma rappresentano quel mondo ai margini della civiltà nel quale si svolge la loro vita; i lupi alludono a qualcosa a cui alludono *anche* i fuorilegge del *mito* di Romolo, ma per restare al nostro mito, dove di fuorilegge non si tratta dobbiamo e possiamo contentarci del lupo e di ciò a cui il lupo allude.

In definitiva, cercando altrove la precisazione del portento costituito dalla lupa-nutrice non si fa che entrare nel vago, ossia il contrario di quanto lo sviluppo e l'estensione dell'indagine sembrerebbero chiedere. E in tal modo può accadere che proprio quando ci accingiamo a distinguere meglio, ignoriamo la più immediata distinzione da farsi: nel nostro caso non si tratta di un lupo maschio ma di una lupa femmina. E una lupa nell'accezione romana, oltre alla ferinità che possiamo postulare per tutti i lupi, stava anche a significare la condizione di una prostituta<sup>18</sup>.

Questa volta accettando l'equazione lupa=prostituta non rischiamo inflazionare il mito in esame perché non ci muoviamo oltre l'orizzonte definito dalle varianti che fanno di Acca Larentia ora una lupa ed ora una prostituta. Siamo non solo autoriz-

<sup>17</sup> o. c., 66 sg.

<sup>18</sup> Non ci interessano le moderne interpretazioni di *lupa* da *etr. lupu* di cui gli antichi non avevano nessuna coscienza.

zati, ma anche costretti a muovere ogni interpretazione da questa intermutabilità dei termini lupa e prostituta perchè proprio dal significato ambiguo della parola latina *lupa*, muovono le varianti del mito di Acca Larentia. E questo non siamo noi ad affermarlo ma implicitamente è contenuto in tutte le interpretazioni antiche e moderne del mito e della figura di Acca Larentia. Infatti del significato ambivalente del termine *lupa* si son serviti quanti, con razionalismo più o meno ingenuo, han voluto togliere il « portentoso » dalla leggenda della lupa nutrice, affermando che in realtà il miracoloso allattamento dei gemelli non era dovuto ad altri che ad una prostituta, Acca Larentia, soprannominata Lupa per i suoi cattivi costumi<sup>19</sup>; oggi, da tutt'altro punto di vista ci si serve della possibilità di scambio tra i due significati per il processo opposto: ossia si stabilisce come originaria un'Acca Larentia lupa (o « dea dei lupi ») e come secondaria la versione che ne avrebbe fatto una prostituta equivocando sul nome<sup>20</sup>. In un senso o nell'altro tutti han preso in considerazione il doppio significato della parola *lupa*, ma senza motivarlo in termini di religione, così che si è giunti a congetturare la sacralizzazione di un motivo profano o la profanazione di un motivo sacro, escludendo dalla concezione « originaria » uno dei due elementi dell'equivoco: naturalmente il più scomodo.

Noi invece, superando la questione dell'antiorità di una versione sull'altra, siamo portati a prendere atto della possibilità di equivocare sul nome *lupa* non in sede di revisione o modificazione del mito, ma nella sua stessa primaria enunciazione, alla cui completezza era necessario che la lupa protagonista potesse essere considerata vuoi come animale e vuoi come prostituta. E da questa spregiudicata constatazione potremmo anche muovere alla precisazione a cui tendevamo, osservando gradualmente che: se il lupo rappresenta la selva, il mondo ai margini della civiltà, dal lupo è qualificata selvaggia anche la prostituta; la prostituta nell'accezione del mito non è dunque immorale, ma più precisamente amorale, ossia relegata ai margini del mondo civile o morale; nel

<sup>19</sup> Per tutti, Liv. 1, 4.

<sup>20</sup> Tabelaing, o. c., 48.

suo « perfezionamento » Acca Larentia lascia la « selva » e fa il suo ingresso nel mondo civile diventando moglie del rispettabile Tarutius; la *civitas* le concede la rispettabilità, e come contropartita ella elargisce alla *civitas* le ricchezze dovute al « civile » matrimonio. Nel caso di Acca Larentia, dunque, i poli opposti « selva » e « città » si puntualizzano e si precisano nella opposizione costituita dalla prostituzione e dal matrimonio. Ma non vi si esauriscono tuttavia: la versione che racconta di Acca Larentia dei tempi di Anco Marzio è tutta, o quasi, racchiusa tra i due termini della prostituzione e del matrimonio, oltre il quale ultimo termine, però, anche se in coincidenza perfetta con la scomparsa della protagonista, avviene l'arricchimento del popolo romano mediante l'eredità; è questo aspetto pubblico della vicenda di Acca Larentia — né dobbiamo dimenticare che pubblico era il culto che si tributava alla sua tomba — che ci costringe a risalire dalla opposizione prostituzione-matrimonio a quella più ampia costituita dai termini selva e città, ossia ai tempi in cui la città va definendosi nella selva, ai tempi stessi di Romolo, ai tempi della fondazione della città. Di qui l'« altra » Acca Larentia, che da moglie di pastore e donna di facili costumi si fa moglie di un agricoltore e rispettabile matrona (nonché madre del sodalizio arvale!), o da lupa selvaggia si fa nutrice di Romolo, anche così rendendosi benemerita presso la città per averne nutrito il fondatore.

*Scortum Herculis.* — L'Acca Larentia dei tempi di Anco Marzio trova il suo necessario complemento nell'Acca Larentia — donna o lupa — dei tempi di Romolo; ma è anche chiaro che i tratti più precisi, e quindi più decisivi, di questa figura mitica vanno cercati proprio nello « *scortum Herculis* » della versione più elaborata del mito. E' vero che una maggiore elaborazione può far pensare ad una rielaborazione e dunque ad un allontanamento dalla concezione originaria; prima che a ciò, tuttavia, crediamo che si debba pensare, anche nel caso di un'eventuale rielaborazione, al fatto che proprio questa versione del mito ha accentratato un maggior numero di cure (che si sarebbero risolte in un maggior numero di dettagli) imponendosi all'attenzione assai

più delle altre due versioni. E se gli antichi, così facendo, implicitamente la consideravano più importante, è necessario che anche noi la si tenga nello stesso conto; e poi per noi più importante deve voler dire soltanto più significativo, così che non possiamo esitare ad attribuire maggiore importanza a quella versione che più si diffonde, con la certezza metodica che dove sono più parole sono anche più spiegazioni, o possibilità di spiegazioni. Ma a parte tutto questo, vi è una più chiara importanza che contraddistingue la storia dello *scortum Herculis*: la versione dell'Acca Larentia romulea — donna o lupa che fosse — è solamente un episodio del mito di Romolo, mentre la versione dell'Acca Larentia dei tempi di Anco Marzio è assolutamente indipendente e si conclude nei suoi stessi termini. E tale è il motivo essenziale che ci induce a dare a quest'ultima Acca Larentia il maggior rilievo possibile, sempre tenendo conto delle inevitabili distorsioni e forzature necessarie per mettere a fuoco l'argomento, e sempre pronti quindi a ristabilire l'equilibrio, riferendo ogni eventuale scoperta *anche* all'Acca Larentia romulea, inquadrandola come si conviene nel più vasto mito di Romolo e contribuendo in qualche modo a qualificarlo con l'aggiunta di nuovi attributi.

In questa versione Acca Larentia è inequivocabilmente sostituita; insieme alla ferinità ha perso il « portentoso » più appariscente ma le resta il « miracolo » delle nozze; né ha perduto ogni contatto col « divino »: la *lupa Martis* è diventata *scortum Herculis*. Vuol dire ciò che da teriomorfa è stata trasformata in antropomorfa? Non vogliamo riaprire la questione dell'antieriorità di una versione sull'altra, cosa che una domanda di tal genere implicherebbe; osserviamo soltanto che Acca Larentia non si limita a prendere spoglie umane per poi comportarsi come un essere sovrumano: potremmo parlare di una sua « antropomorfizzazione » solamente se dopo essere stata trasformata in donna avesse continuato come lupa ad agire nella foresta, o come eventuale divinità ctonia a vivere un suo mito d'oltretomba. Invece — ed è qui che dobbiamo porre tutta l'attenzione — la figura di Acca Larentia non può essere circoscritta nella facoltà di essere rappresentata in forme umane (= di donna), ma dobbiamo ri-

conoscerle la facoltà di assurgere essa stessa a rappresentazione paradigmatica di una condizione umana (= della donna). E la sua felice avventura matrimoniale è senza dubbio il nucleo di questa rappresentazione che si snoda in tre tempi: prostituta, moglie, e benefattrice (non ha figli da Tarutius, ma soltanto la ricchezza che le permette di beneficiare il popolo romano). La fase prematrimoniale non prende in considerazione la figura di fanciulla vergine che nel divenire di ogni donna precede la figura della sposa, come la fase postmatrimoniale non prende in considerazione la figura di madre che conseguè logicamente (= normalmente) al matrimonio e sembra giustificarlo esaurientemente. Dal che si può ricavare che Acca Larentia rappresenta la donna, ma non in senso assoluto, bensì soltanto nella relazione in cui viene (o veniva) a trovarsi una donna con l'istituzione matrimoniale; insomma non si tratta del « destino » della donna, ma della « condizione » della donna nell'esplicamento della sua attività sessuale: o extra-coniugale o coniugale, o dentro o fuori il matrimonio.

Il divenire di Acca Larentia — il suo perfezionamento — ha ragione d'essere soltanto nella finzione mitica, in cui due diverse condizioni vengono più chiaramente differenziate e qualificate attribuendole ad una medesima persona in due momenti diversi; la qualificazione già appare nell'aver posto come anteriore la condizione di prostituta e posteriore quella di moglie, se anteriorità o posteriorità stanno qui a significare, come ci è sembrato, due momenti di un « progresso »; ché il racconto progredisce dal male al bene, dalla povertà alla ricchezza, dalla inettitudine nei confronti della *civitas* alla pubblica gratitudine guadagnata col fare la *civitas* erede di grandi ricchezze. Ed è anche un chiaro elemento qualificatore il fatto che sia stato un dio — Hercules — ad operare il cambiamento; e nei riguardi di questo dio Acca Larentia si comporta docilmente, in piena ubbidienza e fiducia, e dalla sua stessa *pietas* in fin dei conti ottiene la trasformazione, in quanto il « miracolo » delle sue nozze comporta sino all'ultimo momento l'esecuzione precisa delle istruzioni del dio.

Ecco dunque Acca Larentia, la pietosa mortale, di fronte al

matrimonio chiaramente apprezzato come un mezzo di vita (diventa ricca) e come un dovere religioso (un dio lo vuole) e civile (le dà modo di beneficiare la città). Siamo ben lontani, come si vede, non dico da un'Acca Larentia elevata al rango di Magna Mater, ma anche da quella Mater Larum che la costruzione del Tabeling ci ha fatto intravedere. E', oseremmo dire, più di ogni altro vicino al vero proprio quello studioso, il Mingazzini, che ha dichiarato Acca Larentia una mortale *realmente vissuta*. Ne ha compreso, almeno, la « specie », tanto da avere buon giuoco nelle sue critiche perché con le varie ipotesi che egli puntualmente ridicolizza<sup>21</sup> si è senza nessuna utilità allargato l'orizzonte d'indagine, nel quale sono irrimediabilmente scomparsi i fatti in esame, diluiti, anziché raccolti, in una generica vasta ed erudita comparazione; con il che i fatti stessi sono stati senza dubbio valorizzati in senso religioso, ma non per questo resi più accessibili; anzi, ogni conclusione che ne è derivata ci è quasi sembrata, più che una logica conseguenza di fatti, una bellissima ricostruzione (o costruzione?) di un'altra religione, forse più organica, più grandiosa, ma certamente diversa da quella eventualmente *meno organica e meno grandiosa* (!) che ci ha tramandato il mito di Acca Larentia. Senza contare poi che questa « grandiosità » bene organata dovrebbe essere riferita ad un momento lontano, straordinariamente evoluto, da cui lentamente, per una sorta di involuzione, si sarebbe giunti alla povertà testimoniata dalle fonti<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Mingazzini, in « Athenaeum » 1947, 140-165, svolgendo la singolare tesi della storicità di A. L. riscatta e in un certo senso giustifica le sue assurde conclusioni di evemerista in ritardo, con la lucida e chiara critica di certe esercitazioni erudite (v. specialmente alle pagg. 156-57).

<sup>22</sup> In linea teorica anche questo sarebbe ammissibile: si tratterebbe dello svuotamento del religioso a vantaggio del profano; ma potrebbero sussistere forme vuote di contenuto? o, se rimangono, come è giustificabile la loro sopravvivenza? quale ne è l'« attualità »? (Non dimentichiamo che contemporaneamente si sacrificava per mezzo del sacerdozio di stato ogni anno sulla tomba di Acca Larentia). In ultima analisi, la nostra discussione verte su *ciò che è sopravvissuto* se di « sopravvivenza » si tratta: e dunque su fatti, mentre il non documentato momento anteriore alle « sopravvivenze » può avere soltanto valore ipotetico.

Più cautamente, volendo anche noi, d'altra parte, contribuire alla valorizzazione in senso religioso dei fatti in esame, proporremo di prendere le mosse da quei presupposti « religiosi » che indubbiamente anche nella storia « profana » di Acca Larentia compaiono chiari ed espliciti: alludiamo al dio Hercules e al suo edituo, dalla cui scommessa sembra originarsi tutta l'avventura della nostra eroina.

*Sfida al dio.* — Si dà il fatto che proprio questa parte « strettamente religiosa » della storia di Acca Larentia, ossia la scommessa tra Hercules e il suo edituo, appaia al primo sguardo tutt'altro che calata nella sacralità. E' certo che nei vari tentativi esegetici non è stata mai tenuta nel debito conto, come d'altronde parrebbe convenirsi a questa strana situazione adattissima com'è a fornire lo spunto per un'allegria storia boccacesca, o, volendo rimanere agli antichi, per una farsa atellana<sup>23</sup>. Ma qui si tratta di un mito e la storia per buffa o assurda che sembri non può essere anche insignificante. Anche se non si trattasse di un mito, o se fosse il risultato dello « scadimento » e della « profanizzazione » di un mito, il fatto sta che la scommessa tra l'edituo e il suo dio è proprio il motivo da cui prende le mosse tutto il resto, e quindi non può mai risultare irrilevante nei confronti dell'intero racconto. A maggior ragione, dunque, questa sua importanza deve essere rilevata da noi che ci accostiamo alla vicenda di Acca Larentia come ad un mito, e che abbiamo sin da principio dichiarato tutta la nostra fiducia nelle facoltà espressive del mito: e ciò giustifichi la serietà e l'impegno con cui considereremo la cosa. Ancora una volta saremo costretti a sopravvalutare fatti e situazioni al solo scopo di metterli a fuoco: ma ancora una volta ci renderemo conto di questa sopravvalutazione metodica, così che i risultati non restino validi di per sé bensì soltanto inquadrati nella formulazione completa del mito. Il nostro procedimento non vuole essere gratuitamente inflazionistico: non

<sup>23</sup> T. Zielinski, *Questiones comicae*, Petropoli 1887, 113 sgg., avanza appunto l'ipotesi che quest'allegria storia costituisse la trama di un'atellana.

tenteremo qui di *vederci* di più di quanto ci vedessero gli antichi, vorremmo al massimo *vederci* quanto ci vedevano gli antichi.

Per prima cosa, fermi restando entro i limiti della visione antica, senza introdurre alcun elemento di giudizio riferibile alla sensibilità moderna, crediamo di poter affermare che la sfida lanciata ad Hercules va considerata come azione ampiamente sacrilega. Almeno per due motivi: a) l'edituo pone il dio sul suo stesso piano rompendo il consueto rapporto tra la divinità e l'uomo addetto al servizio della divinità, il che potrebbe anche esulare dalla responsabilità personale dell'edituo per investire la città tutta ponendola nelle condizioni conseguenti alla rottura di un ordine prestabilito (= di un culto organizzato nei suoi minimi particolari); b) il giuoco d'azzardo, ossia proprio il giuoco di dadi, è di per sé un'azione « immorale » e quindi, senza peraltro voler qui definire i rapporti tra morale e religione nella vita romana, siamo costretti a rilevare come un dio venga coinvolto in un'attività riprovevole, fatto tutt'altro che trascurabile se si tien conto dell'indubbio valore (non dirò funzione) paradigmatico non solo di un mito, ma di una qualsiasi tradizione presso una determinata comunità.

Qualche precisazione s'impone per quel che concerne l'« immoralità » del giuoco d'azzardo; innanzi tutto neppure ai nostri giorni sono obbiettivamente chiare le disposizioni legislative al riguardo<sup>24</sup>, tanto che saremmo portati a credere che la loro presenza sia attribuibile, più che a specifiche esigenze attuali, a quella generica concezione del diritto che indubbiamente muove, e nella teoria e nella prassi, dalla creazione giuridica romana. Sia lungi da noi tuttavia la tentazione di considerarle soltanto ingiustificabili sopravvivenze del diritto antico: all'illegalità del giuoco d'azzardo si affianca il giudizio d'immoralità che certamente sussiste al di là della portata delle leggi, anzi comprendendo in un certo senso le leggi stesse, e quindi giustificandole. Ma è proprio il giudizio d'immoralità che non è facile giustificare, se non con-

<sup>24</sup> Infatti in luogo di una vera repressione, come per qualcosa che pregiudica la pubblica sicurezza, come per un vero e proprio delitto, si tratta di una regolamentazione, che non sempre significa limitazione.

siderandolo come una più o meno cosciente difesa della società da un atteggiamento fatalistico, e perciò sterile, improduttivo, e forse disgregatore. E se la legislazione presente ci lega alla legislazione antica<sup>25</sup> dovremmo senza eccessivi scrupoli riferire il presente giudizio etico al giudizio etico antico<sup>26</sup>, senza ammettere soluzione di continuità, così che ci sia dato di ritenere che anche per quei tempi era l'« antisocialità » del giuoco d'azzardo che ne determinava la pubblica riprovazione.

Questa riprovazione tuttavia taceva in una particolare circostanza: durante la festa della Saturnalia. Allora anche le leggi permettevano il giuoco d'azzardo, e quindi, a maggior ragione, lo permetteva, anzi lo imponeva quasi, la morale pubblica. Assumeva, potremmo dire l'aspetto di un rito, almeno nei limiti in cui c'è concesso di dire che « ritualmente » durante i Saturnali si giocava d'azzardo. Ora se per attività antisociale intendiamo un'attività rivolta a rompere i rapporti esistenti in seno ad una società, ossia l'ordine costituito, e se durante i Saturnali, come pare<sup>27</sup>, ogni manifestazione mirava « ritualmente » a rompere l'ordine costituito, abbiamo la prova dell'antisocialità che va sottintesa alla riprovazione del giuoco d'azzardo, nonchè i limiti (= rottura dell'ordine) in cui questa antisocialità va soprattutto interpretata.

<sup>25</sup> Le testimonianze iniziano con Plauto, *Mil.* 2, 2, 9 (164), che ci parla di una *lex talaria* o *alearia* e vanno sino al Digesto, 11, 5, 1, etc.

<sup>26</sup> Il giudizio morale a cui si ispirava il legislatore antico appare chiaro dalla distinzione che si faceva non basandosi sull'ammontare della posta in giuoco, ma sul modo con cui la posta veniva giocata: legittimo se in una competizione agonistica, illegittimo se in una gittata di dadi (*Dig.* 11, 5, 2); che non si trattò del pericolo di una rovina finanziaria a far temere il giuoco appare anche in una citazione di Catone: *alea prohibetur propter periurium et lites sponsionesque noxias, ex quibus invidiae procreantur teste Catone prohibente filium « aleam fuge »* (Schol. in *Hor. carm.* 3, 24, 59 λφψ); gli effetti che si temevano nel giuoco erano dunque rovinosi in un senso piuttosto lato e vago, e non esattamente conseguenti alla causa: peccati contro la *fides* parrebbero, peccati contro la possibilità di fiduciosa convivenza tra gli uomini.

<sup>27</sup> Cfr. A. Brelich, *o. c.*, 76 sg.

Ritornando alle due ragioni che ci hanno permesso di definire sacrilega l'azione dell'edituo del nostro mito, ci accorgiamo che entrambe sono ridicibili ad una: la rottura dell'ordine, intuibile nella sua posizione di sfidante il dio, e ricavabile dal giuoco di dadi in cui la sfida si realizza.

Preferiremmo limitarci alla constatazione di questo negativo apprezzamento del giuoco d'azzardo da parte degli antichi, senza dover ricercarne il motivo. Tutt'al più fermi restando all'esemplificazione fornita dal nostro mito, osserviamo che a quella fase della rottura d'ordine a cui si giungeva durante le Saturnalia quando i padroni servivano la cena ai propri servi<sup>28</sup>, l'edituo, il servo del dio<sup>29</sup>, sarebbe giunto solo se avesse vinto la gittata dei dadi. Quindi l'effetto del giuoco, senza la supremazia del dio, sarebbe stato decisamente negativo (avrebbe determinato il disordine) per la comunità, anche se indubbiamente positivo per l'individuo, l'edituo, che dal rovesciamento dell'ordine avrebbe sortito un suo vantaggio particolare. Ma l'intervento del dio, ossia la sua potenza attiva, scongiura questo pericolo alla comunità, e sacrificando l'individuo ne riconferma il ruolo precedentemente sostenuto, e con ciò stesso riconferma l'ordine precedente nel quale la comunità era organizzata. Si potrebbe, e forse si dovrebbe, continuare a proporre (o ad esporre) a questo modo le varie eventualità conseguenti alla partita tra il dio e l'edituo, per valorizzare metodicamente, a costo di staccarci da una realtà temperata da altri valori, la partita stessa. Ma basterà avere accennato a tali motivi perchè sia giustificata la diffusione che abbiamo dedicato a questo particolare momento del mito.

*La posta in giuoco.* — Un'altra situazione determinata dalla sfida al dio vorrei che non passasse inosservata: il giuoco si risolve nello scontro tra due personalità di potenziale così diverso (il dio e l'uomo, *quel dio e quell'uomo*, colui che *ha sempre*

<sup>28</sup> Auson. *de fer.* 15.

<sup>29</sup> « Servo » in senso proprio e non figurato: per la condizione servile degli editui cfr. De Ruggero, *Diz. Ep.* I, 272 sgg., dove son raccolte le testimonianze che designano schiavi pubblici degli editui.

vinto e colui che la condizione servile designa decisamente come *sconfitto*) che dovremmo attendere quasi con raccapriccio il fulminante passaggio di energia dal dio all'uomo, sempre che ci si renda conto al modo degli antichi della incalcolabile differenza di statura dei due competitori. Ma l'uomo ha preso le sue precauzioni: nella posta in palio vi sono i limiti della vittoria divina. E qui fa d'uopo concentrare la nostra attenzione sulla posta stessa che deve senza dubbio avere avuto un significato di portata ben vasta, ma al tempo stesso precisa, se: giustifica il « sacrilegio » dell'edituo; gli permette di « controllare » la manifestazione del dio; trova quel gradimento divino che rende accettabile l'effimera condizione di parità dei due contendenti, per l'innanzi imposta con decisione unilaterale dal « sacrilegio » edituo<sup>30</sup>.

Cominciamo a riconoscere alla posta un'importanza che trascende quel particolare momento della narrazione in cui viene « ingenuamente » fissata dall'edituo: anche se questi non può ovviamente conoscere la portata del suo atto, e anzi pone la posta come limite umano al suo rapporto col divino, tuttavia le sue intenzioni, quali che siano state, vengono superate dalla divinità che, con l'accoglimento della cena e della donna, va oltre il tempo e lo spazio di quella occasione per arricchire la donna stessa e, dopo la sua morte, il popolo romano che dalla donna eredita la ricchezza. Ma oltre a ciò, non possiamo neppure riconoscere l'importanza « umana » (ossia relativa all'edituo) della posta in palio. Il fatto che la posta fornisca i limiti al pericoloso intervento divino non sottintende un suo eventuale deprezzamento; non ci deve sfuggire che si tratta di due fondamentali ed elementari agenti motori nel comportamento della società umana: il cibo e la donna. Ora l'« ingenuità » (ossia il limite

<sup>30</sup> Notiamo per inciso come l'importanza della posta che per noi è ovviamente valida sul solo piano religioso, non verrebbe a diminuire neppure se riducessimo il mito a mera produzione poetica priva di ogni sacralità; infatti anche in tal caso sarebbe proprio la posta che svuoterebbe di drammaticità lo scontro: si pensi al diverso tono che acquisterebbe l'eventuale racconto profano se, tutto restando uguale, la posta fosse diversa: per esempio la vita dello sfidante.

umano) dell'edituo può essere consistita nel credere che la cosa per lui più importante, l'optimum per un uomo, fosse anche l'optimum per un dio, ma non certamente nel non riconoscere alla posta tutto il suo valore immediato.

Cibo e donna sono indubbiamente al centro di un mondo che accusa in un'infinità di simboli la loro presenza e li accomuna, li confonde, li identifica, in quella che sembra essere una fondamentale ricerca di benessere, piacere o felicità che divenga nelle diverse gradazioni. Dalla osservazione di tali simboli non sarebbe difficile trarre l'esemplificazione per i tanti significati di cui il cibo e la donna sono di volta in volta portatori, o, se si vuol procedere all'inverso, dalla periferia al centro, per i tanti segni che di volta in volta riconducono al cibo e alla donna; ma non è naturalmente il caso di insistere: cibo e donna nella loro più cruda, vorremmo dire primordiale, importanza sono scelti dall'edituo, e la scelta deve essere considerata con tutta la serietà che le compete, e non indurci a rilevarne la « volgarità » che, come ho detto, parrebbe dare il tono di farsa a tutta la vicenda. Tanto più che infine la posta sarà accettata anche dal dio. Nè ciò deve farci meraviglia: Hercules era senza dubbio il dio più adatto ad apprezzarla, essendoci ben noto per le sue qualità di grande divoratore di cibo e di grande « amatore »<sup>31</sup>. E con ciò siamo all'importanza della posta relativamente al dio (ossia alla concezione che di quel dio si doveva avere): la scelta della posta ha dunque un senso anche per la qualificazione della divinità, alla quale, effettuato il giuoco, donna e cibo dovranno essere offerti. E' l'offerta stessa che ha un senso come un senso dovrebbe avere (e aveva) una qualsiasi offerta ad una qualsiasi divinità, un senso precisabile nell'essenza stessa dell'oggetto offerto. Quando volessimo specificarlo, questo senso, nell'offerta che stiamo esaminando, dovremmo constatare che si tratta di devolvere ad Hercules un *pasto*, mentre ad altre divinità poteva dover essere offerto un *particolare cibo*. E questo significa che ad Hercules premeva « mangiare » e non un particolare cibo, come premeva

<sup>31</sup> E qui la donna è considerata soltanto nella sua funzione d'oggetto di un *lusus amatorius*: non dimentichiamo la sua condizione di prostituta.

« amare » e non una particolare donna (il nome di Acca Larentia non è precisato nei termini della scommessa; nè il nome nè la personalità: bastava che fosse una bella donna).

L'uomo fa così il dio partecipe delle sue stesse voglie, ed ecco che in questa sublimazione degli istinti più elementari<sup>32</sup> si produce la regola, l'ordine, nel quale donna e cibo sono istituzionalmente assicurati col matrimonio e col « patrimonio »: il matrimonio e il « patrimonio » di Acca Larentia; e il matrimonio, fatto privato, si risolve in un pubblico arricchimento col lascito del « patrimonio » al popolo romano<sup>33</sup>.

*La legge del giuoco.* — L'ultimo atto del giuoco consiste nel pagamento della posta da parte dell'edituo; proseguendo sistematicamente nella nostra messa a punto delle varie componenti del mito, ci concentreremo anche su questo momento, isolandolo, ossia considerandolo nella sua sola e specifica validità. Con ciò facciamo coscientemente un'astrazione metodica che ci concediamo muovendo da queste considerazioni: non c'è più l'incertezza del giuoco, in quanto il giuoco è stato; in luogo dell'incertezza (e del vuoto che caratterizza il momento in cui l'edituo inventa

<sup>32</sup> Di questo si tratta e non di un abbassamento della divinità al livello umano. O se no si dovrebbe ammettere la effettiva esistenza di un perfetto dio Hercules « purissimo spirito » (o della sua originaria concezione evoluta a tal punto) avvilito poi da una società imbarbaritasi e incapace di tenerlo nel conto originario!

<sup>33</sup> Non si pone qui la questione giuridica sulla capacità di una donna di trasmettere il « *patrimonium* », come fa lo Scialoia, *Il testamento di Acca Larentia*, « Rend. Acc. Linc. » XIV (1905) pagg. 141-160; il patrimonio è chiaramente legato al *pater familias*, ma, come abbiamo già osservato, A. L. diverrà moglie ma non mai madre (del sodalizio arvale è, ma non diviene madre). Tarutius scomparirà tacitamente così come è comparso senza lasciare figli: è il suo patrimonio che eventualmente passa allo stato romano nei termini della legge per l'incapacità di testare di A.L., ma nella logica del mito perchè A. L. è l'unica e vera protagonista dell'avventura matrimoniale che finisce con l'arricchire il popolo romano. Il mito deve sintetizzare nella sua protagonista il raggiungimento e la diffusione del benessere che nell'ordinamento civile è dato dall'istituzione matrimoniale e dal possesso patrimoniale ereditario.

il giuoco<sup>34</sup>) c'è sicurezza (e azione precisata nei suoi termini dal pagamento della posta, con il che l'edituo è costretto a superare lo stato iniziale d'inerzia); la stessa incertezza di prima appare ora, giunto il *redde rationem*, completamente falsa, fenomenica diremmo, in quanto il dio — e quel dio! — non avrebbe mai potuto perdere<sup>34bis</sup>, come adesso l'edituo non può esimersi dal pagare, oltre che per la ferrea legge del giuoco, anche e soprattutto per la sua posizione di subordinato al dio; la posta stessa non è più una posta qualsiasi, come poteva essere al momento di stabilire i termini della scommessa, ma quella particolare posta, immutabile, in quanto scelta dall'uomo e accettata dal dio. Insomma tutto è ormai precisato fin nei minimi particolari: il pagamento della posta acquista tutta l'apparenza di un rito, che l'edituo, legato alla legge del giuoco, compie offrendo al dio una cena e una donna. E l'offerta stessa, lo abbiamo visto sopra, ha un valore anche per caratterizzare il dio a cui è destinata. Potremmo anche aggiungere che se il momento del giuoco ha rappresentato la sospensione dell'ordine costituito, il pagamento della scommessa viene a ristabilire l'ordine, nel quale lo edituo appare vincolato al compito di procurare al dio cibo e donne, quasi come un suo ufficio specifico nel tempio di Hercules. In ultima analisi, l'astrazione finale a cui si giunge è quella che nel tempio di Hercules si sarebbero potute offrire ritualmente una cena e una prostituta (sacra?).

Quando, tornando alla realtà della documentazione, troviamo che questa ipotesi non trova riscontro presso i Romani, non

<sup>34</sup> Notare l'insistenza delle varie versioni nel mettere in rilievo la « vacuità » del momento in cui l'edituo propone il giuoco; Macrobio lo definisce *otiantem* (*Sat.* 1, 10, 12), S. Agostino *otiosus atque feriatius* (*civ. dei* 6, 7, 2), Plutarco lo fa agire *ὑπὸ σχολῆς* (*Romul.* 5) o *ἀπολαύων σχολῆς* (*q. Rom.* 35).

<sup>34 bis</sup> Anzi dal nuovo punto di vista possiamo affermare che la sfida solo apparentemente è sacrilega, ma in realtà è necessaria per far manifestare l'« Hercules invictus »; come l'abbassamento di H. al rango servile (addirittura la sua fusione nell'edituo che con una mano giuoca per sé e con l'altra per il dio) è necessario per precisare l'ultima distinzione tra divinità e umanità (cfr. anche la condizione servile di H. nel mito greco).

dobbiamo rigettare del tutto la nostra astrazione, ma solamente ridimensionarla riportandola nei limiti del mito: cibo e donna, ci fosse o meno un rito che se ne occupasse, erano dovuti ad Hercules, erano la *pars Herculea*. Potremmo anche chiedere al mito: quali cibi? quali donne? E dal mito risulterebbe, come abbiamo detto, che per quel che concerne il cibo non c'è nessuna distinzione, la qual cosa mentre dal punto di vista imposto dal paragrafo precedente significava che qualsiasi cibo sarebbe andato bene purché il dio avesse « mangiato », ora sotto un nuovo punto di vista sta a significare che tutti i cibi erano dovuti ad Hercules: *Herculi omnia esculenta, poculenta*<sup>35</sup>; e per quel che concerne le donne parrebbe trattarsi di prostitute, ossia come abbiamo rilevato sopra, di oggetti del *lusus amatorius*, ma visto che la condizione di prostituta è nel mito stesso precisabile come stato pre-matrimoniale, dovremmo dire che le donne dovute ad Hercules erano quelle che stavano per sposarsi. E questa « sapienza » fondamentale del mito crediamo di poterla riscontrare nel noto rito di offerta delle decime al dio, ovvero della percentuale a lui devoluta su ogni produzione e acquisizione di cibo, o, in senso lato, di ricchezza<sup>36</sup>; nonché, per quel che riguarda le donne, nella parte che ad Hercules sembrerebbe essere stata richiesta in occasione di nozze<sup>37</sup>.

Ma, sia ben chiaro, non si vuol qui precisare l'essenza dello Hercules romano; non potrà mai essere il mito di Acca Larentia a rivelarcela; questi particolari tratti che stiamo cercando di mettere in rilievo sono validi solo quando il campo d'azione di Hercules interferisce col campo d'azione di Acca Larentia, ma né Hercules vive in funzione di Acca Larentia né Acca Larentia in funzione di Hercules. Così, per esempio, se Hercules garan-

<sup>35</sup> Fest. 332 L, s.v. *polluctum*.

<sup>36</sup> Cfr. il materiale raccolto dal Bayet, *Origines de l'Hercule romain*, Paris 1926, *passim*.

<sup>37</sup> Su Hercules « protettore » dei matrimoni cfr. Bayet, *o. c.*, pagg. 379 segg. Certo si è che, nonostante l'opinione del Bayet e prima di lui del Wissowa, andrebbe riesaminata la funzione « coniugale » di H. come era stata intravista dal Reifferscheid, *De Hercule et Junone diis Italorum coniugalibus*, in « Ann. dell'Inst. di Corr. Arch. » 39 (1867), 352 sgg.

tisce i giuramenti e i patti, distribuisce ricchezza, dà responsi oracolari, etc.<sup>38</sup>, e, d'altro canto Acca Larentia ci è parsa rappresentare la condizione della donna in relazione all'istituto matrimoniale, ecco che dall'incontro delle due figure abbiamo un Hercules che « garantisce » il matrimonio, « dispensa ricchezza » mediante il matrimonio, e « predice » il matrimonio, nonché una Acca Larentia che dovrebbe considerare il matrimonio come « giuramento » o patto », come « acquisto di ricchezza », come una « mèta futura ».

*La figura di Acca Larentia.* — Non vi son dubbi sul fatto che Acca Larentia sia una figura genuinamente mitica, e non già un prodotto teologico (né tampoco poetico). Non sta a « significare » una realtà statica, ma una realtà in movimento, e come tale non può neppure esaurirsi nella facoltà di rappresentare la funzione sessuale della donna in relazione all'istituto matrimoniale, specie se questo concetto nucleare dovesse risolversi nella sola posizione di *extra* o *intra legem*, senza che sia tenuto nel

<sup>38</sup> Rimandiamo ancora al Bayet, o. c., presso cui tutto il materiale relativo è stato accuratamente raccolto e compiutamente studiato. Vorremmo aggiungere qualcosa per quel che concerne la funzione oracolare di H. Se, facendo astrazione dal mito, abbiamo rilevato l'aspetto « rituale » del pagamento della posta, ci sia qui dato di rilevare, procedendo allo stesso modo, altre analoghe « figure » suggerite dalla gittata dei dadi, e dalla manifestazione del dio ad Acca Larentia. La gittata dei dadi (l'editio giuoca per sè e per il dio: in lui agisce anche il dio: è *invaso* dal dio: è in condizione di « profetare »), come figura rituale, ha l'apparenza di una consultazione mediante *sortes* (cfr. G. Becatti, *Il culto di Ercole ad Ostia*, etc., « Bull. Comm. Archeol. » LXVII (1939), pagg. 46 sgg.: ivi si può rinvenire la documentazione e la letteratura sulle *sortes Herculis*): in fondo sia i dadi che le *sortes* determinano un futuro; nè con ciò scomparirebbe quel giudizio negativo che i Romani avevano nei confronti del giuoco, perchè lo stesso atteggiamento pare che lo avessero verso la consultazione oracolare mediante le *sortes* (cfr. A. Brelich, che nel primo saggio delle citate *Tre variazioni*, etc. intitolato « Roma e Preneste » mette chiaramente in luce questo atteggiamento). La figura rituale dell'epifania del dio ad A. L. è indubbiamente quella della consultazione oracolare per incubazione, a cui ci rimanda l'esegesi antica e moderna del modo con cui H. ha avuto commercio con A. L. (il materiale è in Tabeling, o. c., 48 sgg.).

debito conto il « passaggio » dall'uno all'altro stato. Se un rito preciso ci fosse presso i Romani ad esprimere questa stessa realtà, sarebbe senza dubbio un « rito di passaggio », un rito iniziatico; o dovremmo considerare a questo modo lo stesso rito nuziale? <sup>39</sup> Avremmo in tal caso in Acca Larentia il prototipo dell'iniziata, mediante il matrimonio, alla età adulta, alla vita civile, e oseremmo aggiungere fondendo i concetti di iniziazione civica ed escatologica (diversamente espressi in un estremo grado di differenziazione nel vicino mondo greco), alla salvezza *post mortem*. Non si tratta di vita oltretombale, ma del culto sulla tomba che le verrà tributato dal popolo romano (cfr. *supra*, pag. 50). Non tutta morirà, potremmo dire parafrasando Orazio con ogni aderenza al concetto d'immortalità dei Romani, ma gran parte di lei eviterà Libitina.

Iniziata per un lato e iniziatrice per un altro: anche questo vorremmo che la figura di Acca Larentia fosse chiamata a suggerire. Le qualità esteriori, ossia l'aspetto teriomorfo e di abitatrice della selva, ben si addicono ad un essere iniziatore quale ci è noto dall'etnologia, ma limitiamoci a fatti strettamente romani. Romolo e Remo furono i primi *Luperci* rispettivamente a capo dei Quintiliani e dei Fabiani <sup>40</sup>; Luperca era anche il nome che veniva dato alla lupa nutrice dei gemelli <sup>41</sup>; sarebbe dunque eccessivo affermare che è stata la Luperca a fare *luperci* Romolo

<sup>39</sup> « Per le fanciulle — come anche in diverse civiltà primitive — il matrimonio sostituisce i riti del passaggio d'età », osserva A. Brelich trattando i riti di adolescenza dei Greci (Disp. univers. del corso intitolato *Heros*, Univ. di Roma, anno acc. 1955-56, 116). Quanto a noi, per restare non solo nell'ambito della religione romana, ma addirittura del nostro mito, in cui l'iniziazione si svolgerebbe con gli auspici di Hercules, vorremmo ricordare il « nodus Herculeus » che legava il cinto della nuova sposa e che il marito scioglieva la notte di nozze (Paul.-Fest. 63 L. s. v. *cingillum*). Si può obiettare che tante erano le virtù che si attribuivano a questo « nodus » (Plin. *n. h.* 28, 5, 17) che non potevano esaurirsi in questa specie di rito nuziale; d'accordo, ma neanche il *numen* di Hercules si esaurisce nei suoi rapporti con Acca Larentia.

<sup>40</sup> Ov. *fast.* 2, 375 sgg; Prop. 4, 1, 25; pseud. Vict. *Orig. gentis rom.*, 22, 1; Fest. 78 L.

<sup>41</sup> Così Varrone in Arnob. 4, 3. Cfr. Ovid. *fast.* 2, 421.

e Remo allattandoli? Acca Larentia, poi, non più Luperca ma madre degli Arvales, alla morte di uno dei suoi dodici figli adottò Romolo facendolo arvale<sup>42</sup>. Accettando ora un « suggerimento » del Brelich<sup>43</sup>, che cioè Luperci e Sali abbiano costituito due *sodalitates* rappresentanti rispettivamente il primo noviziato e la successiva condizione di iniziato all'età atta alle armi, celebrando *pro populo Romano* quei riti d'adolescenza che *altrimenti* avrebbero potuto essere compiuti dai singoli membri della collettività, giunti all'età prevista; e volendo estendere il suggerimento stesso al sodalizio arvale, i cui segreti riti, tuttavia, più che alle cerimonie di passaggio d'età farebbero pensare alle iniziazioni misteriche dei Greci; avremmo un quadro coerente della funzione iniziatrice di Acca Larentia che *deve* essere prima lupa per fare luperci, e poi donna, moglie di un agricoltore, per fare arvali<sup>44</sup>. Questa è anche Acca Larentia, iniziata come donna, e iniziatrice nei riguardi degli uomini.

<sup>42</sup> Anche il precedente allattamento può essere considerato un'adozione » (cfr. W. Deonna, *Deux études de symbolisme religieux*, Bruxelles 1955, pag. 20): in tal modo Romolo sarebbe stato adottato due volte da Acca Larentia.

<sup>43</sup> *o. c.*, 110, n. 2.

<sup>44</sup> Aggiungiamo una serie di considerazioni di scarso valore di per sé ma forse utili ad allargare la visione d'insieme. Il solo Romolo giunge al grado di arvale: il sodalizio arvale a differenza di quello lupercale e saliare non si distingueva in due gruppi: i due gruppi sarebbero anteriori al momento in cui Romolo si libera del fratello Remo. Il grado iniziatico rappresentato dai Sali è ancora distinto in due gruppi: sono ancora due i gemelli: ma non è la lupa a farli salii: ma non è la sola lupa che provvede alla nutrizione dei due gemelli: anche il picchio dà il suo contributo (Ovid. *fast.* 3, 54, etc.): Picus il « picchio » insieme a Faunus dà a Numa consigli per ristabilire la *pax deorum*, l'assicurazione della quale è alla fine data dalla caduta degli ancili con cui saranno armati i Sali, e da cui i Sali traggono motivo d'essere (Ovid., *fast.* 3, 259-290). Durante le feste saliarie il matrimonio è interdetto (Ovid., *fast.* 3, 293 sgg.): ancora Acca Larentia non è moglie di un agricoltore: ancora non è in grado di fare arvali. Questa successione troverebbe riscontro nel calendario, ove alle Lupercalia di febbraio, succedono in marzo le feste Saliari e in maggio (con l'intervallo del mese di aprile in cui tuttavia aveva un culto A. L.) le celebrazioni degli Arvales.

Era dunque necessario che Acca Larentia « fosse vissuta » anche ai tempi di Romolo oltre che a quelli di Anco Marzio: certo è che se per l'età di Romolo appare ovvia tale necessità, non altrettanto chiaramente si capisce perché debba essere stata collocata pure sotto il regno di Anco Marzio. Né chiaramente si capirà, tuttavia, sinché non si conosca che cosa stesse a rappresentare effettivamente nell'interpretazione dei Romani l'età di Anco Marzio. E' il re che precede l'avvento dei Tarquini, anzi il re sotto il quale arriva in Roma il « ricco straniero etrusco » di nome Tarquinio; anche il Tarutius di Acca Larentia era un « ricco straniero etrusco », come appare nella versione di Macrobio. Ciò può non significare niente (neppure il radicale Tarcomune ai due nomi), ma potrebbe anche significare qualcosa che sfugge a noi soltanto perché insufficientemente informati. Sappiamo invece che una versione del mito (e proprio la più indicativa) voleva che Acca Larentia « fosse vissuta » ai tempi di Anco Marzio, e accettiamo la notizia per stabilire che il tempo mitico di Acca Larentia trovava dei limiti cronologici, per la coscienza religiosa romana, nei regni di Romolo e di Anco Marzio. E con questo ci muoviamo a definire il campo d'azione del mito di Acca Larentia<sup>45</sup>. Una tale definizione sarà utile non tanto di per sé quanto per proporre la figura « mitica » di Acca Larentia risultata dal nostro sforzo esegetico in luogo della

<sup>45</sup> Col nome convenzionale di campo d'azione di un mito o di una figura mitica vorremmo alludere a quel settore della realtà obbiettiva (luoghi geografici, fenomeni atmosferici, condizioni economiche, eventi storici, ecc.) o obbiettivata (= sottratta all'interpretazione soggettiva dei singoli mediante una interpretazione universale, collettiva e tradizionale: istituzioni, culti, divinità, altre figure mitiche, etc.) entro il quale il mito e il suo protagonista hanno la facoltà di esprimere, di manifestare, di « significare » qualcosa. Come si vede, più che di un concetto si tratta di un accorgimento tecnico per distinguere tra una concezione mitica e il suo uso. Per quel che ci riguarda vorremmo poter distinguere empiricamente tra Acca Larentia (cioè il suo motivo e il suo modo d'essere, come ci pare di averli individuati nelle pagine che precedono) e il mondo in cui Acca Larentia si trova ad essere (Roma, i suoi luoghi, la sua storia, le sue istituzioni, i suoi dei, i suoi culti, etc.); quel settore di questo mondo con cui in qualche modo è in relazione Acca Larentia costituisce il suo campo d'azione.

figura « divina » che veniamo a conoscere dalle precedenti interpretazioni, senza tuttavia ignorare (ma neppure discutere) i fatti da cui queste interpretazioni hanno preso le mosse. Con questi fatti, più altri ancora che ci capiterà d'aggiungere, cercheremo di tracciare schematicamente i limiti di questo campo d'azione.

*Il campo d'azione di Acca Larentia.* — Per il settore divino, abbiamo detto dei suoi rapporti con Hercules, ma ad Hercules dovremmo aggregare anche Mars (la lupa, lo abbiamo visto, agiva nell'ambito di Mars) e Faunus (il dio lupo che non poteva non essere messo in relazione con Acca la lupa<sup>46</sup>): ebbene queste tre divinità non hanno soltanto Acca Larentia in comune, se si è talvolta parlato persino di un Hercules-Mars, di un Hercules-Faunus e di un Mars-Faunus (o Mars-Silvanus)<sup>47</sup>; si spieghi dunque convincentemente il senso di tali accostamenti (il che equivarrebbe ad una spiegazione a fondo del motivo e del modo d'essere del politeismo romano!), e poi, ma solo poi, si traggano pure illazioni dai loro rapporti con Acca Larentia<sup>48</sup>. Così per i

<sup>46</sup> cfr. Tabeling, o. c., 47 sgg. e *passim*.

<sup>47</sup> Mi risparmierei le relative citazioni, quando la notorietà dei fatti esposti non mi sembrerà richiederle. Tanto più che l'esposizione non assumerà più carattere di necessità nè sarà oggetto di discussione: si tratterà di un veloce excursus a titolo di esemplificazione e giustificazione del metodo.

<sup>48</sup> Pericoloso sarebbe estendere i *finis* del campo « divino » senza la moderazione di un preciso criterio (v. sopra come abbiamo « moderato » i rapporti tra A. L. ed Hercules), ma semplicemente raccogliendo dati (né sempre fatti!): partiremmo da Romulus-Quirinus (allattato da A. L., ma è anche il flamen Quir. che celebra i sacrifici dedicati ad A.L.) e, attraverso Gaia Taracia (altra « testamentaria » in favore del popolo romano; inoltre dal nome con la stessa radice Tar- di Tarutius, etc.) Flora (altra « prostituta »), la (o le) divinità del culto arvale (ossia dei « figli » di A. L.), le divinità che con A. L. « compongono » la Mater Larum del Tabeling, etc., giungeremmo persino a Juno regina (che con Diana figura nel preceseareo di fianco all'indicazione delle Larentalia) e finalmente allo stesso Juppiter (a cui si sacrificava, secondo Macr., *Sat.* 1, 10, sulla tomba e nel giorno di A. L. Passeremmo in rassegna tutto o quasi il pantheon romano: niente di strano, in quanto A. L. appartiene effettivamente a tutta la religione roma-

Lares a cui Acca Larentia è senza dubbio legata dal suo nome, quale che possa essere l'opinione dei linguisti; ma quanto in realtà sappiamo dei Lares? Ne sappiamo almeno abbastanza per non rischiare di definire Acca Larentia con i Lares e i Lares con Acca Larentia? Ci sarebbe da dubitare, di fronte alle contrastanti opinioni al riguardo. Dovendo, per es., scegliere (senza entrare nel merito ma restando alle vecchie impostazioni del problema) tra i Lares « territoriali » del Wissowa e i Lares « ancestrali » del Samter, noi ci decideremmo per i primi, allontanando così del tutto l'infera Acca Larentia per far luogo alla donatrice di « territorio » ai Romani. Territorio straniero per l'innanzi, e dopo la donazione romano. Anzi, da un punto di vista giuridico (e non storico-religioso) è stato detto che « il testamento di Acca Larentia può solo provare che il popolo fin dai primordi acquistava ciò che gli era stato lasciato dagli stranieri »<sup>49</sup>. Acca Larentia come Mater Larum, se identifichiamo i Lares col territorio, può dunque aver reso legittimo il possesso romano, o meglio la conquista romana. La acquisizione legale (per noi: religiosa) del territorio conquistato alle popolazioni indigene appartiene senza dubbio al momento di fondazione della città: fin qui potrebbe estendersi il campo d'azione di Acca Larentia, che troverebbe in tal caso i suoi *finis* in veri e propri eventi storici<sup>50</sup>. Che, poi, la posizione servile della popolazione conquistata, nonché il concetto romano per cui l'*heres* è il continuatore dei culti (degli antenati: e qui tornano a riproporsi i Lares « ancestrali » prima scartati solo come scomoda eventualità) legati alla *hereditas*, abbiano dato luogo al culto dei Manes serviles a cui il giorno stesso delle Larentalia, accanto alla tomba di Acca Larentia, veniva offerto un pubblico sacrificio? Del re-

na; lo strano sarebbe se si affermasse che A. L. è tutta la religione romana, come in pratica succede quando la sua figura mitica è confusa col suo campo d'azione.

<sup>49</sup> V. Scialoja, *o. c.*, 158.

<sup>50</sup> A. L. e il suo matrimonio possono essere riguardati come condizione indispensabile per la fondazione della nuova città nata dal « connubio » degli invasori con gli invasivi: si ricordi il « ratto delle Sabine » e i conseguenti matrimoni che avrebbero consacrato l'unione romano-sabina.

sto, sappiamo come il Velabro (cioè il luogo stesso in cui erano situati i quattro campi donati da Acca Larentia, e la sua tomba, e la tomba dei Manes serviles) sia stato sede di un cimitero preistorico. E con ciò abbiamo esteso il campo d'azione in senso spaziale: ecco il Velabro attorno al quale sembra gravitare ogni vicenda di Acca Larentia: fu palude (Acca Larentia è per il Piganol<sup>51</sup> una « dea delle paludi ») « prima » e terra bonificata « poi »: « il Tevere arrivava nei periodi d'inondazione sino ai bordi del Lupercale ai piedi della scarpata occidentale del Palatino... prima dell'esecuzione dei lavori di prosciugamento della regione attribuiti a Tarquinio il superbo »<sup>52</sup>. La figura e il mito di Acca Larentia sembrano proiettarsi sul Velabro, sulla palude di « prima » e sulla terra bonificata di « poi », sul Tevere (considerato dalla letteratura « straniero » ed « etrusco », come Tarutius, come Tarquinius<sup>53</sup>) e sembrano fornire l'interpretazione soggettiva alla obbiettiva realtà costituita dall'inondazione e dalla liberazione delle acque. Tempo di inondazioni, di temporali (*Tempestatibus* si legge nel precesareo accanto all'indicazione delle Larentalia), di crisi del sole: il solstizio invernale, cioè, a cui va pure esteso, ora in senso temporale o calendariale, il campo d'azione di Acca Larentia. E la festa di Acca Larentia è immediatamente successiva (con l'intervallo-legame di un giorno) alla festa solstiziale delle Angeronalia, che prendono nome « ab Angerona cui sacrificium fit in Curia Acculeia » (Varr. *l.l.* 6,23) « quod angores ac animorum sollicitudines depellat » (Macr. *Sat.* 1,10) (ma questo stesso giorno prendeva nome anche dalla Dea Dia, del culto arvale, ossia dei « figli » di Acca Larentia); il sacrificio aveva luogo nel sacrario di Volupia, la dea dei piaceri carnali, secondo S. Agostino: non a caso dunque trova luogo in dicembre Acca Larentia il cui mito schiude il « benessere » contro gli *angores* e mediante la *voluptas*<sup>54</sup>. Ma evi-

<sup>51</sup> *Essai sur les origines de Rome*, Paris 1917, 295.

<sup>52</sup> J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris 1953, 53.

<sup>53</sup> Cfr. la solita radice Tar- che formerebbe l'« altro » nome del Tevere: Tar-entum (Serv. *ad Aen.* 8, 63).

<sup>54</sup> E in tal modo dovrebbero essere prese in considerazione le div. che con A. L. si spartiscono il mese di dic.: Ops, Saturnus, Consus.

dentemente Acca Larentia non è Volupia, come non è Angerona (come non è la Dea Dia); e come non è nessuna delle figure con cui si troverà necessariamente in contatto e nel Velabro e nel mese di dicembre; così come il suo mito non è né il mese di dicembre né il Velabro. Sembra quest'ultima un'affermazione superflua ma non lo è se si è giunti persino ad affermare che Acca Larentia diventa meretrice per la vicinanza alla sua tomba del tempio di Volupia, diventa amante di Hercules per la vicinanza del tempio di questo dio, e diventa nutrice dei gemelli per la vicinanza del Lupercale<sup>55</sup>. A tanto può portare l'esasperazione di un metodo; noi, per quel che ci riguarda, abbiamo soltanto cercato di non confondere nella ridda di dati, di notizie, e di ipotesi la complessa, ma entro certi limiti precisabile, figura mitica di Acca Larentia con ciò che abbiamo definito — fissandolo alla meglio in quest'ultima frettolosa esposizione — il campo d'azione del suo mito.

DARIO SABBATUCCI

<sup>55</sup> E. Pais, *Storia di Roma* 3, 1926, 312.

## DI ALCUNI MEZZI DIVINATORI NEL GIUDAISMO

L'arte divinatoria, che presso le popolazioni antiche del Medio Oriente ha assunto tanta importanza e ha raggiunto un grado di esattezza quasi scientifica, ha avuto in Israele una storia *sui generis*. Tale diverso destino è dovuto al fatto che essa in Israele si è trovata di fronte la profezia, che reclamava per sé un grado d'ispirazione divina di gran lunga superiore, anzi addirittura incommensurabile: il profeta che ha ricevuto la parola di Dio, « che è come fuoco », afferma esistere fra la profezia e altri mezzi divinatori la stessa differenza che corre tra la paglia e il grano (Ger. 23, 28).

Divinazione e profezia appartengono realmente a due sfere diverse: la prima tende ad assumere un carattere meccanico, basandosi sul concetto che, date determinate cause, si avranno certamente determinati effetti; la profezia è invece rivelazione personale della divinità, libera quindi da ogni determinazione, perché legata solo alla volontà di Dio. Inoltre i vari mezzi divinatori, intorno ai quali la Bibbia offre qualche accenno, presentano tutti un grave difetto agli occhi dei profeti, e cioè l'essere essi usati anche dai popoli pagani; essi possono quindi facilmente indurre Israele in tentazione e distoglierlo dal temere e dall'adorare l'unico Signore. « Non imparate i costumi dei popoli — ammonisce Geremia — e non temete a causa dei segni celesti, perchè *le genti* temono a causa di essi » (10,2). Isaia difida in senso generico il popolo dall'aver fiducia « nei segni e nei prodigi », contrapponendo a questi indizi fallaci la sua stessa vita e quella dei suoi figlioli, perchè essi sono « segni e prodigi in Israele da parte del Signore delle schiere, che siede sul Monte di Sion » (8,18 s.). La vita stessa del profeta, il suo divorante zelo per il Signore sono « segni e prodigi » degni di fede. Il compito del profeta non si limita ad osservare determinati even-

ti e a dedurne vaticini, ma investe tutta la vita sua e quella dei suoi. Egli stesso, la sua persona, la sua famiglia sono vaticini viventi, da cui Israele può conoscere la volontà del Signore, come le genti credono di conoscerla attraverso l'osservazione di prodigi. Non quanto avviene negli spazi celesti, nè quanto si può osservare nel fegato di un animale sacrificato sono messaggi divini, ma l'impegno della vita di un uomo, il travaglio della sua missione, la sua dedizione integrale alla causa del Signore. Sulla stessa linea resta Gesù, quando, negando il « segno dal cielo », richiesto da quella generazione incredula, annuncia il « segno di Giona », cioè la sua morte e risurrezione, il sacrificio della sua stessa vita (Mt. 16,4).

L'arte divinatoria quindi — trovandosi di fronte un avversario come la profezia — dovette accontentarsi nel periodo biblico di una vita in penombra, confinata per lo più negli strati della religione popolare, senza ricevere il suggello della religione ufficiale.

In periodo talmudico, spenta la profezia, cessato l'oracolo sacerdotale, come potrà Israele conoscere la volontà del suo Dio? Una « voce celeste » (la *bath qol*) si fa udire talvolta quale messaggera di Dio, esprimendo ad es. il lamento del Signore sul Suo Tempio distrutto (Berak. 3a), la Sua lode suprema all'indirizzo dei pii (Ab. 10b; 'Ab. Zar. 18a; Giṭṭ. 57b), oppure venendo a portare un suggello divino a questioni giuridiche controverse ('Erub. 13b). La si può percepire talvolta nel canto degli uccelli, oppure nella voce di un bambino che ripete la lezione scritturale a scuola (j. Shab. 8c).

Tuttavia la « voce celeste » è ben lungi dall'aver un'autorità universalmente riconosciuta ed accettata: se R. El'azar afferma esser lecito lasciarsi guidare da essa — e trova nella Bibbia l'appoggio alla sua affermazione (j. Shab. 8c) — c'è chi dice che una volta per tutte fu data la Legge sul Monte Sinai, e che non si deve prestare attenzione alla « voce dal cielo » (B. M. 59b, 'Erub. 7a).

In quanto agli altri mezzi divinatori, gli antichi divieti della Legge mosaica, che proibiscono di consultare spiriti e stregoni, sussistono e sono sempre vincolanti, nè la legge rabbinica sem-

bra più clemente al riguardo. Tuttavia — dato anche il carattere dei testi talmudici che risentono maggiormente della vita vissuta affiorano qua e là nel Talmud notizie, talvolta anche abbastanza chiare, riguardo all'uso di mezzi divinatori. Fra essi tiene il primo posto il sogno, che anche illustri maestri invocano come unico mezzo probante per decidere questioni giuridiche superiori alle conoscenze e alle capacità umane. Ma anche l'incontro con persone o animali può servire di presagio; si osservano fenomeni celesti e atmosferici; si ascolta la voce degli alberi; si fa attenzione a quanto avviene durante la preghiera o ai movimenti di liquidi diversi sul fondo di una coppa, ecc.

A contatto con i popoli vicini, entrano nell'uso mezzi divinatori sconosciuti nel periodo biblico, come nel caso dell'ornitomanzia e non si rifugge nemmeno dal ricorrere alla deprecata necromanzia.

*Ornitomanzia.* — Secondo il midrash (Nu. r., par. 19, a Nu. 19,2), la sapienza degli orientali consisteva nell'essere essi competenti nell'arte dell'auspicio; più dettagliatamente si legge in Qoh. r. 7,23 che gli orientali conoscevano l'astrologia, facevano opera divinatoria per mezzo degli uccelli e investigavano attraverso l'arte dell'auspicio.

Sembra quindi che l'ornitomanzia fosse arte assai diffusa nel Medio Oriente. Essa era certamente nota ai Babilonesi e Assiri, che traevano auspici dal volo dell'aquila, della rondine, della colomba, del falco, ecc. e chiamavano il corvo « prefetto degli dei »<sup>1</sup>, e ai Cananei di Ras Shamra, che risulta osservassero il volo delle aquile<sup>2</sup>; essa tuttavia assurse a grande importanza in particolare presso gli Hittiti<sup>3</sup> (è forse con riguardo ad essi che Cicerone chiama l'Asia Minore terra d'elezione dell'arte ornitomanzia?),

<sup>1</sup> B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Heidelberg, II, 1925, 66, 243, 260; G. Furlani, *La relig. babil. e ass.*, II, Bologna, 1929, 111.

<sup>2</sup> R. Dussaud, *Ornithomanie et hépatoscopie chez les anciens Phéniciens*, Syria 1937, 318-320.

<sup>3</sup> A. Boissier, *Mantique Babylonienne et Mantique Hittite*, Paris, 1935, 38; O. R. Gurrey, *The Hittites*, London, 1952, 158.

e presso gli Arabi <sup>4</sup>, per restare nell'ambito del Medio Oriente, mentre è noto che i più esperti ed approfonditi auguri dell'antichità vanno ricercati presso gli Etruschi e i Romani.

L'ornitoscopia è tuttora in onore presso gli Arabi, sia nomadi che sedentari, e anche se non esistono più, come in antico, nè individui nè famiglie specializzate in materia, numerosi trattati sul volo degli uccelli fanno fede dell'importanza di tale arte divinatoria presso queste popolazioni <sup>5</sup>.

Nella Bibbia le tracce di pratiche ornitomantiche sono quanto mai scarse, per non dire assenti. Si potrebbe vederne un accenno nel passo di Ecclesiaste: « L'uccello del cielo fa pervenire la voce, e il pennuto annuncia il fatto » (10,20); tuttavia l'uccello appare qui piuttosto come colui che riporta una parola udita e non tanto come un messaggero celeste, anche se R. Jirmejahu (amoreo della IV generazione), concordemente citato nella letteratura rabbinica <sup>6</sup>, vi vede un riferimento all'arte ornitomantica, anzi in particolare al corvo, uccello che, come vedremo, ha una parte assai importante in materia. Il Targum a Qoh. 10,20 ignora invece del tutto l'ornitomanzia e parla di Razi'el, l'angelo che ogni giorno dal cielo fa udire la sua voce in tutto il mondo, e di Elia, gran sacerdote, che vola nel cielo come aquila e annuncia a tutti gli abitanti della terra le cose che si fanno in segreto <sup>7</sup>. L'interpretazione di Qoh. 10,20 in senso ornitomantico è quindi limitata al solo R. Jirmejahu.

Le cose si presentano in modo diverso nella letteratura rabbinica, dove si leggono chiari accenni a pratiche ornitomantiche e dove ricorrono alcuni termini tecnici dell'arte dell'auspicio, che non figurano nel lessico biblico <sup>8</sup>.

<sup>4</sup> J. Wellhausen, *Reste Arabische Heidentums*, 2 ed., Berlin, 1897, 200 sgg.

<sup>5</sup> Boissier, *o. c.*, 50 sgg., cita due lettere dell'orientalista di Bagdad, P. Anastasio Maria di S. Elia, ricche d'informazioni al riguardo.

<sup>6</sup> Qoh. r., *l. c.* e commento « Albero di Giuseppe »; Midr. Tehill., Sal. 7 inizio (ed. Buber, p. 62); Lv. r., par. 24, a Lv. 24, 2. I commentatori moderni (Podechard, Pautrel) non prendono la cosa in considerazione.

<sup>7</sup> Secondo Rashj, il testo allude all'anima che alla fine volerà sui cieli.

<sup>8</sup> V. n. 12, p. 79.

Da Giitt. 45 si apprende che mentre R. Ilish era prigioniero, un uomo che conosceva il linguaggio degli uccelli gli riferì che un corvo gli stava dicendo: « Ilish, fuggi; Ilish, fuggi ». Il prigioniero non si fidò del corvo, ritenendolo un animale infido, e solo quando seppe che una colomba aveva ripetuto la stessa esortazione, fu sicuro che un miracolo sarebbe stato operato a suo favore, come infatti avvenne.

Pare quindi che la conoscenza del linguaggio degli uccelli fosse riservata ad alcune persone particolarmente dotate. Fra gli uccelli consultati appaiono qui il corvo e la colomba; il primo, benchè non sembri essere stato molto apprezzato da R. Ilish, era il più noto nell'arte ornitomantica giudaica, secondo il detto di R. Jirmejahu citato sopra. L'importanza del corvo come messaggero celeste è assai diffusa; risulta infatti che Babilonesi, Arabi e Greci usassero consultarlo<sup>9</sup>. In quanto alla colomba, essa era consultata dai Babilonesi e l'uccello chiamato in hittita « alijash » sembra fosse la colomba. La fiducia che R. Ilish ripone in essa è però di marca prettamente rabbinica; udito egli infatti il messaggio della colomba, disse: « La comunità d'Israele è come una colomba (Cant. 5,2); questo significa che un miracolo sarà fatto per me ». I riferimenti al corvo e alla colomba di Noè sono ovvii.

Da questo passo non risulta che si usasse osservare in Israele anche la posizione dell'uccello, mentre il suo messaggio sembra affidato unicamente al suo grido. Secondo Hull. 63a, si osserva invece sia il grido che la posizione; viene infatti riportata una tradizione, secondo cui se l'uccello chiamato *raḥam* (una specie di avvoltoio) si mette per terra e fischia, viene il messia<sup>10</sup>, secondo quanto fu detto: « Fischierò loro e li riurrirò » (Zacc. 10,8). Un dottore malizioso osservò che una volta un *raḥam* si mise in un campo arato e fischiò e... mal gliene incolse, perchè invece del messia, cadde una pietra, e gli spaccò la testa!

<sup>9</sup> G. Contenau, *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, 1940, 228-31; per gli Arabi, v. Wellhausen, *o. c.*, 203.

<sup>10</sup> La connessione tra *raḥam* e messia è probabilmente dovuta al fatto che il nome dell'uccello è omofono al vocabolo che significa « provare misericordia »; cfr. Hull. 63 a.

Da un numero tanto esiguo di testi è difficile farsi un'idea del valore che si attribuiva realmente in Israele all'ornitomanzia. Secondo Soṭ. 31a, il marito che, dopo aver ammonito la moglie, viene a sapere che questa si è appartata con un uomo, anche se lo ha appreso da « un uccello volante », deve divorziare e darle la *ketubah*. Sembraerebbe quindi che l'informazione avuta « dall'uccello volante » avesse valore probativo e determinante anche in questioni molto serie. Altre invece (Shab. 67b) viene annoverato fra le pratiche amorrizzate, e quindi riprovate, sia il dire a un corvo: « gracchia » che a una corva: « fischia, e dammi la tua coda per mio bene ». Non è chiaro però se si intenda qui condannare le pratiche ornitomantiche in genere, o si ritenga invece riprovevole il provocare l'uccello in qualche modo, togliendo quindi all'auspicio il carattere di spontaneità. Il detto ricorderebbe in tal caso quello arabo, che asserisce che una disgrazia accadrà certamente a chi provoca il corvo perchè gli porti fortuna<sup>11</sup>. Si tratterebbe di una specie di « tentazione di Dio ».

Un altro passo midrashico (Gen. r., par. 83, ed. Romm, p. 97) annovera senz'altro l'ornitomanzia fra le pratiche idolatriche: il nome di Maṭred è spiegato in relazione all'uso di erigere, *ṭira'oth* « pedane per l'auspicio », e si aggiunge: « per il culto idolatrico ». Le pedane per l'auspicio corrisponderebbero all'*augurale* o *auguratorium* dei Romani, un luogo cioè su cui si metteva chi traeva l'auspicio.

Il termine *ṭira'oth* fa parte di un gruppo di vocaboli, propri del lessico rabbinico e della terminologia divinatoria, e che si collegano a una radice araba<sup>12</sup>. Il fatto che nella Bibbia manchino sia i termini in questione, sia accenni a pratiche ornitoman-

<sup>11</sup> Wellhausen, *o. c.*, 200.

<sup>12</sup> Si tratta dei termini legati alla radice *ṭur* (cfr. ar. *ṭara* « volare; *ṭajjra* « far volare »): *ṭejjar* « auspicio »; *ṭira* o *ṭirah* (plur. *ṭira'oth* o *ṭuroth*) « luogo per l'auspicio »; *ṭiron* « l'azione di osservare gli uccelli » e anche « luogo per l'auspicio ». Il verbo *ṭur*, nelle forme *pa'el* ed *af'el* è particolare del Targum Jonatham ben 'Uzi'el e indica « divinazione » in senso generico (Gen. 30, 27) e « lecanomanzia » (Gen. 44, 5, 15). Corrisponde all'ebraico *niḥesh* e nel Targum Onqelos a *niḥesh* (Gen. 30,27) e a *badaq* (Gen. 44, 5, 15).

tiche induce a pensare che ci troviamo qui di fronte a un costume entrato tardi in Israele, e probabilmente, a giudicare dai termini usati, sotto l'influenza araba. ☉

*Necromanzia.* — La legge mosaica è esplicita e severa nei riguardi della necromanzia: essa rientra nel numero delle « abominazioni » delle genti (Dt. 18,11); chi consulta i necromanti diventa impuro (Lv. 19,31), e un uomo o una donna che facciano opera di divinazione per mezzo degli spiriti devono morire per lapidazione, e il loro sangue ricadrà su di essi (Lv. 20,27). Si ascrive a merito a re Giosia di averne impedito la pratica (II Re 23,24), mentre si rimprovera Manasse di averla lasciata dilagare in Israele (II Re 21,6; II Cr. 33,6).

La necromanzia, come tutti i mezzi divinatori presso gli Ebrei, ha avuto i suoi alti e bassi nel costume del popolo. Lo jahvismo è come un'onda che monta, sommergendo « le abominazioni delle genti »; ma di tanto in tanto queste stesse « abominazioni » riaffiorano, e, soprattutto quando trovano protezione presso un re — come accadde per la necromanzia al tempo di Manasse — si diffondono facilmente in mezzo al popolo. Tuttavia nella Legge non c'è testo che dia luogo a dubbi: la necromanzia è stata sempre oggetto di condanna, e se il popolo si è lasciato indurre a evocare e a consultare gli spiriti, lo ha fatto infrangendo la Legge.

Per i profeti la necromanzia è stoltezza; ad essa faranno ricorso gli Egiziani, quando il Signore avrà « ingoiato » la loro intelligenza (Is. 19,3); come potrà un essere ragionevole consultare i morti a beneficio dei vivi? Non dovrà piuttosto il popolo consultare il suo Dio? (ivi 8,19).

Le pratiche necromantiche dovevano avere radici antiche e profonde nell'ambiente vicino a Israele, se la località di *Obhoth* deve il suo nome all'abitudine di evocare ivi gli spiriti dei morti<sup>13</sup>. Presso i Babilonesi l'evocazione dei defunti era funzione riservata a sacerdoti specializzati<sup>14</sup>. Un esempio famoso di evoca-

<sup>13</sup> A. Bertholet, *Histoire de la civilisation d'Israël*, Paris 1929, 150.

<sup>14</sup> G. Contenau, o. c., 136; B. Meissner, o. c., 66, 197.

zione si trova nel poema di Gilgamesh; esso termina con le parole sconsolate di Enkidu, che, spinto dalle domande dell'amico, si lascia indurre a descrivere qualche dettaglio del tenebroso mondo dell'al di là. E' incerto, a nostro avviso, che le iscrizioni rinvenute su numerose tombe fenice, e nelle quali si scongiurano i viventi di non turbare i morti nel sepolcro, si riferiscano a pratiche necromantiche; sembra più probabile che si cerchi con tal mezzo di evitare la profanazione delle tombe a scopo di furto.

La Bibbia offre ben poche notizie al riguardo, e, ad eccezione della drammatica evocazione di Samuele da parte della strega di 'En-dor per ordine di Saul (I Sam. 28,7 ss.), si può dire che conosciamo la necromanzia presso gli Ebrei soprattutto attraverso le leggi che la vietano. Esse tuttavia ci fanno pensare che dovesse essere abbastanza diffusa, per giustificare misure così drastiche come quelle previste nel Pentateuco. La stessa opera risanatrice di Giosia e, in un primo tempo, dello stesso re Saul (I Sam. 28,3), che distrussero ambedue ogni pratica necromantica, è una prova di quanto simili « abominazioni » fossero diffuse.

Assai scarse sono le notizie di dettaglio che possiamo trarre dai testi a disposizione. Dall'episodio di Saul ad 'En-dor si rileva che egli digiunò per tutto il giorno e per tutta la notte prima di sollecitare l'incontro con l'ombra di Samuele (I Sam. 28,20); tuttavia non possiamo dedurne che tale fosse il costume costante in caso di evocazione di morti. La strega in tale occasione vede lo spirito evocato e probabilmente apprende da lui che chi le sta davanti è lo stesso re Saul; non si può però in alcun modo comprendere quali mezzi essa adoperi nelle sue evocazioni.

Un accenno nel libro di Isaia viene chiarito dai LXX e dal commento di S. Gerolamo: in Is. 65,4 si legge che gli Ebrei, fra le altre pratiche pagane, usavano sedere in mezzo alle tombe e in luoghi nascosti passare la notte. I LXX traducono: « Essi dormono nelle tombe e nelle spelonche a cause dei sogni »; e San Gerolamo, commentando: « *Sedens vel habitans in sepulchris et in delubris idolorum dormiens, ubi stratis pellibus hostiarum, incubare soliti erant, ut somniis futura cognoscerent* »<sup>15</sup>. Si tratta

<sup>15</sup> Migne, P. L., 24, 657 A.

qui di pratiche necromantiche particolari, ed esattamente di una forma particolare di incubazione, nella quale non si cercava l'incontro con la divinità, ma con l'anima di qualche defunto. Il passo va integrato con notizie tratte da testi talmudici di cui trattiamo appresso.

San Gerolamo parla di « pelli di vittime », ma dato che nello stesso passo egli accenna anche al soggiorno nei templi degli idoli, non possiamo essere sicuri che l'uso di immolare vittime fosse legato alle pratiche necromantiche.

Per quel che riguarda la terminologia, nel Deuteronomio ricorrono tre vocaboli: *sho'el obh*, *jidde'oni* e *dovesh el ha-metim*, mentre negli altri testi *obh jidde'oni* soltanto. Non è facile chiarire la natura di essi e le differenze che li separano. La cosa non è più chiara già in epoca talmudica. Fra i commentatori moderni c'è chi ha voluto vedere in *obh* non una persona, ma un oggetto usato a scopo magico<sup>16</sup>, ed esattamente un teschio<sup>17</sup>. Si tratta tuttavia di supposizioni senza un appoggio preciso; sembra perciò più probabile l'interpretazione di « spirito, fantasma », e forse l'idea contenuta in *obh* è resa con più esattezza dal francese « revenant », se il vocabolo va collegato, come suggerisce il König<sup>18</sup>, all'arabo *aba* « rediit ». Il necromante quindi non è un *obh*, ma un *ba'al-obh*, cioè uno che possiede uno spirito. Secondo il Talmud (Sanh. 25c) e Rashj (ad Lv. 19, 31 e Dt. 18,11), il *ba'al-obh* è il pitone. La locuzione costante nella Bibbia: *obh we-jidde'oni* non indica due categorie diverse di necromanti o di stregoni — come interpretano alcuni esegeti<sup>19</sup> — ma: « spirito » e: « colui che predice attraverso lo spirito ». I LXX tuttavia tra-

<sup>16</sup> H. St. J. Thackeray, *Josephus*, London, 1935, V, 331, n. d.

<sup>17</sup> H. Pres. Smith, citato da A. Bertholet, *Leviticus*, Tübingen u. Leipzig, 1901, 70.

<sup>18</sup> König, *Wb.*, s. v.

<sup>19</sup> L'interpretazione corrente è però quella di « spirito »; cfr. O. Procksch, *Jesaia*, I, Leipzig, 1930, 140; P. Auvray et J. Steinmann, *Isaïe*, Paris, 1951, 50; *La Sacra Bibbia*, ed. P. I. B., vol. I, Firenze, 142, 477; B. Baentsch, *Exodus-Leviticus ecc.*, Göttingen, 1903, 400, 404; P. Heinisch, *Das Buch Leviticus*, Bonn 1935, 91, 95.

ducono *obh* con « ventriloquo », ravvisandovi evidentemente il necromante stesso<sup>20</sup>.

Nel Talmud si cerca di chiarire la natura delle varie categorie di necromanti, ma le discussioni al riguardo sono alquanto confuse. Secondo il Talmud babilonese (Sanh. 65b), la caratteristica del *ba'al-obh* è quella di essere ventriloquo. Con lo stesso termine si indica sia chi evoca i morti per mezzo di *zekhuru* (v. avanti), sia chi consulta un teschio — la differenza sarebbe solo che uno fa salire il morto con i piedi in su e la testa in giù e di sabato non può operare; l'altro lo fa salire « naturalmente » cioè con la testa in su, ed è libero di operare anche di sabato (cfr. Gen. r., 11, ed. Theodor, p. 93). Il *jidde'oni* è invece colui che si mette in bocca un osso di un uccello detto *jiddo'a* e parla attraverso di esso<sup>21</sup>. Si pone poi il quesito se colui che consulta uno spirito (*sho'el obh*) e chi interroga i morti (*doresh el ha-metim*) si equivalgono. A propositi di quest'ultimo, si dice che è colui che soffre la fame e va a passare la notte nei cimiteri, perchè si posi su di lui uno spirito immondo; ma poi la discussione devia e la questione resta irrisolta. E' forse questa la forma di necromanzia a cui allude Isaia profeta (65,4) nel passo a cui abbiamo accennato.

Secondo il Talmud palestinese (Sanh. 25c), la differenza fondamentale tra *ba'al-obh* e *jidde'oni* è che il primo parla dalla cavità del busto, l'altro attraverso la bocca. I due Talmudim coincidono quindi su questo punto. Il *doresh el ha-metim* è colui che

<sup>20</sup> L'interpretazione di « spirito » spiega le varie costruzioni in cui ricorre *obh*: retto da « domandare » (*sha'al*) ricorre sia in costruzione diretta (Dt. 18, 11) sia con il *be* strumentale (I Cr. 10, 13), quindi: « interrogare lo spirito » o: « per mezzo dello spirito »; il *be* strumentale ricorre anche quando è retto da *qasam*: « fare sortilegi per mezzo dello spirito » (I Sam. 28, 8). *Ba'alath obh* è colei che è posseduta dallo spirito (I Sam. 28, 7). La lucuzione: *darash el ha-obhoth* è propria di Is. 8, 19 e 19, 3; in essa il significato di « interrogare » assume una sfumatura religioso-culturale. Simile è la costruzione di Lv. 19, 31 *panah el ha-obhoth* « volgersi (per aiuto) agli spiriti ».

<sup>21</sup> Il vocabolo pare che invece denoti il necromante come « colui che sa », in relazione alla radice *jada'* « conoscere »; cfr. acc. *mudu* « indovino »; cfr. O. Procksch, l. c.

consulta i morti per mezzo di un cranio; e fu pure insegnato che è colui che consulta i morti per mezzo di *zekhuru*.

Il significato di questo vocabolo è difficile a definire. Il Levy<sup>22</sup> lo collega al greco *zákoros*, sacerdote di rango inferiore — connessione assai poco convincente — il Wünsche<sup>23</sup> lo traduce con «Nennung», pensando evidentemente a *zekher*, che presenta anche il significato di «nome», in conformità all'accadiano *zikru*. Il Jastrow<sup>24</sup> pensa invece a *zakhar* «maschio», confrontandolo con il latino *fascinum* «magia» e «membro virile». Tale connessione trova appoggio nell'arabo *zakarun* «membro virile»<sup>25</sup>. Non è improbabile che in qualche periodo, *zekhuru* abbia indicato un oggetto adoperato nell'esercizio dell'arte necromantica; a tale interpretazione indurrebbe anche la giusta posizione in j. Sanh. 25c e Sanh. 65b di: «colui che evoca per mezzo di *zekhuru*» e di: «colui che consulta per mezzo del teschio». La locuzione targumica: «far salire *zekhuru* (Targ. Jon. a Lv. 19,31) o: «far salire *zekhurin*» (Targ. jerush. a Dt. 18,11) farebbe pensare invece a «spirito, fantasma», e cioè a un vocabolo dello stesso significato di *obh*; ma invece *zekhuru* nel Targum traduce sempre *jidde'oni*, e *obhoth* viene reso con *bidin*. Non si può quindi arrivare a nessuna conclusione in materia e bisogna limitarsi soltanto a fare delle supposizioni.

Ugualmente oscuro è il termine *negida* o *negira* (*negirah*) che ricorre in Shab. 152b a proposito dell'evocazione di Samuele ad 'En-dor, e in Giṭṭ. 56b dove si legge che un tale, desiderando farsi proselite, evoca *bingida* lo spirito di Tito, di Balaam, dei «peccatori d'Israele» (nel codice di Monaco si legge: «Gesù»), per sapere quale fosse il popolo più importante del mondo<sup>26</sup>.

La legislazione rabbinica riguardante la necromanzia dipende direttamente da quella biblica e non è meno severa. Chi eser-

<sup>22</sup> Levy, *Wb.*, s. v.

<sup>23</sup> A. Wünsche, *Bereschit rabba*, Leipzig, 1881, 48.

<sup>24</sup> M. Jastrow, *Dictionary*, s. v.

<sup>25</sup> J. Fürst, *Handwb.*, Leipzig, 1876, 354.

<sup>26</sup> I lessici traducono il vocabolo con «necromanzia»; se *n-g-d* va avvicinato all'ar. *nagada* (cfr. König, *Wb.*, s. v.) «superavit, manifestus, clarus fuit», si può forse pensare al significato di «apparizione».

cita la necromanzia (sia *ba'al obh* che *jidde'oni*) deve essere ucciso per lapidazione — la punizione riservata alle colpe di carattere religioso — e chi si rivolge a un necromante è colpevole per aver trasgredito un « ammonimento » (Sanh. 7.4.7). Il *ba'al obh* viene preso in considerazione anche tra coloro che sono passibili di « sterminio » (*hareth*) (Kerit. 1.1.2), la pena cioè non comminata da un'autorità terrena, ma eseguita da Dio stesso. Incorre nello « sterminio » solo chi ha agito consapevolmente; chi ha agito inconsapevolmente deve offrire un sacrificio per il peccato.

La discussione sulla differenza di trattamento tra il *ba'al obh* e il *jidde'oni* fornisce alcuni dettagli sulla loro arte. Il secondo infatti — dicono i rabbini (Kerit. 3b) — non compie alcuna azione, non fa che emettere un suono a mezzo di un osso di animale introdotto in bocca; il primo invece batte le braccia (Kerit. 3b; Sanh. 65a) e offre incenso ai demoni (ivi; j. Sanh. 25c). Pare che il costume di offrire incenso ai demoni a scopi magici fosse piuttosto diffuso fra le donne (Berak. 59a); probabilmente gli « scopi magici » (*le-kashephim*) altro non sono che pratiche necromantiche, che — come pare — sono spesso riservate alle donne<sup>27</sup>.

Tale commercio con i demoni — secondo un tardo midrash<sup>28</sup> — non è limitato all'offerta dell'incenso, ma si esplica anche in altre azioni che non vengono spiegate; il necromante finisce così con l'essere posseduto dal demonio, e in tale stato annuncia il futuro.

Se vogliamo considerare quale fosse in pratica l'atteggiamento del popolo nei riguardi della necromanzia, ci accorgiamo di quanto esso fosse in contrasto con la severità della Legge. Infatti a un esame superficiale, potrebbe sembrare che non solo donne si dedicassero a pratiche necromantiche, ma che anche un uomo eminente come Rab, l'illustre fondatore della scuola di Sura, non fosse alieno da attività del genere, se di lui si narra che in un'oc-

<sup>27</sup> Per la connessione tra donne e magia, cfr. Ab. 2, 7; Sanh. 100b; 'Erub. 64b; Mekh. R. Shim'on b. Johaj ad Ex. 14, 7.

<sup>28</sup> Midrash ha-gadol, ad Lv. 19, 31, ed. Rabbinowitz, New York, 1932, 498; secondo questo testo chi offre incenso non è il *ba'al obh*, ma il *jidde'oni*.

casione andò in cimitero, « fece quel che fece », cioè incantesimi che si preferisce non specificare, e seppa così che novantanove morti erano deceduti a causa del malocchio e uno solo di morte naturale (B. M. 107b). Qui però può trattarsi di esame necroscopico vero e proprio. Tuttavia l'esistenza di necromanti, almeno al tempo e nella città di Rab Qaṭṭina, (amoreo babilonese della II generazione), era cosa piuttosto normale, tanto che lo stesso Rab Qaṭṭina conosceva il domicilio di uno di essi e si intratteneva a conversare con lui (Berak. 59a), mentre — secondo la Legge — quel necromante avrebbe dovuto essere morto e sotterrato sotto una gragnuola di pietre.

R. Bana'ah era conosciuto come uomo molto saggio, e la gente usava andare a consultarlo quando si trovava in difficoltà; egli stesso consigliò una volta i suoi interlocutori ad andare a « bussare alla tomba » del loro padre, fino a che il morto non avesse rivelato a quale figlio intendeva lasciare l'eredità (B. B. 58a).

Anche Ze'iri, discepolo di R. Ḥanina, in un'occasione non dissimile, andò in cimitero da una donna presso la quale aveva lasciato del denaro in deposito e che era morta prima che egli lo ritirasse; egli seppa così dove ritrovare il suo denaro e la donna si servì di lui per far giungere un avviso a sua madre, annunciando nello stesso tempo la morte di un'altra persona (Berak. 18b). Sembra quindi che fra Ze'iri e lo spirito si sia svolta una conversazione abbastanza lunga. Perfino del grande Shemu'el, colui che insieme a Rab gettò le basi degli studi talmudici in Babilonia, si dice che andò dal padre in cimitero e ne apprese dove aveva lasciato il denaro degli orfani, che gli era stato affidato. Questa volta però Shemu'el sale in cielo e parla non solo con lo spirito del padre, ma con un numero imprecisato di morti che si trovavano nello stesso cimitero (ivi).

Ci si può domandare se questi passi rispecchino fatti realmente avvenuti o se siano piuttosto elaborazione del popolo, che amava attribuire a grandi maestri quanto esso stesso usava fare. Si tratta comunque di fatti pacificamente accolti dalla tradizione, anzi addirittura dalla tradizione scritta, e che, qualunque sia la loro storicità in senso stretto, sono documento della mentalità del

tempo. Mentalità che evidentemente non trovava nulla di riprovevole nel fatto che pratiche attinenti alla necromanzia fossero eseguite nelle alte e nelle basse sfere. Si parla perfino di un « pio », che ascoltando di notte nel cimitero i discorsi dei morti fra di loro, ne ricavò preziose informazioni riguardanti la cultura dei suoi campi, tanto che la gente si stupiva della sua previdenza, che gli dava modo di salvare il suo raccolto, quando quello degli altri andava perduto. I morti in questo caso non vengono interrogati direttamente nè tanto meno evocati, ma i vivi possono, con mezzi a noi ignoti, riuscire ad ascoltarne i discorsi (Berak. 18b).

Una forma di evocazione preventiva potrebbe definirsi l'abitudine, di cui si fa cenno nel Talmud, di farsi promettere da un moribondo di tornare in sogno, per portare notizie riguardanti il mondo di là (M. Qaṭ. 28a). Questo argomento però rientrerebbe piuttosto in un capitolo dedicato all'onirologia e non è quindi il caso di parlarne qui.

Riassumendo, dagli accenni, talvolta molto fugaci, della Bibbia e del Talmud all'argomento che c'interessa possiamo concludere che gli Ebrei, malgrado la severità della Legge, non abbiano saputo resistere al desiderio di spingere il loro sguardo anzi tempo oltre le porte della morte e che abbiano con vari mezzi sollecitato incontri e colloqui con gli spiriti dei morti. Quali fossero questi mezzi nel periodo biblico lo ignoriamo; dal Talmud risulta che usavano ossa di un dato uccello, teschi, incenso; Rashj (ad Berak. 59a) parla anche di ossa di morti in genere.

I necromanti nell'esercizio delle loro funzioni compivano determinati movimenti con le braccia ed emettevano suoni più o meno artificiali; è a tali suoni che allude forse Isaia (18,19), quando definisce i necromanti come « pigolanti e mormoranti ». Se *negida* andasse inteso come « apparizione » (cosa però dubbia), pare che essi fossero capaci di far apparire il morto, come del resto fece senza dubbio la strega di 'En-dor alla presenza di Saul.

Legge biblica e rabbinica restano ambedue sullo stesso atteggiamento di intransigenza di fronte alla necromanzia; sembra tuttavia che nel periodo postbiblico si sia verificato un certo rilassamento, tanto che si parla con molta naturalezza di pratiche necromantiche eseguite e consigliate da illustri maestri, e i ne-

cromanti di professione continuano a vivere indisturbati sotto gli occhi dei dottori. Tutto ciò contrasta con lo spavento dimostrato dalla strega di 'En-dor alla richiesta di Saul; ella nega dapprincipio di adire a quanto le è stato domandato, perchè teme la morte comminata dalla Legge in simili casi. Evidentemente, almeno in quel periodo, la Legge veniva eseguita davvero e la donna si esponeva a un serio pericolo.

Non bisogna dimenticare la diversità di carattere che separa i testi biblici da quelli talmudici; è però probabile che la casistica rabbinica, fermi restando i punti basilari della Legge, abbia ritenuto lecite o abbia per lo meno tollerate alcune pratiche atinenti alla necromanzia.

SOFIA CAVALLETTI



## NOTE SUL « PAZZO SACRO » NELL'ISLAM

L'islam come tipo di religione può sembrare a prima vista un campo poco redditizio per gli studi storico-religiosi in senso « comparatistico ». E questo perchè è religione molto « progredita », molto recente, e teologizzata e demitologizzata. Ma a uno sguardo un po' acuto il mondo culturale islamico mostra concetti religiosi, tendenze e persino cicli mitologici, che, pur difficilmente riconoscibili sotto la nuova veste che il monolitico monoteismo demitologizzatore caratteristico di questa religione ha loro dato, risalgono a notevoli antichità.

Questa premessa era forse necessaria per giustificare la ragione per la quale vorrei esaminare oggi il concetto e il mito di « pazzo sacro » proprio nell'islam. L'islam è un interessante « laboratorio » per lo studio della storicizzazione del mito. Per esempio quel « pazzo sacro » o « briccone sacro » che in antiche culture era essere mitico o semimitico qui è personaggio storico o semi-storico. Avventure che spesso si ritrovano in antichissimi cicli mitici, sono qui attribuite da « testimoni oculari » e da annalisti a questo o quel personaggio vissuto realmente. Solo un più attento esame mostra la fragilità di questo apparato cronachistico. *Isnâd*<sup>1</sup> apparentemente precisi attribuiscono questa o quella avventura tradizionale ai più diversi personaggi. Si potrebbe dire che, talvolta, per lo storico-religioso islamista siano più interessanti gli annalisti e i letterati che i teologi. Non sto a ripetere le ragioni: concentrazione totale del sacro in un Dio trascendente e personale, etc. Ma permangono « avvenimenti mitici » appiccicati a personaggi « esistiti », che quindi è giu-

<sup>1</sup> *Isnâd* è termine tecnico che indica la catena di testimonianze che rendono valida una tradizione, risalendo dal più vicino narratore fino al Profeta. Uso qui il termine in senso lato.

stificato studiare miticamente. *Questi* sono i veri « miti » dell'islam, mentre quelli che più lo sembrano (angelismo imamita del *ghuluww*), sono riconcretizzazioni cerebrali di concetti *teologici* e li ho studiati in altra occasione<sup>2</sup>. Un esempio abbastanza singolare che mostra una fase di passaggio di questo processo di storicizzazione del mito è l'insieme di *hadith* riguardanti Satana e i demoni. I « cronisti » della teologia sanno come si chiamava prima della caduta, descrivono talvolta le sue gesta in modo umano. Si veda per esempio questo episodio.

Hakīm Tirmidhī narra: Dopo che Adamo ed Eva, scacciati dal Paradiso, ebbero fatto penitenza e si furono ritrovati, il Diavolo appare un giorno a Eva mentre Adamo era andato per le sue faccende. Il Diavolo aveva portato suo figlio, di nome Khannās e prega Eva di custodirglielo, dicendo che aveva qualcosa da fare e non poteva badare al ragazzino. Eva, contenta, accetta. Quando Adamo torna, si adira e dice a Eva: « Perché hai accettato il ragazzo? Ti vuoi fare tentare ancora da Satana? » Prende il fanciullo diabolico, lo fa a pezzi e sparge i pezzi sul campo. Quando se ne è di nuovo andato, il Diavolo torna, chiama suo figlio per nome, e i pezzi si ricompongono. Con molte preghiere egli insiste ancora perchè Eva badi al ragazzo. Quando Adamo torna, rimprovera Eva, brucia il ragazzo e ne sparge al vento le ceneri. Ma non appena Adamo è partito il Diavolo torna, chiama suo figlio per nome e il fanciullo ritorna come era. Così riesce ancora una terza volta a convincere Eva a riprendere il ragazzo. Adamo, tornato non trova nulla di meglio che uccidere il bambino, cuocerlo e mangiarne insieme con Eva. Quando, allontanatosi Adamo, il diavolo torna e chiama suo figlio, questo gli risponde dalla pancia di Eva. Allora il diavolo dice: « E' fatta. E' questo che volevo ». Da allora l'uomo ha il diavolo in corpo<sup>3</sup>.

Con dettagli cronachistici, menzioni di tempo e luogo, con pseudoscientifica citazione di varianti nei nomi e nelle circo-

<sup>2</sup> Si veda, in questa stessa rivista, *Note per una tipologia del monoteismo*, in "St. e Mat. di St. delle Rel." Anno 1957 vol. XXVIII, f. 1, pp. 67-88.

<sup>3</sup> Cit. in H. Ritter. *Das Meer der Seele*. Leiden, 1955 p. 538-539.

stanze i tradizionalisti ci tramandano per esempio, i nomi dei folletti che ascoltarono la predicazione del Profeta<sup>4</sup>. Solo una lettura di lunghi brani potrebbe dare un'idea di quello che voglio dire.

Parallelamente a questa storicizzazione di eventi « mitologici », eventi storici assumono caratteri semi-mitici: si pensi soprattutto, per esempio alla leggenda formatasi attorno alla morte di Husain a Kerbela. Le storie narrano dell'evento tratti, come quello che il cielo si arrossò al crepuscolo per la prima volta al momento del martirio di Husain, che si ritrovano persino nel mito di Adone<sup>5</sup>.

Lo studioso che riesca a spogliare del loro pseudo-realismo storico questi racconti per riportarli al piano mitico può trovarvi interessante e talvolta insospettato materiale.

• • •

Un tentativo del genere mi propongo ora di fare con gli aneddoti riguardanti i « pazzi sacri ». Non si tratta che della sommaria descrizione di un possibile piano di studi con anticipazione di possibili risultati, piuttosto che di una documentata decisione di un problema o della presentazione di risultati certi. Ma anche in questa forma preliminare crediamo che ciò possa avere un certo interesse storico-religioso. Materiali sono stati da varie parti già raccolti, ma, a mio parere, trascurando le possibilità metodologiche sopra accennate<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Si veda per esempio Shibli. *Akām al-margiān* (raccolta di testi sui *ginn*). Cairo, 1326 H., pp. 39 segg.

<sup>5</sup> Il tratto si trova in un testo recente (Cfr. Goldziher. *Muhammedanische Studien*, Halle. 1888-90, vol. II, p. 331) ma ha radici antiche e fu poeticamente sfruttato anche da autori del X secolo.

<sup>6</sup> Si vedano indicazioni bibliografiche nell'opera citata del Ritter, p. 165 segg. e, per i *malāmātī*, a pag. 287. Il corrispondente fenomeno nella chiesa cristiana orientale è trattato da E. Benz. *Heilige Narrheit* in « *Kyrios* » vol. III (1938) pp. 1-55.

Lo *Schelm* musulmano — per usare una espressione tedesca consacrata nel ben noto recente libro di Radin, Jung e Kerényi sul *trickster* dei Winnebago<sup>7</sup>, si presenta sotto due forme, a mio parere.

a) *Il tipo del santo malâmâtî*. Il termine *malâmâtî* indica una corrente della mistica islamica, universalmente considerata dai più antichi trattatisti, anzi, non una *corrente* della, ma un differente tipo di mistica, diverso dal « sufismo ». Per il malâmâtismo il rimprovero e il biasimo degli uomini sono ottima cosa e il mistico deve far vedere quello che ha più di riprovevole, nascondendo quel che ha di buono, per essere, quale « giulare di Dio », preso in giro e sputacchiato e maltrattato. E' una corrente importantissima, ma alcune delle sue influenze anche su campi apparentemente lontani del mondo culturale islamico (per esempio sulla lirica turco-persiana-urdu tutta imbevuta di certi concetti tecnici di questa corrente) sono ancora relativamente poco studiate. I fondatori, quali un Abu Hafs e un Hamdûn Qassâr (III/IX sec.) sono della zona orientale, centro-asiatica dell'impero islamico. I teorici della scuola parlano degli atti tutti come *riyâ*, ipocrisia, apparenza, e dichiarano pretesa vana (*da'wâ*) tutti gli stati psicologici dei mistici. L'approfondimento di questi concetti centrali, soprattutto quello del non-valore delle *azioni*, porta poi ad eccessi anche pratici<sup>8</sup>.

« Dio è troppo geloso di loro per permettere loro di rivelarsi al mondo come sono in realtà » — dice un testo; dà loro quindi un esteriore che corrisponde al grado di « segregazione dal cielo » (*iftirâq*), ma il loro interiore, sia nello stato di concentrazione sia in quello di dispersione, è sempre con Dio. Questo

<sup>7</sup> C. G. Jung, K. Kerényi, P. Radin. *Der Göttliche Schelm. Ein indischer Mythen-Zyklus*. Zürich, 1954. - V. sotto, in questo stesso fascicolo, a p. 129.

<sup>8</sup> Acute osservazioni sui *malâmâtî* si trovano in G. Palomba. *Morfologia Economica*. Napoli, 1956, pp. 220 segg., dove si troveranno anche ulteriori indicazioni bibliografiche. L'origine « orientale », khorasanica, dei *malâmâtî* è esplicitamente dichiarata dal teorico as-Sulamî (v. R. Hartmann. *As-Sulamî's Risalat al-Malâmâtîja* in « Der Islam » 1918, pp. 157 segg.).

stato è simile a quello del Profeta, che, pur essendosi avvicinato al tiro di due archi<sup>9</sup> a Dio e aver parlato con l'Angelo, non discorreva che di cose legali ed esteriori, e niente apparve sulla sua persona del suo colloquio con Dio. Stadio questo che, seconto tale impostazione religiosa, sarebbe superiore a quello di Mosè, che tornò invece dal suo colloquio con Dio col volto raggianti. I sufi sono appunto quelli il cui stadio è parallelo a quello di Mosè: sufi e *malâmâtî* sono dunque nettamente distinti. Abû Hafs (vedi sopra) sosteneva che con la loro ostentazione di ciò che è biasimevole, agendo contro ogni rispettabilità, i *malâmâtî* finiscono per esser lasciati in pace con Dio dagli altri uomini.

Questa, in sunto la storia. Ma la « pratica » è l'insieme degli aneddoti sui « santi » pazzi *malâmâtî*. Uno dei più singolari ed estremi di questi (fiorito nel Turkestan del XVIII secolo, ma pur circondato di un atmosfera quasi mitico-leggendaria; non si sa bene nemmeno se sia esistito) è quel Meshreb cui M. Hartmann dedicò uno studio, in cui raccoglie del resto soprattutto dei materiali<sup>10</sup>. « Dio non ama i senza peccato, ama i peccatori. Quindi io ora commetterò un peccato osceno; se l' 'uomo di Dio mi farà poi impiccare e morire, meglio così », dice a un certo punto il santo (Hartm. 162-3). Il singolare personaggio, recatosi in una moschea, nella galleria superiore, orina dall'alto su un *âkhûnd* (religioso musulmano), fra il comprensibile orrore degli astanti. Con un sogghigno spiega che, secondo la legge canonica, quella era acqua pura: infatti secondo le talmudistiche regole della legge « l'acqua che abbia girato sette volte almeno è da considerarsi pura! ». Singolare, per il carattere sessuale che tali azioni assumono, è la sua mania di mostrare i genitali in pubblico (si cfr. lo « Schelm » di Radin) dicendo che sopra di essi vi sono tutti gli angeli e i profeti. Il buon Meshreb

<sup>9</sup> Si tratta di un passo coranico nel quale si accenna a una visione in cui Dio, o l'Angelo, si sarebbe trovato a due archi di distanza dal Profeta in estasi. Cfr. Cor. LIII, 9.

<sup>10</sup> M. Hartmann. *Mesreb der weise Narr und fromme Ketzer. Ein zentralasiatisches Volksbuch*, in « Der Islamische Orient », V. Berlin 1902.

dà da mangiare ad alcuni che gli chiedono medicine e preghiere i suoi escrementi, esprime il desiderio di mettere in versi il Corano, afferma di essere stato asino cavallo e cammello in precedenti reincarnazioni (la reincarnazione è teoria particolarmente sgradevole e blasfema per l'islam ortodosso), si lega con una corda al collo insieme con un cane, e poco dopo dichiara di essere Dio. Vogliono bruciarlo vivo, ma il fuoco non arde. Ridacchiando egli dice: « Ma io sono già bruciato. Questo essere che vedete qui non esiste! E' una immagine che vaga qua e là ». Quindi in lui c'è anche l'azione sacra e suprema, il miracolo. L'interessante tratto narrato dalla sua leggenda-cronaca, secondo il quale Meshreb uccise la sua cavalla cui pur molto era affezionato, perchè gli aveva fatto dimenticare Dio, lo identifica al santo e saggio Salomone-Profeta del Corano (XXXVIII, 31 segg.). Non si finirebbe più, se si volessero raccontare tutti i numerosissimi episodi, metodicamente corredati da accurate citazioni di fonti e testimoni e pur con disinvoltura attribuiti a personaggi vissuti a secoli di distanza, che le fonti islamiche raccontano sui *malâmâtîya*. Un tratto che compare in molti *malâmâtîya*, tratto che è stato studiato dal Ritter, che però più che approfondire il fatto della lite (e vederne le fonti) insiste sul contenuto della medesima (protesta talvolta anche sociale)<sup>11</sup>, è la « lotta o lite con Dio », rimproverato spesso nel modo più duro da qualcuno di questi « pazzi ». Come quello citato da 'Attâr<sup>12</sup> che, poverissimo e nudo, chiede a Dio di dargli almeno un vestito. Una voce gli risponde che bastava il sole. « E non hai qualcosa di meglio? » — « Tra dieci giorni te lo regalerò! ». Dopo dieci giorni il mendicante riceve da uno, povero quasi come lui, uno straccio ricucito di mille pezzi. Allora dice a Dio: « Dieci giorni ci hai messo a fare questa porcheria? Sono dunque andati bruciati i famosi tesori della Tua grazia di cui tanto si parla? E ci hai messo dieci giorni? Chi ti ha insegnato a fare il sarto

<sup>11</sup> Si veda specialmente l'articolo del Ritter: *Muslim Mystics Strife with God*, in « Oriens » vol. V (1952), pp. 1-15.

<sup>12</sup> Ritter, *Meer der Seele*, p. 176.

in questo modo? » e simili storie, che giungono talvolta fino alla minaccia e alla bestemmia oscena. Tratti centrali sono dunque:

a) lite con Dio;

b) soddisfatto spezzamento della legge, delle convenienze, e gusto della svergognatezza (*rusvâ't*), con elementi anche sessuali;

c) capovolgimento dei valori. Gusto dell'essere ucciso, o tormentato, da Dio.

A questo si aggiunga il « miracolo », sottintendente potenza più che umana, malgrado tutto. Il santo *malâmatî* Abû Khûda<sup>13</sup> del XV/XVI sec., un pazzo vestito stranamente con un pesantissimo elmo, che bastonava chiunque incontrasse per strada, notorio omosessuale e amico di luridi schiavi negri, vuole, a Damietta, salir su una nave in partenza. Viene rifiutato dal capitano per la sua notoria immoralità, ma la nave non riesce, miracolosamente, come inchiodata, a partire. Malgrado le sue azioni esteriormente riprovevoli quello era un « santo ». E Khayyât, « il Sarto », altro santo *malâmatî* che addirittura faceva l'abluzione rituale purificatrice con orina d'asino, se voleva mangiare qualcosa non aveva che desiderarla e la cosa gli si materializzava davanti<sup>14</sup>.

#### b) Il pazzo furbo-sciocco.

Tratti un po' diversi mostra invece un altro ciclo di aneddoti, anch'essi incentrati attorno a un nome storico, che è spesso quello di *Buhlûl*, che sembra esistito all'epoca di Hârûn ar-Rashid, cui diede, pur « pazzo », savî ammonimenti. Gli aneddoti che si sono poi concentrati attorno a lui mostrano, nella fase più antica, il tipo del *pio idiota*, specie di *juródivyj* slavo, per poi degenerare in quello di buffone bertoldesco, con aggiunte,

<sup>13</sup> Citato in Horten. *Mönchtum und Mönchsleben im Islam*, che lo prende dell'autore mistico arabo Sha'rânî (m. 1565) (in « Beiträge zur Kenntnis des Orients ». Halle. XII. 1915, pp. 64 segg.).

<sup>14</sup> Ibid. pag. 80.

in epoca ancora più tarda (specialm. intorno al XV secolo con Nafzâwî), di ampio elemento erotico. L'etimologia è connessa col riso: « ridanciano », « colui che ride ». Qui si tratta di veri e propri « pazzi », due delle cui caratteristiche, divenute *leitmotiv*, sono quella di essere « lapidati » dai ragazzi per le strade (il tratto, come vedremo, è abbastanza importante) e di cavalcare su una canna. Le storie connesse con questo tipo di pazzo sacro, poi, sempre più secolarizzandosi, sono confluite nei grandi cicli mediterraneo-islamici di Giuhâ e di Nasreddin Khogia (ma il fatto della sacralità della follia è conservato, sia perchè molti aneddoti hanno contenuto religioso, sia perchè si tratta spesso di un *mullâ*, o *khogid* che dir si voglia) e mostrano soprattutto due caratteristiche spesso inestricabilmente connesse: la furbizia e la ingenua stupidità. Apparentemente derivato storicamente dai contatti *Buhlûl - Hârûn ar-Rashîd*, vi si ritrova l'elemento « povero pazzo di fronte a Re potente » (*Buhlûl-Hârûn, Khogia-Tamerlano*) che man mano si sposta a questa o quella coppia di personaggi storici e che mostra quindi una più ancestrale antichità generica: ne vedremo avanti una possibile spiegazione. Spesso gli episodi sono piuttosto sciocchi e, a noi, fanno l'effetto di freddure. Buhlûl chiede a un notevole di Kûfa: « Ti piacerebbe che mangiassi miele e sterco? Sì? E portameli ». Giunte le due eterogenee sostanze, il pazzo si mette a mangiare avidamente il miele. Alle rimostranze del notevole che avrebbe voluto vederlo mangiare anche il letame, risponde sghignazzando: « Ma è molto meglio il miele »<sup>15</sup>. Episodi simili si ritrovano nel ciclo di Nasreddin Khogia. Eccone due presi a caso da una raccolta turca<sup>16</sup>:

Un giorno Tamerlano disse al Khogia: « Khogia, tu sai che ogni Califfo della dinastia degli abbasidi aveva un titolo speciale. Uno si chiamava Dio-mi-guidi, uno Dio-mi-favorisca, uno Dio-mi-dia-grazia e simili. Se io fossi uno di loro quale sarebbe

<sup>15</sup> Cit. in P. Loosen. *Die weisen Narren des Naisâbûri* (autore khora-sanico del IV/X sec.) in « Zeitschr. für Ass. » XXVII (1912) p. 212. Buhlûl è spesso a contatto con cimiteri e tombe (v. episodio seguente di Nasreddin).

<sup>16</sup> Quella di Behâ'î (pseudonimo di Veled Çelebi: 5<sup>a</sup> ed. Istanbul 1929).

il mio titolo?» Il Khogia rispose immediatamente: Maestà, non dubitate, il vostro titolo sarebbe senz'altro Dio-ce-ne-scampie-liberi »!

Una volta il Khogia si svestì in un cimitero e cominciò a spidocchiarsi la camicia. Venne un colpo di vento e se la portò via. Il Khogia si precipitò dietro al prezioso indumento e si mise a correre, inciampando a ogni istante. In quel momento sbarcarono degli uomini a cavallo e, vedendo un uomo nudo che saltellava nel cimitero da una lapide all'altra, ebbero paura e i loro cavalli si imbizzarrirono. Ma ripresisi, per vendicarsi di quello scherzo, si gettarono sul Khogia gridandogli: « Ohè quell'uomo, che stai facendo qui come un vampiro? » Il Khogia rispose: « Ah figlio mio! Io sono un morto venuto dall'altro mondo. Ero uscito un momento a fare un bisogno e ora rientro subito nella tomba! ». In quest'ultimo episodio compare il motivo, piuttosto significativo e abbastanza frequente in questi cicli, « pazzo-cimitero ».

A questa bertoldesca furbizia fa da contrappeso la stupidità, come nell'episodio di Nasreddin che prende la sua camicia per se stesso, ed altri che riecheggiano alcuni degli episodi del primitivo ciclo dello *Schelm*. Su questo tipo di pazzo sacro sembrano non mancare influenze del mondo africano, attraverso il marabuttismo dell'Africa Settentrionale.

Ma i due tipi non sono del tutto distinguibili chiaramente. La lotta con Dio, lo spezzamento delle convenienze e della legge si ritrovano anche nel tipo *Buhlúl-Khogia*, mentre vi sembra secondario quel senso della svergognatezza *cosciente*, quel capovolgimento dei valori e quel gusto del martirio che sono presenti nei *malâmati* e, in forme supreme e più raffinate, in quello che considererei il più alto dei *malâmati* (anche se comunemente non è classificato tale), al-Halláj (m. 922)<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Su di lui si vedano le opera varie dedicategli da L. Massignon, specialmente *La Passion d'Al-Hosayn ibn-Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam...* Paris, 1922. Per l'aspetto che qui più ci interessa si veda l'edizione massignoniana del *Kitdb al-Tawdsin* di al-Halláj (Paris, 1913).

Non è un caso che, nella leggenda di Meshreb, che sopra abbiamo visto, qualcuno dice di lui: « quello che fai puzza di Hallâj! » E Meshreb fu, secondo la leggenda, ucciso dagli ortodossi.

\* \* \*

Andando oltre il trasparente pseudo-realismo dell'aneddoto cronachistico abbiamo individuato un più generico doppio ciclo di pazzo sacro astorico, ciclo di aneddoti applicati e calati nella storia in varie epoche con solo i nomi cambiati. Bisogna ora vedere se non si possa andare ancora oltre.

I testi mostrano interessanti rapporti fra i pazzi sacri di ambedue i tipi e il grande pazzo trascendente, Satana (*Iblis*). Si parla di contatti e dialoghi fra i mistici e Iblis già, per esempio, in Giunaid (m. 910):

Giunaid domanda a Satana perchè non si sia prostrato avanti ad Adamo. Satana risponde: « O Giunaid, come puoi pensare che io potessi prostrarmi dinanzi ad altri che Dio? » Giunaid è colpito dalla risposta. Poi gli viene l'idea di dire al maledetto: « Tu menti! Se tu fossi stato un servo obbediente non avresti agito contrariamente al Suo ordine e alla Sua proibizione! ». Satana ode la voce nel cuore di Giunaid prima che esca in forma di parole e gli dice: « Tu mi hai riarso! » e scompare <sup>18</sup>.

Particolarmente stretto e significativo è il contatto fra Satana e il Santo-folle nella persona di al-Hallâj:

« Io, Hallaj, disputai con Iblis e Faraone sulla generosità (*futuwwa*). E Iblis diceva: Se avessi adorato Adamo avrei perso la *futuwwa* e Faraone: Se avessi creduto nel Profeta sarei ca-

<sup>18</sup> Sta in *The Kashfu 'l-Mahjûb. The Oldest Persian Treatise on Sufism* by 'Alî b. 'Uthmân al Jullâbî al-Hujwîrî. Translated... by R. A. Nicholson. Leyden/London 1911. (Gibb Memorial, XVII) pp. 129-130. Il testo della importante opera di Hujwîrî è stato pubblicato da V. A. Zuckovskij. Leningrad, 1926.

duto dal grado di *futuwwa*. E dissi io (Hallâj): Se mi fossi ritirato dalla mia pretesa e dal mio detto, sarei caduto giù dai tappeti della *futuwwa*. Iblîs disse: Son meglio di lui, quando non vide altro, allora, che sé stesso. E Faraone: Non conosco altro Dio per voi che me stesso (Cor. XXVIII, 38) poichè non conosceva alcuno del suo popolo che distinguesse il Reale dall'Irreale. E dico io: Se non lo conoscete conoscete almeno le sue opere (*âthârahu*); io sono quell'opera, io sono la Realtà (*and 'l-haqq*) perchè in eterno io fui *haqq* col *haqq*. Maestro mio e mio padrone e compagno è Satana, è Faraone. Iblîs fu spaventato col fuoco ma non desistette dalla sua pretesa, Faraone fu affogato nei mare e non desistette dalla sua pretesa... ed ora io, se pur fossi ucciso e crocifisso e mutilato di mani e di piedi, non desisterei dal mio grido! » Hallâj è tanto addentro a Satana che riproduce plasticamente, come fosse lui stesso presente, i suoi dialoghi pretemporali con Dio e ne cita dei versi appassionati <sup>19</sup>.

Intanto anche il « pazzo sacro » dell'altro tipo, quello alla *Buhlûl*, lo sciocco-furbo, è in vari modi connesso col « demonio ». Satana è nell'islam essenzialmente chiamato *il lapidato* (*ragîm*) aggettivo connesso con le lapidazioni da parte degli angeli mediante stelle filanti. Così il volgare « pazzo » è lapidato dai fanciulli. Il pazzo è poi, come è noto, *majnûn*, invasato cioè dai *ginn*, come del resto in altre culture, e i *ginn* stessi, specie di diavoli-folletti, ma mai dalla tradizione islamica chiaramente distinti da Satana, si presentano in forme anche umane.

Ci sono dunque molti elementi per far pensare che il « pazzo sacro » sia una trasposizione su piano terrestre della mitica figura del Diavolo. Dobbiamo ora cercare di spiegare i due tipi di Satana, il Satana nobile amante, e il furbacchione che vuol captare i discorsi celeste, cosa che del resto abbiamo in parte fatto in un recente articolo <sup>20</sup>.

Il Satana islamico, prima ancora che in poeti moderni anche in grandi autori mistici e negli eretici, si presenta in aspetti

<sup>19</sup> Vedi la già cit. ed. del *Kitâb at-Tawdsîn* di Massignon, pp. 41 segg.

<sup>20</sup> A. Bausani. *Satana nell'opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal* (1873-1938) in RSO vol. XXX, pp. 55-102.

abbastanza singolari, che, apparentemente derivati da ragionamenti teologici sulla presentazione che di Satana fa il Corano, rispecchiano impostazioni mitiche anteriori. Satana infatti è, nel Corano, reietto perchè si rifiuta di obbedire all'assurdo e arbitrario ordine di Dio di prosternarsi ad Adamo. Quindi, ragiona per esempio un Hallâj, e con lui molti mistici, « fra gli abitanti del cielo non vi fu nessuno così monoteista come Iblis ». Satana è il più vero innamorato di Dio, il puro folle, prototipo del mistico più assoluto, e tanto più, con il suo agire apparentemente empio, del mistico-pazzo *malâmattf*. Ma alcune dichiarazioni, non di mistici bensì di *eretici* (dell'ambiente mesopotamico e iranico) che spesso mostrano tratti di concezioni residue di religiosità preislamiche, oltre il ragionamento teologico, presuppongono una vera e propria bivalenza del divino che include un aspetto satanico e un aspetto divino, bivalenza che si rispecchia nelle forme terrestri del profeta e del corrispondente suo « giuda ». In modo più radicale di tutti tale pensiero è rappresentato da Ibn abî-<sup>51</sup>-Azâqir, eresiarca musulmano del X secolo, studiato dal Bartold <sup>21</sup>, e che sembra del resto presentare notevoli affinità di pensiero con Hallâj. Egli si dichiarava Messia, e sosteneva che Dio si incarna, creandola, in ogni cosa e contemporaneamente nella sua contraria, dato che « le cose si conoscono per i loro contrari ». Così Dio si incarnò in Adamo, creandolo, e in Satana: uno era opposto all'altro ma di per ciò stesso « indicava » l'altro. L'indicazione della verità è meglio della verità stessa e l'opposto è più vicino alla cosa di quanto non lo sia il suo simile.

Morto Adamo, la divinità si dissolse manifestandosi in cinque forme umane e, parallelamente, in cinque esseri demonici. Poi il divino si riconcentrò di nuovo in una persona, il profeta Idris e nel suo satana, dividendosi, dopo la loro scomparsa, fra varie persone; poi avviene una ulteriore concentrazione in Noè e nel suo Iblis e così via nelle coppie successive di Profeti-Giuda. Abramo per esempio aveva per demone Nemrod, Aronne aveva

<sup>21</sup> V. V. Bartol'd *K istorii religioznyh di vizenij X veka*, in « Izv. Rossijskoj Ak. Nauk », 1918, pp. 785-798.

Faraone, David è anche Golia, eccetera. Esposta in modo meno pesantemente eretico di questo, una idea simile si trova nel mistico persiano Gialálu 'd-Dîn Rûmî<sup>22</sup>.

Questo Satana è, soprattutto, ci sembra, il rappresentante del *principium individuationis*. Per bocca di Halláj così Satana parla del suo contatto con Dio: « ...Egli m'ha reso solo, m'ha reso stupefatto, m'ha rigettato perchè non mi mescolassi con gli amici, mi ha impedito dal contatto con gli estranei per estraniarmi, mi ha estraniato per stupirmi, mi ha stupito per esiliarmi, m'ha esiliato per sacralizzarmi, m'ha sacralizzato (*ahrama*, anche « proibito ») per separarsi da me, s'è separato da me per scoprirmi, m'ha scoperto per unirsi a me, s'è unito a me per tagliarmi fuori, per desiderarmi! »<sup>23</sup>. E' un Satana che diventa facilmente un simbolo del *culture hero* e come tale è interpretato anche da moderni poeti e pensatori musulmani, soprattutto da Muhammad Iqbal (m. 1938). E' il Satana di una cultura per la quale il *principium individuationis* è peccaminoso, cultura che ha lasciato tracce anche nel Corano. Nell'Islam però ci sono anche i Satana servi, *satana-ginn*, i folletti furbo-sciocchi o volgari seduttori di donne che meglio rappresentano il Satanico in una cultura religiosa assolutamente personalistico-teistica quale l'islamica, così simile a quella antico-testamentaria, nella quale il demonico nel senso più nobile è già incluso nel dio-persona arbitrario e i diavoli sono tutti dei *buhlúl*<sup>24</sup>. Sulla terra,

<sup>22</sup> Sulla dialettica rumiana Dio-Satana, Mosè-Faraone si vedano, oltre alle pagg. 82-85 dedicate al Satana rumiano nel mio già citato articolo, anche A. Bausani. *Aspetti del misticismo islamico* in « Ricerche Religiose », vol. XX, 1949, pp. 1 segg., e, id. *Il pensiero religioso di Maulâná Gialál ad-Dîn Rûmî*, in « Oriente Moderno », XXXIII (1953), pp. 180 segg.

<sup>23</sup> *Kitáb at-Tawdsín*, op. cit., I. cit.

<sup>24</sup> Sul demonico in Jahwe e nell'Antico Testamento (che è anche, poi, il demonico in Alláh e nel Corano) si veda P. Volz. *Das dämonische in Jahwe*, 1924; R. Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, in Jung, *Symbolik des Geistes*, 1948. Di fronte a un Dio nel quale è così potentemente concentrato tutto il sacro, sacro divino e sacro demoniaco, i « diavoli » non sono che delle scialbe figure di esecutori di ordini o di sciocchi folletti.

abbiamo allora il rapporto Hârûn-Buhlûl, Tamerlano-Nasreddîn invece di quello Mosè-Faraone o Hallâj-Iblis. Chi legga del resto trattati teologici islamici vedrà come il diavolo più adatto alla mentalità islamica ortodossa è proprio questo, non troppo satanico e malvagio, ma solo servo di Dio, e, talvolta, servo sciocco di Dio.

I due tipi di pazzi-diavoli sono dunque sostanzialmente specchio di due culture differenti, storicamente rintracciabili. E' curioso notare che il pazzo-diavolo del tipo *malâmâtî* sembra avere la sua principale zona di sviluppo nelle due grandi regioni, probabilmente spiritualmente collegate fra loro come dimostrano anche altri eventi storico religiosi <sup>25</sup>, dell'Iraq e della Persia Orientale (Khorasan, Transoxiana) culla di molte eresie gnostichegianti dell'Iran. La *rusvâ'i* <sup>26</sup> come gloria (il termine *rusvâ'i* è già nel trattato polemico pahlavi *Shkand-gumânîk Vichâr* a proposito del cristiano obbrobrio della croce) il capovolgimento dei valori, la paolina ignominia del martirio, il gusto dell'essere ucciso, mostrano chiaro l'influsso cristiano. Il tipo di pazzo alla Buhlûl si è invece specialmente diffuso in tutta l'area mediterranea dell'Islam, dal Nasreddin Khogia turco al Giuhâ nordafricano. Non è un caso che il secondo — forse proprio perchè, come accennammo, più sostanzialmente islamico, — sia il più popolare.

Si tratta di conclusioni del tutto provvisorie, che mostrano tuttavia come lo studio del mondo religioso islamico possa offrire interessanti possibilità anche fuori del campo cui generalmente più si sono dedicati gli islamisti, quello cioè teologico e giuridico.

<sup>25</sup> Per esempio le vicissitudini del materiale gnostico ismailita o pre-ismailita contenuto nell'interessante libro *Ummu'l-Kitâb*, del quale abbiamo parlato nella nostra nota *Ancora su parola-luce* in « St. e Mat. di St. delle Rel. » 1957 (XXVIII), pp. 145 segg. Il nucleo dottrinario del libro è di origine forse kufense (ambienti *khattâbiya* e *mughîriya*), ma ha preso la sua forma nell'estremo oriente dell'impero islamico.

<sup>26</sup> Termine che significa « ignominia » ed è divenuto un termine tecnico e un motivo della lirica tradizionale persiana.

Così, per esempio, questa impostazione del rapporto fra i vari tipi di satanismo e il Pazzo sacro (sia pure in campo così lontano) sembrerebbe far pensare che le similari bivalenze e contraddizioni presentate da esseri studiabili in fase mitica e arcaica in certe culture primitive (come il *trickster* di varie popolazioni indigene nord-americane) possano riportarsi a incroci di culture dove abbia prevalso questo o quel concetto del divino e quindi del satanico<sup>27</sup>; mentre poco ci persuade la interpretazione unitaria del ciclo dello *Schelm* proposta dal Kerényi e dallo Jung, che cerca di risolvere i contrasti interpretando l'intero ciclo come la storia-simbolo di uno sviluppo dell'uomo dal differenziato all'indifferenziato e del risveglio della coscienza.

ALESSANDRO BAUSANI

<sup>27</sup> Si veda per esempio, nella mitologia germanica, il contrasto fra il demonico tipo *Loki*, arguto e attivo, e il demonico tipo *drago*, serpe del *Midhgardhr*, principio ottuso e materiale. Così fra il *coyote* e il serpente in certi miti nord-americani. Potrebbe trattarsi di differenti impostazioni del « demoniaco », derivate da cicli storico-religiosi differenti e poi sovrappostisi, oltre che di sovrapposizioni di esseri creatori differenti come è sostenuto dal Pettazzoni.



## NOTE E DISCUSSIONI

**Polemiche.** — Non è ancora accaduto, credo, nella storia degli studi, che uno studioso abbia ammesso, se non per qualche dettaglio insignificante, di aver torto o abbia dato ragione ai suoi critici; non è accaduto, ugualmente, che una polemica scientifica sia terminata con l'accordo dei contendenti sui punti essenziali in discussione. Ciò potrebbe far meraviglia a chi ingenuamente credesse che — diversamente da quanto quotidianamente si osserva nel campo della politica e perfino nei dissidi personali — nel campo scientifico la verità dovesse esser una, obiettiva, assoluta e dimostrabile con prove indubbie; almeno negli studi umanistici è invece vero il contrario, la 'verità' in un certo senso è anche storicamente condizionata, oltre che molteplice, ricca di aspetti, di strati, di dimensioni, varia secondo i punti di vista da cui la si avvicini, secondo la maniera, secondo la zona, la direzione in cui si penetri in essa. Ne segue forse una relatività della verità scientifica? un'inutilità, quindi, di ogni polemica? Certamente no: non soltanto un nuovo punto di vista, un nuovo e fecondo tentativo di comprendere qualcosa che prima non era compreso (con l'implicita scoperta delle ragioni per cui quel qualcosa rimaneva nascosto e quindi degli errori di studiosi precedenti o contemporanei) deve affermarsi, anche a costo di polemiche, per arricchire la nostra sempre crescente e sempre più aggiornata 'parte di verità', la misura della nostra comprensione e, in ultima analisi, della nostra umanità; ma perfino la appassionata e arguta difesa della 'parte di torto' — cioè di quanto occultava la nuova 'parte di verità', il nuovo aspetto di realtà che si sta cercando di scoprire — serve esattamente la stessa causa, costringendo l'altra parte a perfezionare gli strumenti della ricerca, ad abbandonare argomentazioni labili o lacunose, ad accorgersi, perfino, sia pure senza confessarlo, di quan-

to vi è di giusto o di non completamente sbagliato nelle posizioni attaccate. Certo è soltanto che nessuno deve sperare di convincere di colpo i sostenitori di tesi opposte o l'opinione pubblica, né deve abbandonarsi alla puerile illusione di essere in possesso della verità tutta intera di fronte al torto assoluto di chi pensi diversamente. Soprattutto perché l'esperienza insegna come le più accanite polemiche si risolvano d'ordinario con l'andar del tempo, non nel senso di confermare la ragione dell'una parte e il torto dell'altra, ma per via della scoperta di un nuovo punto di vista che scardina i termini stessi della polemica, aiutando nello stesso tempo a comprendere, ormai storicamente, le cause del vecchio dissidio e la misura di ragione che spettava a ciascuna delle parti opposte. Alla formazione di questo nuovo punto di vista — alla preparazione di quello 'scatto' che improvvisamente annulla (e nello stesso tempo giustifica storicamente) i punti di vista opposti, nulla contribuisce più efficacemente dell'exasperazione della polemica. Gli effetti di questa non sono dunque immediati — gli avversari diretti non si convinceranno mai delle ragioni dell'altra parte — ma ritardati; i germi di un nuovo orientamento vengono disseminati, per lo più all'insaputa delle parti impegnate, nel corso della disputa e maturano, sotterranei, senza che nessuno se ne accorga.

Ora, tutte queste considerazioni che in teoria forse nessuno avrà difficoltà a condividere, nella pratica non sono spesso presenti alla mente dello studioso impegnato nell'affermare o difendere le proprie tesi. E ciò potrebbe essere anche un bene, perché altrimenti esse pregiudicherebbero forse lo slancio e il fervore della polemica e quindi anche la sua fecondità (futura). Un male comincia ad essere — sul piano umano, ad ogni modo, ma anche sul piano scientifico, come si dirà subito — quando lo studioso identifica a tal punto la propria tesi con la propria persona da considerare ogni critica rivolta alla prima come un'offesa recata alla seconda: in quel caso egli non reagirà più soltanto nello spirito dell'impegno e della convinzione, ma in quello della autodifesa che, come si sa, quando è considerata 'legittima', anche davanti al tribunale giustifica atti altrimenti illeciti; lo studioso, in tal caso, ricorrerà, infatti, ad atti illeciti e sleali, cer-

cando di gettare discredito sull'avversario, di giocare contro di lui la carta del proprio prestigio personale, di travisare, per poter ridicolizzarli, i suoi argomenti, ecc. ecc.; mentre è difficile che l'attacco a una *tesi* scientifica possa umanamente 'legittimare' gli atti illeciti commessi sotto la spinta di un' 'autodifesa' personale, ne va di mezzo anche il valore scientifico della polemica, perchè al posto delle argomentazioni subentrano espressioni di rancore, insinuazioni, facili ironie, poco interessanti e per nulla feconde dal punto di vista di terzi.

L'occasione di queste considerazioni che intendono richiamare all'opportunità della massima possibile spersonalizzazione delle polemiche scientifiche, è stata data — oltre che, naturalmente, dalle innumerevoli polemiche di cui uno studioso nella sua vita quotidiana è costantemente o parte attiva o osservatore — in modo particolare dal singolare articolo di G. Dumézil nell'ultimo fascicolo della *Revue de l'histoire des religions*. Con il più vivo rincrescimento ho dovuto constatare che la mia critica su *Déeses latines et mythes védiques* (SMSR 28, 1957, 113 sgg.) è stata interpretata dall'eminente studioso francese (e collaboratore, nello stesso fascicolo, della nostra rivista) come un'aggressione personale cui si dovesse, e legittimamente, rispondere con un'aggressione personale; altrettanto rincresce che un periodico di così elevato valore come la RHR abbia dato posto a manifestazioni così poco urbane del risentimento personale di uno studioso, anche se in questo caso si tratta di uno studioso di eccezionale valore e prestigio. Prima conseguenza di questo fatto è l'immaturo fine della polemica scientifica appena iniziata: chi, infatti, avrebbe voglia di tentare di riportarla sul piano scientifico, una volta che è sconfinata tra le pesanti nebbie dei sentimenti personali? Per il resto, siamo al punto solito: come G. Dumézil crede di poter ribattere ad ogni mio argomento, così anch'io credo di poter invalidare ogni sua obiezione; la parola è ormai ai terzi, viventi o futuri; solo che questi, per tentare di decidere sulla ragione o sul torto, o meglio, sulla parte di ragione e parte di torto che abbiamo sul piano scientifico, dovrebbero onestamente leggere e studiare tutti gli 'atti' del processo: le mie *Tre variazioni*, le *Déeses latines*, la mia critica e la risposta

del Dumézil. Cosa che ben pochi faranno: i lettori di RHR, per la maggioranza, si soffermeranno soltanto sull'ultimo articolo di Dumézil. Essi non saranno quindi nella migliore posizione per giudicare sulle tesi discusse, ma avranno soltanto il modo di formarsi un giudizio dal punto di vista puramente umano sull'autore: il che non renderà buon servizio nè agli studi nè all'autore stesso.

Angelo Brelich.

## Iran ed eresia musulmana nel pensiero del Corbin

(Spunti di una polemica sul metodo)

Un illustre studioso francese, il Corbin, ha il merito di avere in questi ultimi anni portato una grande animazione nel campo degli studi dell'eresia musulmana di tipo sciita<sup>1</sup>. Alcuni nomi ed alcuni movimenti religiosi che erano solamente nomi, o poco conosciuti, statici catechismi, sono stati violentemente immessi nel circuito di quella storia del pensiero musulmano cui già appartenevano, ma appartenevano per così dire mimetizzati sullo sfondo comune di un genericamente inteso pensiero musulmano.

<sup>1</sup> Non mi riferisco qui a questa o a quell'opera del grande orientalista francese, ma allo spirito che regna in tutta la sua ricca produzione. Sono da menzionare soprattutto le sue introduzioni a preziose edizioni da lui dateci delle opere del filosofo e mistico persiano Suhrawardī (*Opera Metaphysica et Mystica*, vol. I, Istanbul, 1945 vol. II, Teheran, 1953) di quelle di Nâser-î Khosrov (*Le livre réunissant les deux sagesse*, Teheran, 1953) i suoi vari studi su Suhrawardī stesso (per es. *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*, Teheran 1946), e i numerosi, interessanti, articoli-conferenze stampati sui vari *Eranos-Jahrbücher*, dei quali il Corbin è regolare collaboratore.

Senonchè lo stesso grande intuito e la stessa grande sensibilità per il fatto religioso che hanno condotto il Corbin alla scoperta di certa inquietudine e di certa dinamica nel pensiero musulmano, lo hanno forse condotto troppo lontano. Non si è addivenuti cioè ad un arricchimento dell'Islam di insospettati fermenti, bensì questi fermenti sono stati dal Corbin isolati, sottratti e contrapposti all'Islam. Il nuovo quadro dell'Islam, in altre parole, invece di precisare e sceverare una fisionomia troppo scarna, troppo severa, troppo limitata da una prepotente, semplice ed elementare — da certi punti di vista anche poco interessante — ideologia ortodossa, ha in sostanza lasciato le cose come stavano, perchè ha identificato quella scarna ideologia ortodossa con l'Islam tutto intero, con il vero Islam, e ha fatto dell'elemento eretico, considerato nel suo insieme, non già una antitesi interna dell'elemento ortodosso, risolvendosi insieme con questo in una sintesi islamica, ma nè più nè meno che la categoria metafisica dell'anti-Islam. Ne è risultato qualcosa di troppo generico, generico quanto la categoria contrapposta, e battezzato con il seducente nome dello gnosticismo, dell'esoterismo, termine positivo di un'antitesi metafisica che ha come termine negativo la mentalità chiusa e ristretta, incapace di esaltazione vera e di estasi, incapace in ultima analisi di senso religioso vero, dell'Islam. Di codesto Islam, lo gnosticismo sarebbe in altre parole la categoria religiosizzante, il movimento ispiratore di calore e di vita; e questo movimento si potrebbe a buon diritto chiamare Iran, con un nome, cioè, il quale simbolizza l'altra grande civiltà dell'Oriente, quella che l'Islam, fenomeno arabo, avrebbe soggiogato materialmente e tentato di soggiogare spiritualmente, restandone invece, a lungo andare, succubo e vinto. Nel pensiero del Corbin l'Iran, cioè da un punto di vista religioso il mazdeismo, ritorna, e determina nell'Islam l'eresia, soprattutto l'eresia di tipo sciita; non solo, ma codesta eresia iranica si insinua dappertutto, predomina ovunque, e finisce con il rappresentare da sola l'unica spiritualità dell'Islam, fino al punto che non ci si rende più conto con esattezza se l'Islam sia il nemico, l'antitesi *ab aeterno* dell'Iran, oppure un semplice sottoprodotto di questo. Ed è la prima osservazione che viene spontaneo di fare: il Corbin finisce per identificare la storia

dell'Islam con la storia della distruzione dell'Islam, la storia della più gelosa e intransigente religione monoteistica umana con la storia della frantumazione del monoteismo (l'espressione è dello stesso Corbin) attraverso una risorgente mitologizzazione che parte dall'attributo, dalla virtù di Dio, per giungere alla personificazione del divino. Ciò secondo un processo logico, conseguente, il quale dovrebbe essere già chiarissimo agli inizi dell'Islam, e costituirebbe una vera e propria tendenza congenita allo spirito iranico, di qualunque veste esteriore rivestito.

Ognuno vede come proprio la universalità delle conclusioni conduca qui a dubitare della bontà del metodo, in quanto, a forza di rintracciare nell'Islam l'Iran, non resta più niente di vitale che non sia Iran, e allora si è costretti a riaffermare, bene o male, la fondamentale unità del fenomeno islamico, sia pure attribuendo ad esso una nuova paternità.

Il chiarimento che è legittimo chiedere al Corbin è dunque questo: si addivenga ad una precisazione chiara ed inequivocabile, ad una classificazione rigidamente scientifica degli elementi da cui risulta il dualismo religioso fra arabismo e iranismo. Ciò significa innanzi tutto che occorre precisare con esattezza se, a parte il nome da dare a quelle tendenze, una duplicità di tendenze religiose esista davvero, oppure no, nel pensiero musulmano. E a questo fanno seguito immediatamente altri problemi:

1) Si traduce codesto dualismo in un concreto formarsi di sette religiose diversificanti su questa base, oppure ciò non accade?

2) E' legittimo o meno spiegare le diverse forme di religiosità individuabili nel pensiero musulmano per mezzo di categorie astratte ed eterne basate su concetti come quello dello spirito di una nazione, pericolosamente sfociante nell'idea, in questo campo almeno sostanzialmente ascientifica, della razza?

3) E' in conseguenza legittimo o meno, nel caso nostro, prendere una posizione così netta come quella di chiamare iranico un tipo di religiosità, procedere cioè ad una attribuzione precisa ed esclusiva di paternità, quando l'esistenza stessa di una

paternità unica dovrebbe essere resa dubbia dalla natura tipicamente composita e sincretistica del fenomeno gnostico intorno alla cui paternità si indaga?

Ora, sembra a me non solo innegabile, ma del tutto ovvio e pacifico, che nell'Islam un certo dualismo esista, esistano cioè grosso modo due diverse forme o tipi di sensibilità religiosa. Innegabile mi sembra inoltre che alcuni tratti caratteristici ed essenziali di una di queste due forme di religiosità siano stati individuati dal Corbin, anche se attraverso un linguaggio un po' troppo generico, e più da filosofo che da storico, con una acutezza singolare, e tale da fare dello scrittore francese il vero caposcuola di una scuola che, a rigori, bisognerebbe riconoscere come esistente, almeno nel senso di tendenza, già prima di lui. Mi sembra però altrettanto innegabile che ciò che risulta dall'azione dei due elementi, immessi in un'esperienza storica di una società organizzata, sia null'altro che la civiltà religiosa musulmana stessa, nè più nè meno. E dato che ogni civiltà religiosa è quello che i fattori storici dentro di essa in azione hanno finito col farne, vano ed astorico sarebbe il voler cercare, nel seno dell'Islam, i fattori veramente islamici e quelli non islamici; vano sarebbe soprattutto perchè il termine di riferimento in base al quale saggiare la vera islamicità di un fattore non potrebbe essere che un'astrazione, un Islam ideale non mai rintracciabile fra i dati di un'esperienza scientifica la quale fornisce a chi indaga solamente dei risultati storici, dei fatti non solo complessi, ma del tutto inscindibili; inscindibili perchè si tratta appunto di storia e non di logica o di matematica. Senza il dualismo di cui sopra, insomma, l'Islam non sarebbe Islam; e se il dualismo c'è, non è troppo legittimo fare l'ipotesi di un Islam astratto, puro e originario, privo di codesto dualismo.

Ma in che consiste con precisione codesto dualismo? A me sembra che non si tratti affatto di un dualismo *sui generis*, ma semplicemente dei due poli fra i quali sempre, cioè normalmente, oscilla una coscienza religiosa individuale (intendo la coscienza religiosa dell'individuo membro di una società civile ed evoluta, dell'individuo per cui religione è un fatto dello spirito, e non un fatto dell'istinto). Codesta duplicità è solo parti-

colarmente evidente nel monoteismo islamico. Da un lato abbiamo il Dio astratto, il Dio Idea, concepito come necessità di ragione, la cui esistenza è necessaria per spiegare il mondo, per dare un significato logico dell'esistenza dell'uomo e delle cose, il Dio che nasce come assoluto dinanzi alla coscienza della relatività di ciò che esiste, il Dio quindi che, essendo diverso, non interviene nelle cose, non le crea, bensì si pone come loro antitesi. E' in altre parole il senso greco dell'assoluto, da cui può nascere sia il concetto del Demiurgo sia quello del Motore Immobile, sistemazione filosofica, l'uno e l'altro, di tendenze parimenti razionalistiche. Quando la coscienza umana si fa, da filosofica, più essenzialmente religiosa, il principio si trasforma spontaneamente in neoplatonico, crea cioè il problema più strettamente religioso della comunicazione, del contatto, di rapporti irrinunciabili fra l'uomo e quel Dio. Crea il problema e lo risolve attraverso quella che, date le premesse, risulta una attenuazione del monoteismo, attraverso la posizione di qualcosa di intermedio che scende dal divino all'umano, dall'assoluto al relativo: attraverso l'Angelo, il Verbo, la Manifestazione dell'Assoluto nel relativo. Ne segue da parte dell'uomo una ricerca della verità che non è più a base di scienza, di logica, di ragionamento, ma è ricerca dell'Angelo, del Verbo, della Manifestazione di Dio, della Personificazione dell'Assoluto, e tende all'iniziazione, alla illuminazione.

Dall'altro lato abbiamo il Dio concepito come Potenza, come Attività, il Dio che è assoluto in quanto è capace di compiere l'affronto alla logica di creare, di fabbricare dal nulla delle novità, il Dio che non si manifesta se non volendo e agendo, che non si identifica con nessun concetto astratto di virtù, e la cui unica forma di contatto con gli uomini è data dal prescrivere loro un determinato modo di agire. Codesto modo di agire da lui gradito è da lui indicato attraverso la scelta, fra tutte le altre creature, di una creatura singola, la quale viene esortata a farsi imitare dalle altre, e che non trascende le altre: il Profeta, che non è dunque un inviato di Dio, ma piuttosto una creatura qualunque sulla quale si sono posati per caso gli occhi di Dio. Qua non esiste nessun vero intermediario: il Dio persona non si manifesta attraverso il Profeta, nè attraverso il Profeta si manifestano le

sue virtù, ma semplicemente intima obbedienza per mezzo del Profeta.

Tutto ciò non è una novità: il monoteismo creazionistico, ebraico, cristiano, islamico, nasce da un ordine d'idee del genere. Ma la posizione del Corbin è nel senso di una identificazione dell'altra forma di religiosità, la prima, che potremmo chiamare angelologica, con lo spirito iranico, e questo è da vedere. Che la seconda forma di religiosità, quella che potremmo chiamare profetica predomini fra gli Arabi, è innegabile; senonché il rigido e assoluto, profetico monoteismo degli Arabi cederebbe sempre più il passo, nell'Islam, a tutta una mitologia dell'intermediarietà, e questa mitologia si consoliderebbe soprattutto, ma come s'è detto non esclusivamente, nell'Islam eretico, nell'Islam sciita; e anche questo è da vedere.

Ora, s'è accennato poc'anzi, il primo problema di carattere generale che va affrontato per controllare l'esattezza dell'equazione, consiste nel vedere se la divisione per sette dell'Islam corrisponda a una differenza di sensibilità religiosa nel senso di cui sopra, se cioè l'ortodossia musulmana esaurisce per caso tutto il monoteismo profetico dell'Islam, e le sette eterodosse siano per caso nettamente determinate dal monoteismo angelologico. Da questo punto di vista, sembra a me che, se indubbiamente quello che prevale nell'ortodossia è il monoteismo profetico, non è però vero il contrario, che cioè nell'eterodossia prevalga, sostanzialmente, il monoteismo angelologico. D'altra parte, tracce di quest'ultimo si possono trovare fin nelle forme più antiche, più profetiche e più arabe, della religiosità ortodossa. Mi limito ad indicare alcuni fatti:

1) Il dogma del Corano increato presso l'ortodossia profetica, che introduce il concetto di un elemento divino manifestantesi, *ab aeterno, sub specie* sensibile, e inseparabile dal mondo sensibile, cioè una vera e propria forma di Logos intermediario fra uomo e Dio, e partecipe della natura dell'uno e dell'altro; laddove proprio l'eterodossia angelologica preferisce in genere l'idea profetica della Rivelazione creata, occasionale, sostituibile ad ogni momento per atto arbitrario di Dio.

2) La non definibilità, come concetto indipendente, dell'idea di *Imâm*, l'intermediario, quello che dovrebbe meglio rappresentare il Logos-persona, a metà strada fra Dio e uomo, presso le correnti angelologiche (concetto di cui l'ortodossia, la quale chiude la Rivelazione con Muhammad, l'ultimo dei Profeti, è priva). L'imamato è infatti, per gli Sciiti cosiddetti moderati, che sono i più, e che sono poi i rappresentanti per eccellenza della Persia religiosa, un ciclo aggiunto, ma anch'esso ormai chiuso, di Rivelazione; ed anche per le correnti estremiste, le quali perpetuano l'imamato nel tempo, l'*Imâm* non ha mai una funzione sostanzialmente superiore a quella del Profeta, risultando piuttosto un semplice duplicato dogmatico del Profeta, il risultato teologico del semplice tentativo di prolungare la Profezia, direi di costringere Dio a scegliere altri Profeti anche dopo Muhammad, perchè l'umanità ne ha bisogno. Codesta nuova serie di Profeti dopo Muhammad, simile in fondo alla serie dei Profeti anteriori a Muhammad, non può essere composta di veri e propri *Profeti*, solo perchè l'orgoglio islamico ha fatto di Muhammad, profeta islamico, l'ultimo dei Profeti. Ma il senso della Profezia resta; e l'esigenza della Profezia porta all'idea di un intermediario che è Profeta pur potendo chiamarsi solo Vicario del Profeta (*Imâm*), e interprete della Profezia. Dalla funzione di interprete — che si pone come interprete autentico — all'infallibilità, il passo è breve. Ma codesta infallibilità, ponte tra uomo e Dio, condizione *sine qua non* di ogni fede, termine obbligato di riferimento di ogni ansia religiosa, resta a parer mio, più che esoterismo, come vuole il Corbin, semplice atto di fiducia nella volontà arbitraria di Dio, volontà che, appunto per essere arbitraria, non si può afferrare se non *vedendola* in qualcuno. Nell'ortodossia, d'altro canto, la cristallizzazione della volontà di Dio in un Profeta definitivo è in sostanza un'incongruenza dello stesso genere di quella, accennata prima, del Corano increato.

3) L'inesistenza di un vero e proprio processo di « divinizzazione » dell'*Imâm*, meglio di *manifestazione in esso*, persona umana, dell'Assoluto, fin nelle forme più estreme di sciismo, e in religioni autonome di origine sciita come il bâbismo-bahâismo. L'estremo grado di esaltazione raggiungibile ci porta piuttosto nell'ordine di idee del simbolo (per esempio: il tale è uomo giu-

stissimo, è la Giustizia per eccellenza, la Giustizia fatta uomo) e in ogni caso il processo sembra più di ordine morale che altro, cioè un processo dal basso verso l'alto, dell'uomo verso la perfezione, più che non dall'alto verso il basso, da Dio verso l'incarnazione. Particolarmente significativa in questo senso è la parola araba *ghuluww* (esagerazione) con cui proprio gli Sciiti — la maggioranza degli Sciiti — definiscono le correnti estremiste che rischiano di andare troppo oltre. E questo andare troppo oltre significa andare verso l'idolatria, verso la posizione di altri dei accanto a Dio, non già verso la ripartizione della divinità come concetto in quote ideali. D'altra parte la ricognizione in questo e in quello di questa e quella virtù assoluta (prima assoluta, poi, perciò, divina) è possibile ed è facile nell'Islam proprio perchè l'Islam identifica la divinità, l'unica vera divinità, con l'assoluto arbitrio, e qualunque complimento teologico è possibile fare a individui diversi da Dio, senza tema di idolatria, purchè non li si riconosca padroni di Volere. Si potrà così dire tranquillamente *il tale è figlio di Dio*<sup>2</sup> (nel bahá'ismo perfino *il tale è Dio padre*, che vuol dire *nel tale si manifestano le virtù di Dio Padre*), o *il tale è la causa della creazione* (nell'uno e nell'altro caso sempre concetti, sempre qualcosa di statico, di immobile), ma non mai *il tale fa quel che vuole, il tale liberamente crea e dispone* (che sarebbe l'assoluto dinamico, cioè l'unico vero assoluto, l'unico Dio).

4) Le peculiarità del linguaggio filosofico e poetico musulmano, il quale tende, tale e quale del resto che il linguaggio artistico e musicale, per così dire alla decorazione pura, senza una precisa funzionalità dell'espressione rispetto al contenuto. Onde l'iperbole e la metafora negli epiteti del Santo, cose che non vanno mai prese alla lettera se non si vuole rischiare di intendere tutto alla luce di quello che sarebbe solo l'atteggiamento mentale occidentale nel problema dei rapporti tra forma e contenuto.

5) Il concetto tipicamente profetico, eppure diffusissimo nell'eresia, dei nuovi cicli, dei cicli periodicamente ricorrenti del-

<sup>2</sup> Pur non esistendo nessuna setta storica che affermi questo, ho avuto occasione, in una mia conversazione con Sciiti persiani, di udire che non vi è nulla di anti-islamico, nel dichiarare, in un certo senso, Gesù « figlio di Dio ».

la Rivelazione, che in tal modo continuamente si rinnova. Significativa l'idea, a tutti comune (che egregiamente dimostra la *ratio*, non oggettiva, ma dinamica, della Rivelazione) secondo la quale, quando le cose vanno male, bisogna *cambiare la Rivelazione*, e non punire gli uomini che si comportano male. Strano concetto di « moda » attribuito alle religioni — le quali sono superabili ed invecchiano — che è tipico dell'estremismo teologico islamico, ove più che esprimere una storicità della religione, è solo sviluppo di un concetto di mutabilità degli umori di Dio.

6) Il concetto del pari tipicamente profetico, eppure proprio a tutto l'Islam, del Dio non categoria logica ma Volontà, nel suo riflettersi nella concezione della santità e del peccato. Non esiste cioè l'atto oggettivamente buono e l'atto oggettivamente cattivo, ma la dichiarazione di bontà e la dichiarazione di malvagità dall'alto; le quali dichiarazioni, si noti, possono di volta in volta rivolgersi ad uno stesso atto umano. Così per esempio una stessa azione umana può essere al tempo stesso considerata empia, lecita, o addirittura santa, secondo l'ordine d'idee nel quale viene compiuta. Così un atto sessuale è qualcosa di delittuoso rispetto a Dio quando lo si compia nello spirito dell'orgoglio individuale, ma può divenire addirittura — caso limite — premio divino in compenso dell'astensione da quello stesso atto fatta per compiacere Dio. Così un miracolo può essere un'offesa a Dio più che testimonianza di santità, e può essere messaggio divino; ciò perchè l'eccezionalità del miracolo non sta nel fatto prodigioso in sè, ma nel tipo di volontà che ha dato luogo al fatto prodigioso. Così viceversa un qualunque atteggiamento assurdo può essere del pazzo e del virtuoso a seconda del moto che lo ispira. La duplice valutazione etica insomma, propria in fondo, almeno potenzialmente, di ogni religione che tenda al monopolio del fatto morale, giunge ad un vero e proprio parossismo nell'Islâm, e in tutto l'Islâm, dove la gradazione canonica della santità è sentita semplicemente come gradazione del semplice rapporto, tipicamente profetico, di trasmissione della volontà arbitraria di Dio. In tal modo si va dal Profeta che questa volontà trasmette limpida e precisa, all'*Imâm* che è innanzi tutto privo della capacità di recezione, e atto solo a interpretare, al Vicario dell'*Imâm* che si

limita a far la guardia all'interpretazione, al *Dā'ī* che si limita ad annunciare l'*Imām*, e così via verso il *bāb*, il *naqīb*, e tutti gli innumerevoli simili concetti in cui si traduce codesta caratteristica idea che si potrebbe chiamare di appannamento e affievolimento progressivo della voce di Dio, eventualmente fino all'improvviso, nuovo miracolo, della nuova diretta Rivelazione divina.

7) Analogo discorso è possibile fare per la confusione fra il concetto del Santo e il concetto, nemmeno del sapiente, ma dell'erudito addirittura. La santità si prova talora con il conoscere a memoria un maggior numero di tradizioni profetiche, e viceversa la sapienza (*'ilm*) con la pietà (*'adāla*)... E gli esempi potrebbero moltiplicarsi.

Secondo me, insomma, i poli della religiosità musulmana possono veramente, sempre in modo un po' astratto, ridursi a due, ma verso l'uno o verso l'altro, le forme positive della religiosità musulmana, tendono solo *grosso modo*. Gli Sciiti moderati sono più ortodossi e profetici che angelologici, e perfino nelle forme estreme dell'eresia, in cui l'elemento gnostico è pur riconoscibile, si finisce con lo scoprire a un certo momento, quando meno ci se lo aspetta, l'immagine ortodossa e profetica del Dio arbitrario, volubile e impetuoso, del Dio irriflessivo insomma, e appassionato, degli Arabi, in quanto tale, e perchè tale, irriducibilmente uno.

Sarà dunque legittima la categoria astratta di una religiosità non islamica lanciata non solo alla conquista dell'*Islām*, ma permeante di sè tutto l'*Islām*?

Uno scrittore contemporaneo che cito qui perchè caro al Corbin, Eugenio D'Ors, ha teorizzato, in altro campo che non sia quello storico religioso, su queste categorie metafisiche ricorrenti, e sembra a me che il suo teorizzare singolarmente si adatti al metodo del Corbin. Si tratta della teoria degli «eoni» come metodo. Un tempo, dice per esemplificare questo scrittore, per rendere sistematico, cioè scientifico, lo studio dell'anatomia, si procedeva per arti, capo e tronco, e ad ognuno di quelli si dedicava un capitolo separato nell'esposizione scientifica. Poi però furono scoperti il sistema nervoso, il tessuto muscolare e così via. Ognuna di queste nuove, e veramente scientifiche, categorie, si

ritrova in ognuna delle pseudo-scientifiche categorie di cui sopra: il vero studio scientifico deve assumere le ultime, non le prime, quali termini di riferimento; quanto alle prime, si potrà solo studiare il manifestarsi delle seconde in esse. Lo stesso si deve dire per quel che riguarda l'anatomia dello spirito umano. Nello spirito umano esistono categorie ricorrenti, tendenze eterne, eoni, i quali nel corso della storia si manifestano negli storicamente diversi linguaggi umani, che solo un metodo primitivo potrebbe considerare indipendenti. Non esiste allora un barocco come « stile », ma solo un barocco come categoria, la quale si manifesta nei diversi stili storici di tipo barocco, uno solo dei quali, apparentemente il barocco per eccellenza, ha avuto la ventura di dare il nome all'intera categoria. A parer mio l'idea del Corbin è che, da un punto di vista storico-religioso, l'Islam sia solo uno stile, e l'Iran una categoria eterna ricorrente, prendente nome da un Iran per eccellenza dei tempi mazdei<sup>3</sup>. Di qui, come nel D'Ors, un passo ulteriore: l'Iran diventa la categoria religiosa ricorrente, allo stesso modo che nel D'Ors la categoria del barocco, come categoria dell'irrazionale, del fantasioso, dell'immediato, è la categoria artistica per eccellenza, contrappo- nentesi non ad altre categorie parimenti artistiche, ma solo alla categoria della razionalità.

A questo proposito si può osservare che, proprio accettando certi criteri più avveduti e più profondi di sistematicità, la considerazione ci porti più sul terreno degli eoni *società* che su quello degli eoni *razza*, o eoni *genio nazionale*. Questo vuol dire che una religione ufficiale comune, nell'ambito di una società, è un fatto significativo fino a un certo punto, perchè essendo le società umane non un tutt'uno ma un complesso di elementi diversi, varia necessariamente, all'interno di esse, il modo di sentire la comune religione. Esiste in ogni società un elemento popolare, che ha esigenze religiose di un determinato tipo, esiste un'élite intellettuale la quale ha esigenze diverse, più raffinate,

<sup>3</sup> Ma il Corbin ci sembra anche un po' trascurare la problematica della religione, e « religioni » preislamiche di Persia, riducendo tutto a un piuttosto astratto « mazdeismo ».

ed esiste anche un'organizzazione temporale la quale ha anch'essa bisogno, se non altro, di adattare la religiosità comune a determinate esigenze tecniche, di conservazione e di sviluppo della società. Se al popolo basta un Dio che spieghi ad esso i fenomeni naturali, lo soccorra e lo atterrisca, e un Santo che interceda per esso presso Dio — basta in conseguenza un *culto* — l'*élite* ha invece piuttosto bisogno della certezza di raggiungere Dio, o la verità vera, attraverso l'intimo della propria coscienza, la quale dice all'intellettuale che la vita è sogno, che il vero mondo è un altro, e simili. Il conservatore dell'ordine, poi, ha soprattutto bisogno di un metodo e di una organizzazione, di una *chiesa*. In altre parole — e correndo per amor di chiarezza il rischio di semplificare troppo le cose — vorrei dire che il popolo — ma qualunque popolo — tende per natura all'idolatria, l'intellettuale — qualunque intellettuale — è quasi sempre neo-platonico, e l'uomo di chiesa è quasi sempre aristotelico-tomista. E ciò nell'ambito di qualunque *stile* religioso, in cui queste categorie sociali, eoni forse più a buon diritto che non il barocco o l'Iran — ipostasi nel metodo scientifico di simpatie personali le quali sono appunto simpatie da intellettuale neoplatonico — si manifestano facendo diversa luce per loro virtù diversa, e non per diversità del corpo religioso-positivo cui aderiscono. Islam e *Shi'a* non sfuggono alla regola: non solo elemento angelologico ed elemento profetico stanno tanto nell'ortodossia che nell'eresia, ma in ogni comunità eretica vi sono ambienti diversamente religiosi, e v'è spesso più affinità sostanziale fra ambienti analoghi di comunità ufficialmente diverse che non fra ambienti diversi di una stessa comunità. Nè si creda che con ciò si voglia portare il metodo scientifico sul terreno di una facile sociologia. Giustamente lo storico dell'Iran V. Minorskij rimproverava al suo collega Spuler di aver trascurato, facendo la storia dell'Iran paleoisламico, quegli elementi eterodossi in cui spesso si manifestano tutti gli elementi socialmente rivoluzionari della storia dell'Iran; tuttavia il principio della corrispondenza fra fatto sociale e fatto religioso non deve indurre a una meccanicizzazione e semplificazione dell'indagine, risolvendosi nell'astrazione di un eone chiamato, invece che Iran o barocco, Rivoluzione, categoria perennemente ricorrente nella storia, e inerente per natura a ogni feno-

meno nuovo, si da dispensare quasi dall'analisi concreta di questo fenomeno nuovo in tutti i suoi elementi. La storia è al contrario sempre nuova; e il nuovo invecchia, per cui ogni movimento religioso, sia pure rivoluzionario in origine, è quasi sempre invecchiato nel momento di pienezza dogmatica in cui di solito viene ad essere oggetto di indagine scientifica; allora, perduto il carattere della novità, il movimento religioso acquista anche quello della complessità e della plurivalenza, non ha più cioè un significato socialmente univoco.

Ciò precisato, riterrei che i grandi ritorni, lo spirito dei popoli in astratto e simili categorie eterne, inevitabilmente tendenti a divenire aprioristiche nonostante le raffinatezze del più brillante dei metodi e del più seducente intuito filosofico, non debbano prevalere, in linea di principio, nell'indagine scientifica.

Se così è, il terzo problema, quello della legittimità o meno di chiamare con il nome dell'Iran il denominatore comune dei fermenti angelologici dell'Islam, va forse meglio impostato come problema del come e perchè possa apparire tanto attraente in materia il nome di Iran. Nulla infatti accade mai per caso, e nulla è mai del tutto gratuito.

Ora, da questo punto di vista, sembra a me che la categoria metafisica Iran, sebbene, per le ragioni di cui sopra, non accettabile come da taluni proposta, sia una categoria la cui nascita è perfettamente comprensibile e giustificabile. Ciò nel senso che, seppure l'eone Iran non esiste come eone, non è detto che l'Iran come società storica non abbia avuto una parte essenziale nello sviluppo del pensiero religioso della società musulmana, e soprattutto di quei fermenti così ispiratamente analizzati dal Corbin; tali fermenti hanno veramente avuto, come patria — d'origine o d'adozione poco importa — appunto la terra d'Iran, si da dare apparentemente l'impressione che esista una storia del pensiero musulmano persiano leggermente diversa dalla storia del pensiero religioso musulmano arabo, e dotata di innegabili tratti caratteristici. Ma in che cosa consistono esattamente codesti tratti caratteristici? Secondo me soprattutto in una maggiore vitalità — maggiore di quella che è dato riscontrare in materia nel mondo arabo — delle attitudini alla speculazione filosofico-reli-

giosa. Ma si tratta di una speculazione che elabora l'Islam e direi addirittura fabbrica, inventa l'Islam, il quale, prima di ciò, non è l'Islam che conosciamo, non è l'Islam maturo, non è insomma l'Islam. La Persia è un centro attivissimo di speculazione religiosa, ma appunto un centro della speculazione religiosa musulmana. La Persia non rappresenta solo l'Islam eretico, ma rappresenta meglio — fra l'altro — anche l'Islam eretico, e ciò solo perchè rappresenta l'*Islām*. Una simile affermazione, evidentemente, scagiona chi la fa da ogni eventuale accusa di partito preso anti-iranico, perchè con la sostituzione alla formula dell'èone mazdeo della formula di una Persia come centro attivo per eccellenza della civiltà religiosa musulmana, l'Iran vede, non già ristretta, ma esaltata, la sua funzione rispetto a quella ad esso assegnata dal Corbin. Solo che, in parole povere, quello che conta è soprattutto la Persia musulmana, e ciò che essa Persia musulmana ha saputo fare; di fronte a cui poco importa per quali recondite ragioni abbia saputo fare quel che ha fatto e quello che ci sia stato prima di codesta Persia musulmana. La storia dell'Iran e della Persia musulmana si fa con l'Islam, non prima dell'Islam, allo stesso modo che, per studiare lo sviluppo di una personalità individuale, bisogna studiare quella personalità, più che lo sviluppo della personalità di suo padre, o i caratteri ereditari della famiglia. Lo studio di questi ultimi costituisce solo un complemento, ed un complemento valido a posteriori, valido solo, eventualmente, per confermare certi risultati, se non ci fossero i quali nessuno penserebbe di ricorrere agli antefatti. Lo studio dei precedenti, a rigore inesauribili sino all'infinito, finisce con l'essere più studio di fatti biologici ed etnografici che studio di fatti religioso-sociali. Anche l'indagine storico-religiosa, la quale non è, per lo meno non è soprattutto, indagine etnografica, deve necessariamente presupporre alcuni dati oggettivi, naturali fisici, e porsi come indagine storico-religiosa solo in un secondo momento, quello in cui quei dati hanno ormai formato una società (nel caso la società musulmana) e questa società comincia a pensare in termini religiosi. Che in essa agisca una determinata eredità culturale è del tutto ovvio. Nè si può dire che tale indagine pecchi di poca storicità, perchè in ogni caso non il solo momento dog-

matico essa deve esaminare, ma tutto il processo di costruzione e di sviluppo, in quella società, di quel pensiero. Le categorie eterne, se ci sono, sono, o la storia dell'umanità fino a quel momento, o le esigenze spirituali stesse dell'umanità, in senso lato immutabili, non altro. Penso in ultima analisi che per l'islamista l'Islam sia più interessante di certi antenati, ricostruibili a posteriori, e talora non esattamente ricostruibili, dell'Islam. Lo stesso per lo storico delle religioni in generale, il quale studia, più che una diffusione per contagio del fenomeno religioso fra i popoli, il fenomeno religioso stesso. Il comparatista preferisce senza dubbio paragonare elementi originali; e la vera originalità è sempre (gli antenati sono spesso comuni a discendenti innumerevoli) l'originalità dei risultati cui si addiène più che delle premesse da cui si parte, della religiosità pensata più che della religiosità istintiva, la quale ultima tende ad essere simile ovunque. Resta dunque secondo me in questo senso superabile il problema dell'iranicità dell'Islam, o di certo Islam. Allo stesso modo sono state superate tante teorie scientifiche singolarmente affini: quella dello Strzygowski per esempio, sulla *non mediterraneità* dell'arte (risolventesi anche quella, nemmeno a farlo apposta, in *iranicità*) o quelle già in voga agli inizi del secolo sulla *non romanità* del diritto romano o sui grandi *pleSSI solari* dei diritti mediterranei (Carusi). E per la stessa ragione non mi soffermo sulle tendenze, recentemente riscontrabili in più parti, verso un apparente avvicinamento al pensiero del Corbin. Codeste tendenze consistono in un riconoscimento dell'iranicità di certo Islam appunto perchè l'elemento iranico sarebbe già in sostanza, al momento di confluire nell'Islam, fortemente semitizzato, o meglio facente già parte di quella civiltà gnostica che è caratteristica generale di tutto il mondo mediterraneo tardo-antico, e in cui confluiscono ellenismo e semitismo. Sebbene io ritenga personalmente assai plausibile un ordine d'idee del genere — chè, se si volesse parlare necessariamente di eoni nel senso dorsina mi sembrerebbe in ogni caso più ovvio parlare di eone neoplatonico che di eone mazdeo — anche questo orientamento ultimo non ci propone

forse nulla di essenziale salvo alcuni esatti prolegomeni allo studio di un Islam riconosciuto sempre più come parte integrante di una comune civiltà postclassica. Le ragioni di cui sopra mi sembrano consigliare, al momento dell'analisi storica dei singoli fenomeni, e di qualunque eone si tratti, un abbandono — o almeno un accoglimento con prudenza infinita — di un linguaggio scientifico, metafisico più che storico, a base di « eoni ».

Gianroberto Scarcia



## RASSEGNE ED APPUNTI

### Il Trickster

P. RADIN - K. KERÉNYI - C. G. JUNG: *Der göttliche Schelm*, Zürich 1954. P. RADIN, *The Trickster. A study in American Indian Mythology. With commentaries by C. G. JUNG and Karl KERÉNYI*, London 1956, pagg. 211. L'opera è pervenuta alla redazione della nostra rivista in tutte e due le edizioni, inglese e svizzera (in tedesco), che in una certa misura sono da considerarsi come due originali: se, infatti, la bellissima edizione in tedesco ha la priorità cronologica, quella inglese contiene la maggior parte del testo originale (di P. Radin) ed è, inoltre, ampliata (a p. 61 sgg. aggiunge altri miti affini a quello che costituisce l'argomento del volume; riporta integralmente il ciclo mitico della Lepre, un sunto del mito affine degli Assiniboin, e anche nel capitolo successivo aggiunge nuovi paralleli). I rinvii, nella presente recensione, si riferiscono all'edizione inglese.

A parte ogni ulteriore considerazione, due ragioni assicureranno a quest'opera un posto importante nella moderna letteratura etnologica e storico-religiosa. L'una, che essa contiene un documento religioso di natura assai rara: un ciclo di miti 'primitivi' (degli indiani Winnebago) scritto da un indigeno nella propria lingua (tradotto poi da altri due in inglese, con controllo finale di Radin) esattamente nella forma in cui egli ha ottenuto da un narratore autorizzato (essendo ogni mito 'proprietà' di determinate persone: p. 122 sg.). L'altra, che essa ripropone all'interesse degli studiosi un problema che — a giudicare in base a certe recenti posizioni dei più autorevoli rappresentanti dei nostri studi — è destinato ad occupare un posto non meno importante nelle teorie storico-religiose del prossimo futuro, di quello occupato nei primi decenni del secolo dal c. d. 'Essere Supre-

mo': si tratta, infatti, di un'altra figura tipica di innumerevoli religioni primitive (e non soltanto primitive), d'una specie di 'eroe' (in un senso convenzionale del termine, come soltanto in senso altrettanto convenzionale si potrebbe adoperare il termine tedesco *Heilbringer*) che si distingue per una particolare ambivalenza di carattere; bestiale e sovrumano, gratuitamente nocivo e fonte d'ogni sorta di benefici e, inoltre, divertente soggetto e oggetto di grossi tiri giocati; in questo suo ultimo aspetto (che tuttavia non ha sempre lo stesso rilievo, nè sempre è presente in figure che per altri versi risultano indubbiamente affini), questo tipo di personaggio ha da tempo un nome inglese: *trickster* — termine ugualmente convenzionale che si può applicare al ragno Ananse dell'Africa occidentale non meno che al Prometheus greco, al Coyote nordamericano come al biblico Giacobbe, e che ormai è usato in tutte le lingue. A questo proposito è da chiedersi se sia opportuno volerlo sostituire con il termine tedesco *Schelm* (come gli autori fanno nell'edizione svizzera) che, oltre allo svantaggio di non avere l'innocuità dei termini convenzionali, contiene una sfumatura di bonario disprezzo morale che non necessariamente si addice a tutte le figure di quel genere.

A voler riassumere i racconti su Wakdjunkaga (così si chiama il *trickster* dei Winnebago e il suo nome significa, appunto, qualcosa come *trickster*) si correrebbe il rischio di mutilarli ingiustamente: i 49 episodi dovrebbero esser raccontati tutti, e sceglierne i 'più interessanti' sarebbe già un'interpretazione. Comunque questo personaggio, detto anche 'primo nato' (ciò che non esclude affatto che sia circondato da altri personaggi) inizia la sua storia come capo della tribù e precisamente compiendo a rovescio le normali azioni del capo Winnebago, per poi abbandonare il suo popolo; da allora erra solo in un mondo in cui può intendersi con animali e piante, attraversa una serie di avventure. Il racconto sembra voler insistere sul fatto che nulla avviene nella vita di Wakdjunkaga come nella normale esistenza umana: le due mani dell'eroe combattono l'una contro l'altra (episodio 5); egli porta il proprio organo genitale in una cassa ed è capace di spedirlo attraverso un corso d'acqua per avere un contatto sessuale (ep. 16); egli mangia i propri intestini (14); è cannibale

(27, 29); riesce a trasformarsi in donna e mettere al mondo figli (20). Le sue avventure, spesso oscene e scatologiche (23 sg.), ma per lo più fondate su inganni compiuti (p. es. ep. 6 sg., 29, 34 sg.) o subiti (13, 31, 32) e imperniate quasi sempre sul problema del mangiare (W. appare eternamente affamato) sono ora successi ora fallimenti e si svolgono in un mondo indeterminato dove tutto sembra possibile. Ma poi, nei tre ultimi episodi tutto improvvisamente cambia: il 'mattacchione' primordiale rimuove gli ostacoli davanti al corso del Mississipi (47), instaura le cascate (48) e, dopo aver consumato solennemente un' 'ultima cena', si ritira nel cielo. A ben guardare, però, anche prima egli compie — quasi casualmente e all'occasione, — atti fondatori: è lui che dà la forma definitiva al deretano umano (ep. 14); è lui che, fingendo (!) di essere una specie di 'signore degli animali' (il testo parla di *elk-spirit* e *water-spirit*, ep. 33) — perchè la sua testa è rimasta incastrata in un cranio di cervo — finisce però per distribuire realmente le 'medicine' che tal genere di esseri usano concedere ai mortali; è lui che col suo organo genitale fatto a pezzi fa sorgere le piante alimentari (ep. 39): gli ultimi tre episodi coronano soltanto il racconto, sollevandolo dalla sfera dei *tricks* e statuendo il rango chiaramente sovrumano del personaggio.

Qual'è il valore e significato di un simile essere mitico e delle sue vicende? E' a questa domanda che il volume tenta di dare una prima risposta.

Bisogna subito premettere che il volume è assai eterogeneo, come ognuno capirà alla sola vista dei nomi dei tre collaboratori. Radin è etnologo americanista, il maggior conoscitore vivente dei Winnebago e delle tribù vicine; Kerényi è studioso della religione greca, Jung è psicologo: interessi diversi, preparazioni diverse, metodi diversi di fronte al problema. Certamente nel pensiero degli autori e dell'editore ciò era previsto, nell'intenzione di un inquadramento quanto più poliedrico del prezioso documento: altra questione è se l'idea sia stata del tutto felice; il risultato non è precisamente una visione 'tridimensionale' del problema come sarebbe potuto essere, perchè nessuno dei tre autori centra il proprio contributo su quanto di essenziale

e specifico potrebbe offrire nei limiti della propria competenza (nè si mantiene sempre — sia detto tra parentesi — in questi limiti: p. es. Radin fa della psicologia p. 132 sgg. specie 142; Kerényi dell'etnologia, p. 186 sg., Jung della storia delle religioni, p. 196 sgg.). Ma, tutto sommato, in ciascun contributo si trovano osservazioni interessanti, di modo che, come lettura, il libro riesce appassionante e ricco di suggestioni.

Dal punto di vista più strettamente scientifico è naturalmente la parte scritta dal Radin (che nell'edizione inglese occupa due terzi del volume, mentre il rimanente terzo si divide tra il testo e i contributi dei due altri autori) che riveste la maggior importanza, data la specifica competenza dell'autore; essa spazia tra problemi di metodologia generali o suscettibili di generalizzazione, capitoli introduttivi sulla civiltà Winnebago, commenti 'filologici' a dettagli del testo e ricerche di comparazione mitologica interamericana. Senza poter scendere nei dettagli, siano ricordate le principali tesi dell'autore sul problema centrale. Già nella prefazione (p. IX) Radin rileva che, quanto al Trickster, si tratta di una delle più antiche espressioni dell'umanità; in senso più limitato, ma più facilmente accertabile, più tardi ripete che il Trickster « è la più antica di tutte le figure della mitologia indiana dell'America » e — aggiunge — « probabilmente di tutte le mitologie » (p. 164). Questa tesi — che richiederà naturalmente prove non ancora date — ha un'importanza fondamentale, perchè rovescia molte opinioni comuni e posizioni troppo facilmente accettate: l'uomo educato nelle condizioni culturali determinate dalla civiltà classica e dal Cristianesimo non è stato finora disposto ad ammettere che una figura così ridicola e mostruosa, ma nello stesso tempo creatrice e oggetto di miti sacri, potesse esser altro che una forma decaduta di qualche tipo di figura più sublime. Sarà compito dell'avvenire provare o confutare questa tesi, ma Radin ha il merito di averla formulata ed enunciata. Ora però, pur sostenendo l'originarietà della figura del Trickster, egli non accetta che Wakdjunkaga sia, tale qual'è, identico alla figura originaria. Mediante la comparazione, egli tenta di scoprire le stratificazioni del ciclo mitico. In una delle parti forse meno convincenti della sua analisi, egli cerca di mostrare

come W. in questo ciclo percorra una graduale evoluzione della sua personalità: comunque, anche se ciò fosse sicuro (per affermarlo Radin deve ricorrere a concetti della psicologia del profondo), l'autore ha l'accortezza di considerare quest'aspetto psicologico come proprio non della figura originaria, ma della redazione del mito, come, cioè un « rimodellamento e reinterpretazione letteraria » (p. 146) indubbiamente secondaria. Così considera (p. 154) anche l'intento satirico che egli mette in evidenza nel testo (151 sgg.).

Tutte queste questioni passano però in seconda linea rispetto a un'altra che dal punto di vista storico-religioso costituisce la vera sostanza del problema e che Radin affronta con le armi affilate dell'etnologo moderno, per giungere ad una conclusione di grande importanza, destinata tuttavia — se non andiamo errati — a provocare contraddizioni, critiche, revisioni e rettifiche; cioè, in altri termini, a costituire lo stimolante punto di partenza di nuove ricerche su uno dei problemi più fondamentali della storia delle religioni.

Non si può, naturalmente, rifare qui le argomentazioni di Radin: fatto sta che attraverso un'accurata comparazione di diversi cicli mitici nordamericani del Trickster — in alcuni dei quali accanto a questa figura appare un Creatore, mentre in altri il Trickster è solo — Radin arriva alla conclusione che Wakdjunkaga e le figure simili sono già contaminazioni tra una « idea di dio » e una figura più antica che non era affatto una divinità « nel senso comune del termine » (162 sg.). Eliminando tutto ciò che egli ritiene « elementi intrusi » nel ciclo del Trickster l'autore tenta la ricostruzione della figura originaria (187 sg.): una figura priapica spinta dalla fame che agisce senza scopo in un mondo senza fine e principio, non creando nulla, soltanto mostrando come certi tipi di comportamento portino solo al ridicolo e alla sofferenza. Giustamente Radin sottolinea (p. 168) che questa figura è anteriore ad ogni distinzione tra divino e non-divino, e che essa contiene soltanto una « promessa di differenziazione ».

A questo punto però sorgono alcune questioni. L'una — forse meno importante per la sostanza del problema, ma impor-

tante per il metodo — è se sia lecito operare con un concetto di dio 'nel senso comune del termine' per giungere a conclusioni su una delle più antiche forme della religione. Non solo il Trickster, ma neanche Earthmaker è un dio 'nel senso comune del termine'; la differenziazione tra dio e non-dio non è compiuta neanche in quei cicli in cui un Essere Supremo creatore e Trickster sono affiancati o contrapposti. Malgrado il notevole raffinamento dei concetti che si sta compiendo nell'etnologia religiosa, ancora incombono su questi studi (certo in misura molto meno grave che fino a pochi decenni or sono) i malintesi originati da un'inconscia applicazione di concetti moderni a fatti arcaici. Studi ulteriori forse mostreranno che a quest'inconscio attaccamento a un'idea di dio relativamente moderna e, ad ogni modo, peculiare soltanto ad alcuni tipi di civiltà, è dovuta quella spogliazione della figura del Trickster — che Radin compie, credo, con eccessiva energia — di ogni carattere che, in qualunque modo e misura, mostri il Trickster autore di cose fondamentali. Sarà vero, indubbiamente, che gli episodi relativi alle « origini » sono numericamente inferiori (p. 167) in tutti i cicli del Trickster agli episodi di avventure non creatrici: ma è estremamente dubbio, se per questa ragione sia lecito di considerarli come elementi intrusi.

La seconda questione è inscindibile dalla precedente: se si eliminano dai miti di Trickster tutti i motivi connessi con le 'origini', che cosa rimane? Rimarrebbe ciò che Radin, infatti, considera come la figura originaria (v. sopra). Ma allora sorge la domanda: *come e perché mai* una figura mitica di quel genere si sarebbe costituita? Radin dice che essa « incarna i vaghi ricordi di un passato arcaico e primordiale in cui ancora non esisteva una differenziazione netta tra divino e non-divino. Trickster è il simbolo di questo periodo » (p. 168). Indubbiamente c'è del vero in questa soluzione: ma essa è insufficiente. Non è per un inerte ricordo che una figura mitica vive e viene ricordata in miti sacri; non è, soprattutto, per un ricordo che essa viene creata; non è per il ricordo — già lontano e vago per quella fase culturale in cui si forma la mitologia Winnebago — che la figura del *trickster* troverà continue riformulazioni nelle più com-

plesse civiltà 'superiori'. Per crearla, conservarla, riplasmarla, una società deve aver avuto le sue ragioni, le sue necessità, i suoi fini: ed è difficile vedere quale possa essere la ragione di creare e conservare (sia pur arricchendola di « elementi intrusi ») una figura come quella che emerge dalla ricostruzione radiniana, una figura che non sia, malgrado (o proprio per) i suoi caratteri 'negativi' di ingannatore ingannato, affamato e fallico, non-integrato e mostruoso, anche originatore di realtà importanti. Mi sembra necessario di formulare — con ogni cautela — almeno in forma di sospetto il pensiero che un essere mitico ambivalente non debba esser necessariamente scomposto in due figure, una ridicola e inutile e una creatrice, di cui sarebbe la 'contaminazione', ma rappresenti, invece, *tale qual'è*, nelle tradizioni mitiche, veramente « una delle più antiche idee religiose della umanità ».

• • •

Non è per ragioni di valutazione, né per quelle, esteriori, connesse alla quantità di pagine scritte da ciascuno, se agli altri autori che hanno contribuito al volume si dedicherà meno spazio: è soltanto perché il contributo di Radin, per natura sua, ha offerto l'occasione migliore di porre le questioni di fondo cui, infatti, solo l'etnologia religiosa potrà essere in grado di rispondere.

Quanto al contributo di Kerényi (p. 173-191), in esso l'autore coglie l'occasione del testo Winnebago per trattare alcuni fenomeni analoghi della mitologia greca, additando, oltre alle analogie, anche le differenze. Un'osservazione importante si trova subito al principio (p. 176): che il Trickster somiglia più agli eroi greci (Herakles!) che non agli dèi. Un'altra segue dopo, (180 sg), sulla coerente connessione tra astuzia e stupidità dello ingannatore-ingannato (Prometheus-Epimetheus). Un'altra ancora, che riguarda direttamente i problemi trattati più sopra, è espressa (p. 184) nei seguenti termini: « I confess that I have not

been able to discover... in the Winnebago trickster stories... any such thing as the "inner development" of the hero ». E si vede che questa impressione, opposta a quella di Radin (e condivisa in pieno dal recensente), porta subito anche a una visione diversa dal problema: Kerényi rammenta l'ordine « estremamente stretto » delle società arcaiche e vede nel Trickster lo « spirito del disordine » (p. 185) che integrerebbe la realtà (« his function is to add disorder to order and so make a whole »): un passo ancora, e si sarà al limite del problema, perché e da dove vengono le funzioni creatrici del Trickster... E' più difficile, invece, esser pienamente d'accordo (oltre che su particolari meno importanti) sulla maniera in cui Kerényi oppone il « trickster-god » (Hermes) al « trickster-hero » (Wakdjunkaga): se il termine « Weltursprung » (diventato forse troppo rigidamente « creator of a world » nel testo inglese) ha un senso concreto, esso si applica, e quasi anche più che a Hermes, a Wakdjunkaga che non sembra affatto ridicibile a una « fonte di letteratura ». Ma dietro la terminologia sempre fluttuante di queste pagine si scorge anche un pensiero che merita attenzione e avrebbe meritato un maggiore e più chiaro approfondimento: Kerényi rileva che Wakdjunkaga cessa di agire con l'ultimo episodio, e non ha più parte nel mondo, mentre Hermes continua ad esistere, come dio olimpico, aspetto permanente dell'esistenza. Da questa osservazione, purtroppo appena accennata, potrebbe risaltare un problema di grande importanza, quello della formulazione dell'idea di dio quale essere permanentemente efficace, di fronte ai più vari tipi di 'eroi' appartenenti a un passato (mitico) definitivamente chiuso. Il problema acquisterebbe, infatti, un particolare rilievo proprio sullo sfondo della constatazione che una simile differenza, sostanziale, può esistere anche tra personaggi che, come Hermes e Wakdjunkaga, hanno un carattere notevolmente affine.

Entrare nel merito del contributo di C. G. Jung esulerebbe, in verità, sia dalle competenze del recensente che dagli interessi specifici di questa rivista. Ma due punti di vista suggeriscono di prenderlo brevemente in considerazione. L'uno è dato dalla ricchezza di riferimenti storico-religiosi dovuta alla particolare cultura del grande psicologo. Nella scelta di tali riferimenti, Jung

ha, questa volta, la mano felice: la supposizione di un rapporto tra l'idea religiosa del *trickster* e i riti festivi del « rovesciamento dell'ordine » (196 sgg.); tra la figura del *trickster* e lo sciamano, *medicine-man* e *Heilbringer* (196), l'accento alla natura contemporaneamente sovrumana e subumana della figura (203); allo aspetto 'età aurea' delle condizioni primordiali tuttavia considerate anche come ridicole (cfr. 'la vita sotto Kronos' nella tradizione greca); il rilievo — non fatto dagli altri due studiosi da cui più logicamente si sarebbe aspettato — che lo smembramento del pene di Wakdjunkaga che dà origine alle piante alimentari rivela la natura di creatore di questa figura (il confronto con i 'dema' jenseniani si offrirebbe spontaneamente, sia per l'analogia sia per la significativa differenza: non il Trickster stesso viene sbranato, ma solo una sua 'parte', anche se la più rappresentativa...).

L'altro punto di vista riguarda naturalmente la psicanalisi come presunta chiave ermeneutica della storia delle religioni. Non è certo il caso di riprendere qui tutta la complessa questione; mi limiterò a osservazioni direttamente suggerite da questo scritto del psicologo svizzero. Ciò che appare come un vantaggio del metodo psicoanalitico nella storia delle religioni rispetto a molte (certo non tutte) correnti attuali in questo campo di studi, è che esso chiede sempre della ragione per cui un'idea religiosa viene creata, conservata e alimentata. La risposta, però, — la funzionalità psichica o addirittura terapeutica di quell'idea, come in questo caso della figura del Trickster che rappresenterebbe ciò che Jung chiama lo « Schatten » — lascia sempre qualcosa di insoluto: non si arriva, su queste basi, a capire bene, perché in determinate civiltà lo « Schatten collettivo » debba portarsi su un piano religioso, mentre in altre (Jung tratta troppo sulla stessa stregua il Trickster mitico, i protagonisti della letteratura picaresca e i clowns) esso si manifesti su un piano profano.

Angelo Brelich



## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

Hermann BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht: Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlino, D. Reimer, 1956, pagg. 420, con 5 carte.

I rapporti fra i due sessi furono sentiti primitivamente in due modi diversi ed opposti: uno negativo, sotto il segno dell'antagonismo; l'altro positivo, sotto il segno dell'integrazione. L'immenso materiale etnografico sull'argomento è magistralmente analizzato, vagliato e classificato in quest'opera del noto etnologo; essa è uno strumento prezioso per gli storici della civiltà e per gli storici della religione. Opponendosi alle esagerazioni semplicistiche del Padre J. Winthuis (vedi in questo periodico, 1929, p. 288, e 1930, p. 165), che tendeva a ricondurre tutta la ideologia dei primitivi sotto il segno del sesso, il Baumann adotta ed applica sistematicamente il punto di vista storico-culturale, estendendolo ad abbracciare, oltre al mondo dei primitivi nello stretto senso della parola, anche quello delle grandi civiltà arcaiche ("Hochkulturen"), alle quali egli è disposto a fare una parte cospicua nell'influenzamento di ambienti culturalmente molto inferiori e geograficamente molto distanti.

Da una relativa parità dei due sessi in seno ai popoli cacciatori, in relazione con la elementare divisione del lavoro nelle due attività fondamentali della caccia (maschile) e della raccolta (femminile), si passa, secondo il Baumann, a delle forme sempre più accentuate di dualismo e di antagonismo sessuale, quali si incontrano forse già in ambienti assai primitivi (totemismo sessuale in Australia), ma poi specialmente nelle civiltà agricole inferiori (nonchè, talvolta, in ambienti pastorali).

A sua volta il principio d'integrazione sessuale risale ad ambienti assai remoti. E' un fatto che esistono in natura individui maschi con caratteri femminili, e viceversa; il caso estremo del bisessualismo è rappresentato, in natura, dagli ermafroditi.

L'anormalità sessuale, al pari di ogni altra anormalità, si presta ad essere concepita come qualche cosa di eccezionale, di straordinario, di superumano. Di qui la tendenza a promuovere, con pratiche appropriate, il superamento della condizione umana sessualmente normale — concepita come limitazione e quindi inferiorità — mercè una integrazione sessuale atta a rendere l'uomo più simile alla divinità.

Lo sviluppo di questi concetti 'universalmente umani' e la loro piena applicazione al mondo sessuale, con i molteplici riflessi mitici e religiosi che ne derivano, si trova soltanto nelle grandi civiltà del mondo antico e pre-antico, quali fiorirono nella vasta zona che dal Mediterraneo si prolunga fino all'India, alla Cina e all'America Centrale, con le sue propaggini tentacolari a sud e a nord, da un lato verso il Sudan, l'Africa nord-orientale e l'Indonesia, dall'altro verso l'Asia settentrionale.

L'aggiunta delle energie dell'altro sesso a quelle normalmente inerenti al proprio sesso, a scopo di potenziamento dell'individuo, si ottiene magicamente per contatto con le sostanze vitali dell'organismo, in primo luogo il sangue, lo sperma, la saliva, ed altre secrezioni organiche. Tra le svariate pratiche rituali *ad hoc* va segnalato il travestimento sessuale, tendente a trasmettere ad un individuo le energie contenute negli indumenti di una persona di sesso diverso. Si tratta, in fondo, della stessa magia simpatica per cui, quando gli uomini sono impegnati in qualche spedizione di caccia o impresa guerriera od altra operazione altrettanto aleatoria quanto importante (p. es. la ricerca della sacra pianta da cui si estrae l'*hikuli* presso gli Huichol, Nuovo Mexico), le donne, rimaste a casa, si vestono e si comportano da uomini, per concorrere così al buon esito dell'impresa.

Nel quadro di questo schema storico-culturale si inserisce nell'opera del Baumann la trattazione di una quantità di problemi particolari di grande interesse: dal totemismo sessuale alle strutture dualistiche delle 'metà' e classi exogamiche e loro polarizzazioni sessuali, dalla prostituzione e deflorazione all'omosessualità; dal mitologema del macrocosmo-microcosmo agli schemi dualistici di Cielo (padre) e Terra (madre), destra (maschile) e sinistra (femminile), ossa (di origine paterna) e sangue (di origine materna), ecc.; dal mitologema della vegetazione che spunta dalle diverse parti del corpo di un essere primordiale a quello dei 'mezzi uomini' (origine dell'uomo e della donna da

un essere bisessuale primordiale di forma rotonda; cfr. il noto mito 'orfico' riferito da Platone nel *Convito* e parodiato da Aristofane).

I temi principali della odierna problematica storico-culturale sono tutti più o meno direttamente sfiorati dal Baumann in relazione col tema centrale dell'opera. Tra essi: il problema dell'antichità etnologica dell'Essere celeste (« Die Konzeption des Himmelgottes ist uralte und wurzelt tief in den echten Altkulturen, denen des Wildbeutertums », p. 365); il problema dell'origine dell'agricoltura (rapida emersione di una primitiva civiltà agricola direttamente dalla fase della caccia e raccolta, in più centri di una stessa area fra la Mesopotamia e la Palestina, tra il VII e il V millennio a. Cr.); l'espansione della civiltà agricola ad opera delle correnti del megalitismo; l'origine del matriarcato (« Auf Grund der afrikanischen Verhältnisse möchte ich heute eine enge Verbindung des Mutterrechts mit hochkulturellen Kulturstraten annehmen », p. 376).

Su la bicefalia come espressione della polarità, su la trinità (tricefalia) come espressione (2 + 1) della dualità e del suo superamento, alcune affermazioni del Baumann andrebbero, credo, rettificare in base ai risultati delle mie ricerche sulla policefalia in genere come espressione iconografica dell'onniveggenza (*L'Onniscienza di Dio*, 1955; *The All-Knowing God*, 1956; *L'Essere supremo nelle religioni primitive*, 1957).

Raffaele Pettazoni

WERNER MUELLER, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlino, D. Reimer, 1956, pagg. 392, con 15 tavole e 31 illustrazioni.

I popoli della grande foresta nord-americana che sono oggetto di questa interessante monografia, sono quelli cacciatori del nord sub-artico e quelli agricoltori del sud 'appalacico'. I primi sono di lingua algonkina; i secondi sono irokese e sioux, ma anche algonkini (centrali e orientali), avendo questi sopravvenuti assunto la civiltà agricola delle popolazioni preesistenti. Su questo dualismo culturale s'impenna la storia religiosa di questa parte del continente nord-americano, nella sua originalità e nelle

sue varie articolazioni. Nel nord prevale una religiosità personale, individualistica, in cui il culto ha pochissima parte. Il sud è caratterizzato dallo sviluppo delle associazioni culturali, dall'uso delle maschere e dalle grandi logge rituali. L'autore parla addirittura di religiosità di stile 'protestante' nel nord, contrapposta ad una di stile 'cattolico' nel sud.

Le pagine più illuminanti sono quelle in cui l'autore svolge questa sua impostazione storica valendosi di una larga conoscenza della letteratura etnografica, a cominciare dalle più antiche testimonianze del secolo XVII e XVIII. Per il cacciatore del nord l'uomo sta in primo piano, perchè è l'uomo che cattura l'animale, da cui trae il suo principale nutrimento, mentre la terra non è che un sistema di territori di caccia appartenenti alle singole famiglie; la raccolta di frutti selvatici ha scarsa importanza, e la donna è in posizione subalterna. La figura più importante nel mito è l'eroe culturale, in persona di un cacciatore straordinario, quasi riflesso e sublimazione ideale dell'uomo stesso. La religione consiste essenzialmente in pratiche destinate al successo nella caccia, da cui l'esistenza umana dipende. Nel sud invece, al doppio aspetto della vita economica, caccia ed agricoltura, corrisponde una netta dicotomia sociale. La caccia è una attività maschile, mentre l'agricoltura è funzione della donna. Le due tecniche fondamentali, del lavoro maschile e del lavoro femminile, sono nettamente separate anche sul piano sociale.

A sua volta, questa struttura economica e sociale si riflette nella vita religiosa. Donna, terra e agricoltura formano un complesso organico a sè (di contro al complesso uomo-selvaggina-caccia), che culmina nella concezione della terra come 'nostra Madre' (Irokesi). Tutto ciò è così vicino ad una mia concezione storico-culturale di carattere generale (applicabile, secondo me, p. es. anche all'antico mondo greco: *La religione nella Grecia antica*, 1953), che non posso che compiacermi della convergenza.

Questo fondamentale dualismo si riflette anche nella mitologia. Nel nord prevale una ideologia mitica unitaria concentrata nella figura dell'eroe culturale (Gluskabe); nel sud, una ideologia bipartita che si esprime nelle due figure dei gemelli-nemici (Juskeha e Tawiskaron, Teharonjawagon e Tawiskaron, ecc.). Anche questa diversità mitologica dipende, in ultima analisi, dalla diversa condizione culturale di nord e sud. Ma a questo

punto sembra quasi che l'autore devii dal suo sano indirizzo storico, e si lasci prender la mano da tutt'altra corrente di pensiero, facendo giocare la teoria degli archetipi ambivalenti (gli archetipi, culturalmente indifferenziati, non hanno a che vedere con la storicamente condizionata 'verità del mito'), teoria che interferisce nella trattazione a tutto discapito della coerenza e della chiarezza.

Di questa altrettanto superflua quanto pregiudizievole interferenza di posizioni eterogenee risente la parte — forse la meno convincente del libro — che tratta della concezione di un essere 'gianiforme' rispecchiante l'alternativa delle stagioni nel quadro di un mondo primordiale animalesco anteriore al mondo umano inaugurato dall'eroe culturale, — dove il solo dato attendibile da ritenere è forse quello di certi aspetti animaleschi dell'eroe culturale, eventualmente risalenti ad un primitivo Signore degli animali come essere supremo (cfr. la mia *Onniscienza di Dio*, 1955; *L'Essere supremo nelle religioni primitive*, 1957).

All'Essere supremo, nelle varie forme di Kichi Manitou e simili, l'autore dedica alcuni capitoli nei quali critica a fondo la concezione astratta, 'teologica', 'urmonoteistiche', dell'Essere supremo, in base ad una concezione concreta, plastica, viva, mitologica, — posizione, anche questa, assai vicino alla mia. Meno felice è l'identificazione dell'Essere supremo con la terra, mentre dalla trattazione stessa dell'autore risulta che non è la terra, nel senso fisico specifico della parola, l'elemento proprio dell'Essere supremo, bensì — come già sostenne il Preuss, al quale l'autore dichiara di associarsi — tutto l'universo. Ma qui è necessario, a parer mio, un correttivo, perchè c'è infatti una parte speciale dell'universo che qui è specialmente in gioco, ma non è la terra, bensì il cielo (a ciò allude anche il simbolismo dei quattro punti cardinali, su cui particolarmente insiste l'autore, oltre agli aspetti meteorici dell'Essere supremo, ecc.). E quanto alla Terra come tale, essa è pure un essere supremo, ma di altro genere, e precisamente (come presso gli Irokese) la 'Terra Madre', che è appunto l'Essere supremo delle civiltà agricole, nelle quali l'autore tende invece a negare l'esistenza di un essere supremo.

Raffaele Pettazzoni

P. E. JOSET, *Les sociétés secrètes des Hommes-Léopards en Afrique Noire*, Paris, Payot, 1955, pagg. 276.

Lo studio delle società segrete del tipo Uomini-Leopardo, molto numerose nell'Africa Negra soprattutto da qualche decennio, è estremamente difficile se non pericoloso, data l'attualità scottante del problema e la quasi impossibilità di penetrare nel vivo della questione senza sentimenti di parte: l'A. del presente volume, un alto funzionario coloniale vissuto lungamente nel Congo Belga e buon conoscitore della mentalità indigena, ha affrontato l'argomento con imparziale serenità e con profonda esperienza, giovandosi di un nutrito dossier di fatti, cioè del resoconto dei delitti compiuti dagli Uomini-Leopardo in varie colonie africane, e delle opere sull'argomento di antichi esploratori. Il materiale documentario è eccellente e quasi tutto di prima mano e ad esso P. E. Joset aggiunge il contributo di alcune buone 'ipotesi di lavoro'; l'intero problema è esaminato nel suo aspetto odierno, prevalentemente politico e laico e perciò dobbiamo muovere all'A. l'appunto di aver trascurato lo studio delle origini di questo tipo di « società », un'indagine certo non facile a farsi direttamente ma per la quale avrebbe potuto essere di valido aiuto l'esame comparativo di società segrete di altro genere: Poro, Bunde, Simo ecc., nelle quali i caratteri arcaici e religiosi appaiono meglio conservati. Questa comparazione sarebbe stata assai utile a Joset anche per suffragare una delle sue ipotesi di lavoro, cioè della possibile origine delle società di Uomini Leopardi in seno a corporazioni di fabbri: infatti sembra che la fondazione di due tra le più importanti società segrete dell'Africa Occidentale, Kore dei Bambara e Ogboni dei Yoruba, sia stata opera di fabbri, e d'altro canto tali artigiani occupano le più alte cariche delle società Poro e Gbasa.

La seconda ipotesi dell'A., di una probabile origine totemica delle società in questione, è molto interessante e avrebbe meritato un approfondimento e magari un'indagine comparativa sulle società segrete di tipo nagualistico degli Indiani d'America.

P. E. Joset scarta senz'altro la possibilità che le delittuose imprese degli Uomini-Leopardo siano compiute in uno stato di trance o paranormale: eppure occorre tener conto dell'uso di bevande drogate, del mascheramento animale ecc., tutti fattori particolarmente eccitanti, e inoltre dei fenomeni analoghi ri-

scontrati in altre zone dell'Africa, come il *budà* in Etiopia e i *subaga* tra i Mande ecc.

L'aver rilevato queste manchevolezze non diminuisce certo il merito dell'opera di Joset, la cui indagine in profondità è anzi da elogiare senza riserve: i documenti da lui raccolti costituiscono un *corpus* indispensabile per chiunque si accinga a intraprendere uno studio sull'argomento, e le sue ipotesi di lavoro sono un valido impulso a proseguire l'indagine di uno dei fenomeni più sconcertanti del nostro tempo.

Ernesta Cerulli

Carl Gustav DIEHL, *Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India*, Lund, CWW, Gleerup, 1956, pagg. 394.

Il volume rappresenta la tesi per il dottorato in filosofia presentata all'Università di Lund nel 1956. L'A. è uno svedese missionario luterano nel Sud dell'India, il quale ha profittato del suo compito religioso tra la popolazione dravidiana dei Tamil per studiare con cura minuziosa il capitolo religioso-etnologico, sempre vivo, intorno ai rapporti tra religione e magia. Di buona scuola etnologica (E. Lehmann, E. Brien, C. M. Edsmann, E. Ehnmark), a diretto contatto con il popolo, avendo la possibilità di adire le biblioteche di Madras e di Mathurai, il D. ha potuto dettare sull'argomento prescelto un'opera che reca un valido contributo alla soluzione da lui caldeggiata del discusso argomento.

Il volume si compone di quattro capitoli: il primo introduttivo; il secondo sul materiale relativo: manuale del culto domestico, manuali astrologici e calendari, leggende sacre relative ai templi. Il terzo tratta dei riti e dei relativi rituali, tanto di quelli della vita giornaliera, sia domestica sia pubblica, quanto di quelli che occorrono per crisi non previste, delle quali bisogna trovare il rimedio e interpretare i presagi. Il quarto contiene la conclusione la quale esclude la recisa opposizione tra magia e religione in nome di un « terzo fattore », in sostanza di carattere psicologico, che unisce l'uomo al mondo soprannaturale. Quanto

alle crisi non previste, che sono quelle che più esercitano la preoccupata ricerca del rimedio, i Tamili le risolvono con i rimedi che sono più o meno comuni a tutti i gruppi umani: consultazione di persone ritenute competenti perchè possedute da un dio o da uno spirito; esame dei pianeti (oroscopia) in quanto le stelle esercitano il loro potere sull'uomo specialmente con le loro mutazioni; segni fisici che si riscontrano sugli uomini e sugli animali; ma soprattutto la consultazione di un indovino che sia capace di entrare in estasi provocata o dalla danza o dall'aspirazione del fumo di canapa; la pratica dei pellegrinaggi con circumambulazione del santuario; le offerte votive; i sacrifici di propiziazione e di ringraziamento.

Una pratica speciale è quella relativa alla recita dei *mantra*, formulari contenuti nei rituali detti *mantirakam*, fatta da persone di particolare competenza dette *mantiravati*. Detti rituali appartengono alla religione popolare ed elencano le varie circostanze per le quali un individuo può far ricorso alla loro efficacia. Accanto ad essi vanno menzionati anche i *Ciakkaran*, amuleti con su tracciati segni magici e diagrammi mistici, efficaci contro i mali influssi.

I riti, qui menzionati, sono il mezzo (*instrument*) per raggiungere il fine (*purpose*) desiderato. Essi sono tutti di tipo indiretto in quanto chi li mette in opera non agisce per sua propria forza, senza amminicoli esterni, come un essere divino — p. es. come Gesù che ordinò al vento di cessare (Marco 4, 39) — ma perchè ad ottenere l'effetto si vale di un elemento addizionale — dall'A. chiamato il « terzo fattore » per non pregiudicarne la natura e il significato — che appartiene in sostanza alla sfera della religione perchè è suggerito all'uomo dal bisogno di ristabilire, grazie a detto fattore, l'equilibrio delle cose, turbato da eventi che a lui appaiono irrazionali. Grazie al rito, l'oggetto (o strumento o gesto o formula) non è più un elemento soltanto materiale ma è dotato di un'efficacia che attua il contatto tra l'uomo e un potere che è fuori di lui. In sostanza dei tre aspetti sotto i quali si può considerare la relazione tra la magia e la religione, e cioè 1) che esse sono sostanzialmente la stessa cosa dal punto di vista psicologico; 2) che sono radicalmente diverse e non commensurabili, avendo ciascuna una propria visione delle cose; 3) che hanno un fondamento comune ma possono essere distinte in confronto di altri elementi, quali la società rispetto

all'individuo, gli Esseri personali rispetto alle Potenze impersonali, l'A. aderisce a quest'ultimo. Infatti egli riconosce nel rito, che dà efficacia allo strumento o al gesto per sè indifferenti, una virtù che gli deriva da un elemento concepito come soprannormale.

Da questa accurata esposizione si conclude che il fondamento comune a magia e religione è psicologico, esclude la priorità dell'una rispetto all'altra e l'origine della magia dal ciclo culturale matriarcale, conferma l'elemento emotivo-razionale come proprio della religione, e permette di attribuire la specifica differenziazione delle due a motivi di interesse del gruppo sociale (religione) di fronte a quelli talora malvagi di interesse individuale (magia).

Nicola Turchi

Martin NILSSON, *The dionysiac Mysteries of the hellenistic and roman Age* (Skrifter Utgiuna av Svenska Institutet i Athen, 8º, V - Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, series in 8º, V), Lund, CWK, Gleerup, 1957, pagg. VI-150.

Questa esposizione dei misteri dionisiaci durante l'epoca ellenistica e romana è in sostanza una revisione tendente a ridurre i misteri stessi, spogliandoli del loro aspetto segreto e orgiastico, a una manifestazione esterna e niente affatto misterica cara alla religiosità popolare.

Durante l'epoca ellenistica, i misteri dionisiaci erano largamente rappresentati soprattutto con la raffigurazione di Dioniso fanciullo adagiato nella sua culla ( $\lambda \iota \nu \nu \sigma \nu$ ), la quale in questa epoca ellenistica è considerata un oggetto sacro, relativo al culto del Dio; il licno viene riempito di frutta tra cui si erge, coperto da un velo, il *phallós*, semplice simbolo di fertilità, e non di morte e risurrezione beata. Questo Dioniso fanciullo è ben diverso dalla narrazione della mitologia orfica relativa a Zagreo, mitologia derivata, secondo il N., da quella egizia di Osiride. La devozione a Dioniso era dovunque diffusa durante l'epoca ellenistica, e l'A. ne traccia l'estensione nell'Asia Minore nord-occidentale con frequenti raffigurazioni falliche; nell'Egitto dove Tolomeo Filopatore, devoto del dio, ordina l'anagrafé dei dio-

nisiasti fino alla terza generazione e la raccolta e consegna degli scritti sacri (τὰ ἱερὰ λόγια); nell'Italia specialmente meridionale dove questo culto aveva radici profonde e persistenti nonostante la severa repressione dei Baccanali (186 a.C.), che rifiorirono sotto Giulio Cesare, ma spogli delle manifestazioni fanatiche che ne avevano giustificato la repressione.

In Roma, dove anche i ricchi lo favorirono, Dioniso non è più il dio della vegetazione, ma quello che elargisce agli uomini dopo morte la speranza di un oltretomba lieto, in quanto rivelazione dell'immortalità, di cui il *phallós*, residuo della simbologia dell'oriente microasiatico, ne rappresenta il simbolo.

In questa nuova fase sono conservati i vecchi nomi del rito (bacchae, bassàra, boukólos, androphylax, stibas) come si rileva p. es. dall'iscrizione di Agrippinilla in Roma e in quella dei Jobacchi a Atene. Conforme a tale fase più aderente alla reale visione dionisiaca dell'età ellenistica — che si compiace della fanciullezza e volentieri la vagheggia in Dioniso fanciullo in mezzo alle ninfe e ne rappresenta pubblicamente i misteri —, l'interpretazione che il N. dà della megalografia della Villa Igem appare meno drammatica, ma più convincente. Così la coppia che siede al centro non è già Dioniso e Core ma Dioniso e Arianna, come già aveva bene veduto il Comparetti (*Le nozze di Bacco ed Arianna*, Firenze s.d., pag. 20), cosa del resto intuitivamente suggerita dall'atteggiamento di molle abbandono della fanciulla nelle braccia del dio; mentre l'interpretazione misterica, alla quale anche io avevo acceduto (v. *Storia delle Religioni*, II, pag. 564), vi aveva veduto la ierogamia di Dioniso e Core o Proserpina, la quale invece è sempre raffigurata in atteggiamento ieratico nei vari pinakes provenienti dalla Magna Grecia. Nelle altre scene della megalografia: preparazione del sacrificio, il sileno, i panisci, gli animali, tradizioni mitologiche si fondono con scene pastorali, assai gustate nell'epoca ellenistica. L'ultimo gruppo di figure: la donna alata in atto di fustigare una fanciulla inginocchiata che si rifugia in seno a una donna anziana, che è dal N., con maggiore aderenza al significato del mistero dionisiaco, interpretata non già come una Furia flagellifera che sarebbe trattenuta dal *phallós* apotropaico che un'altra donna scopre, ma come Dike la dea della Giustizia (altri esempi nei vasi di Ruvo, nella Villa Omerica di Pompei) cara agli Orfici, la quale dopo il giudizio favorevole invia verso la nuova vita,

espressa dal *phallós* simboleggiante non soltanto la fertilità ma la potenza di vita di cui l'anima sente il bisogno (ed è perciò dei sarcofaghi raffigurato come espressione del potere di vita) e che è nella megalografia rappresentata come raggiunta dalla danzatrice che esulta al suono dei timpani. Che nei misteri dionisiaci dell'epoca ellenistica esistesse pure il pasto sacro è provato dalla recente iscrizione di Smirne (J. Keil in *Anzeig. Ak. Wien*, 1953) nella quale è documentata l'esistenza, in questi misteri, del sacro banchetto al quale l'adepto non deve partecipare se tutto non è stato ritualmente osservato.

Dionisiaci o bacchici (il N. riferisce questi due epiteti rispettivamente alla Grecia e a Roma) i misteri si riferiscono allo stesso culto. La loro origine è greca; essi subiscono l'influsso orfico durante l'epoca ellenistica, orientata verso l'oltretomba. Non hanno arrecato nulla di nuovo nella sfera religiosa nè come rituale nè come fede. Ma specialmente in Roma sono stati cari alle classi abbienti verso la cui lussuosa vita si sono mostrati indulgenti.

Ma appunto perciò non poterono competere nè resistere di fronte alle più severe correnti che si affacciarono alla vita religiosa e sociale del tempo.

Nicola Turchi

Svend Aage PALLIS, *The antiquity of Iraq. A handbook of Assyriology*, Copenhagen, Ejnar Munksgaard, Ltd., 1956, pagg. 814.

Dello studioso danese Svend Aage Pallis, professore nella Università di Copenaghen, erano già favorevolmente note alcune opere di argomento orientalistico, pubblicate tra il 1926 e il 1956, la maggior parte delle quali verteva sull'Oriente antico. Menzioniamo tra queste lo studio sulla festa dell'*akitu* del 1926 e il libro sulla storia della Babilonia dall'anno 583 al 93 a. C., libro uscito nel 1953. Avendo anche noi dedicato qualche ricerca ai Mandei e alla loro religione non possiamo fare a meno di ricordare il prezioso *Essay on Mandaean bibliography* del 1933 e

i *Mandaean studies*, usciti in edizione riveduta nel 1926. Non ci è stato accessibile il libro *Babylonisk kultur*, scritto in lingua danese e pubblicato nel 1948.

Il Pallis rende ora di pubblica ragione un nuovo frutto delle sue ricerche e del suo amore per gli studi orientali ed assiriologici, un grosso volume di non meno di 814 pagine, dal titolo *The antiquity of Iraq*, e dal sottotitolo *A handbook of Assyriology*. Si tratta dunque di un manuale di assiriologia, non di una enciclopedia di questa disciplina. Non è stato cioè intendimento del Pallis « di addurre tutto ciò che è stato scritto su questo o quell'argomento assiriologico », p. V, — d'altronde quale enciclopedia ha mai fatto questo?, e neppure il *Reallexikon der Assyriologie* lo fa —, ma di dare soltanto ciò che gli è sembrato essenziale, cosicchè il volume rappresenta di fatto le sue proprie vedute e il suo proprio apprezzamento circa gli argomenti trattati.

Questi sono parecchi, distribuiti in quattordici capitoli e comprendono tutti i rami degli studi assiriologici. Vanno dalla geografia e dalle prime esplorazioni all'arte, alla letteratura e alle scienze.

Della religione tratta il capitolo XIII: *Sacrifici e feste*, pp. 688-705. A queste vanno però ancora aggiunte le pp. 670-679 e 682-687, le quali vertono sull'etica e la religione in genere, sui cattivi dèmoni, sulla morte, sul mito di Adapa, sull'*Epoepa di Gilgameš*, sul rituale funerario, sulle sepolture e sull'inferno ossia sulla « terra dalla quale non si ritorna ». E' strano che nelle pp. 679-682, in mezzo a queste materie, si parli delle birrerie e dei postriboli.

Il numero delle pagine dedicate alla religione è troppo scarso se lo si confronta con quello delle pagine assegnate alle esplorazioni, cap. II, o alle lingue, cap. V. La religione ha avuto nelle civiltà della Mesopotamia antica una parte molto cospicua ed addirittura soverchiante. Se, come è probabile, il Pallis tra breve darà fuori una seconda edizione di questo buon manuale, dovrà darci un'esposizione più particolareggiata della religione, sì da riempire un centinaio almeno delle 814 pagine.

Il volume, stampato ottimamente, dovrà stare a portata di mano di tutti gli studiosi di assiriologia.

Giuseppe Furlani

AUTORI VARI, *Le symbolisme cosmique des monuments religieux* (Serie Orientale Roma XIV), Roma 1957, pagg. 123.

Il volume raccoglie le relazioni fatte all'Is.M.E.O. (aprile-maggio 1955) sul simbolismo cosmico presentato dai monumenti (in senso lato) religiosi, tema a cui da tempo viene dedicata sempre maggiore attenzione. Ad illustrarne queste caratteristiche sono gli stessi specialisti delle singole civiltà a cui si riferiscono i monumenti considerati; di qui l'interesse che la pubblicazione offre all'esame storico-religioso di questo tema, e che H. C. Puech mette in luce nella relazione preliminare. Per l'Italia antica R. Bloch ricorda la prospettiva celeste che sta alla base della costruzione del tempio etrusco, e che poi troveremo con certezza solo in grandi costruzioni dell'età imperiale, quando questa prospettiva non è più un fenomeno religioso italico, ma orientale. L'africanista M. Griaul e l'americanista C. Levy-Strauss ci portano nel dominio etnologico, il primo con una minuziosa descrizione del simbolismo presentato da un santuario totemico dei Dogon (Sudan occidentale), il secondo con una serie di succinte e precise indicazioni sui modi di realizzazione del simbolismo cosmico in culture che mancano di una architettura religiosa in senso strettissimo: nella « città » degli Zuni, nelle pitture dei Navaho, nell'organizzazione dei villaggi e nelle cerimonie dei Pawnee, ed infine ancora nell'organizzazione dei villaggi dei Bororo (Brasile). J. Danielou considera le caratteristiche simboliche del Tempio di Gerusalemme quali sono apparse a Filone Ebreo attraverso il suo modo d'esegesi biblica e la sua teologia giudaico-platonica. Un contributo in parte inedito è fornito dal sinologo C. Hentze che, prendendo in considerazione alcuni tipi di maschere del *l'ao t'ie*, ravvisa acutamente in quello che poteva sembrare soltanto un elemento decorativo centrale, la stilizzazione di un'ideogramma che all'esame si rivela essere la figurazione del mondo elevato verso l'alto e capovolto verso il basso, immagine del mondo nella sua totalità, che troviamo in numerose civiltà religiose. Nella relazione che conclude il volume, G. Tucci mette in rilievo come la costruzione del tempio di bSam yas (fine dell'VIII sec.) sia stata concepita come una realizzazione del cosmo buddhista nel Tibet, fornendo un interessante esempio di incontro tra orizzonti religiosi diversi: la consacrazione-cosmicizza-

zione (buddhista) del paese che sussume in sé il precedente cosmo (bon).

Non poteva mancare in questa raccolta la voce coordinatrice, dal punto di vista della storia delle religioni, di Mircea Eliade, l'eminente cultore di questo indirizzo di studi, la cui relazione esemplifica con ampia documentazione il pensiero dell'autore sul « centro », come valore religioso strutturale, nel più vasto quadro della sua concezione generale della religione, ben nota ai lettori di questa rivista, e che è uno degli oggetti principali della discussione che da tempo si sta svolgendo su queste pagine.

Giancarlo Montesi

Valdo VINAY, *Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo*, Collana della Facoltà Valdese di Teologia - Roma, Torre Pellice, Libreria Ed. Claudiana, 1956, pagg. 262.

Nel decimo anniversario della morte di Ernesto Buonaiuti, il docente di Storia del Cristianesimo presso la Facoltà Teologica Valdese di Roma ha dedicato alla sua memoria un volume che non deve passare inosservato a chiunque abbia una sensibilità vigile nei confronti della problematica religiosa del nostro tempo.

Il volume costituisce un tutto organico, ma in esso si possono riconoscere due parti assai distinte: i primi quattro capitoli espongono la biografia del Buonaiuti dal momento in cui, nel 1895, entrava nel Pontificio Seminario Romano di S. Apollinare, sino a quel 20 aprile 1946 che troncava la ripresa febbrile e così piena di speranze della sua attività, che gli sforzi congiunti dalla Curia Romana e dal Governo fascista avevano tentato di paralizzare con metodi così dolorosi per il suo spirito generoso. A questa parte più propriamente biografica, ma in cui però sono delineati con chiarezza e precisione il sorgere delle sue posizioni modernistiche sotto l'influenza del Blondel e del Le Roy, del Loisy, del Tyrrell e, indirettamente, del Newmann, e il loro successivo modificarsi sotto l'influenza del pensiero paolinico e agostiniano — seguono cinque capitoli intesi ad offrire un esame sintetico, teologico-critico, delle concezioni religiose buonaiutiane.

Si può dire che le due parti rispondano con piena adeguatezza a due interessi che non potevano non essere presenti nella trattazione dell'argomento e nello stesso tempo costituiscono i due pregi fondamentali del volume: far rivivere la personalità del Buonaiuti e fissare la configurazione del suo pensiero.

Per quanto concerne il primo elemento chi abbia conosciuto da vicino Ernesto Buonaiuti o lo abbia anche solamente incontrato una volta e ascoltato, leggendo queste pagine non può non riprovare l'emozione profonda e la tensione spirituale che si provavano in presenza della pienezza vibrante della sua umanità, di quel suo senso creaturale, a cui sapeva conferire una dimensione cosmica e una dignità sacrale, di quella erompente coscienza vocazionale che comunicava a ogni sua parola una autorità fascinoso, per cui il professore si trasfigurava in maestro e gli studenti e gli ascoltatori si trasformavano in discepoli, di quella incisiva sensibilità profetica che gli permetteva di far palpitare la più arida materia di studio in esigenza spirituale e di penetrare con l'intelligenza del suo giudizio cristiano nel vivo degli avvenimenti contemporanei, inquietando le autorità religiose e politiche. Questa personalità così fuori dell'ordinario è studiata non con l'animo indulgente ed esaltatore del discepolo nè con l'animo malevolo e denigratore dell'avversario, ma con la serena e sobria obiettività dello storico e di uno storico intelligentemente sensibile e nello stesso tempo vigilmente critico nei confronti dei valori religiosi da essa propugnati e in essa incarnati. E insieme a questa personalità è messa in risalto quella parte della storia religiosa italiana degli ultimi cinquant'anni che con essa è entrata in contatto o in conflitto, anche se a questo riguardo si deve osservare che l'ampiezza del titolo dato al volume non corrisponda del tutto al contenuto per i limiti che l'Autore ha volutamente imposto al suo lavoro.

Ma la parte del volume che ci è apparsa dotata di più indiscusso valore e di più decisa originalità è senza dubbio rappresentata dai capitoli dedicati a studiare l'orientamento religioso buonaiutiano. Fra i non pochi commenti pubblicati sull'opera dello scomparso non avevamo infatti ancora mai letto nessuno studio che sapesse mettere a fuoco con tanta acuta penetrazione

e con tanta sicura padronanza la posizione del modernista italiano, fissandola nelle sue particolarità che non permettono di confonderla con altri tipi di modernismo e soprattutto differenziandola sia dall'impostazione del messaggio cristiano quale è consegnato negli scritti del Nuovo Testamento, sia dall'espressione dottrinale che esso ha ricevuto nella tradizione cristiana posteriore della Chiesa romana e delle Chiese o correnti protestanti con cui il Buonaiuti è venuto a contatto nel corso tormentato della sua carriera.

I limiti di una recensione non ci permettono di esaminare e discutere i punti particolari: procediamo soltanto a una esemplificazione tipica.

Di contro alla ricostruzione antistorica dello Harnack e della reazione del Loisy, priva di un criterio normativo di valutazione, il Buonaiuti raccoglieva l'essenza del cristianesimo in questa enunciazione: il cristianesimo « è un'etica originale, retta da una limpida fede nel Padre Celeste, arrivata da una profonda esperienza soteriologica, che sbocca logicamente in una ottimistica escatologia » (p. 131). Ora il nostro saggista, dopo l'esposizione informata e obbiettiva, procede alla sua critica sobria e precisa, tenendo conto dei risultati più sicuri dell'indagine recente sulle origini cristiane, i quali additano il nucleo primitivo della confessione cristiana nella fede di una persona storica, Gesù, a cui viene attribuita la qualifica di *Kyrios*, che, contrariamente alla vecchia ipotesi ellenizzante del Bousset e più genericamente alla convinzione, un tempo largamente diffusa, dell'origine tardiva ed extrapalestinese della qualifica stessa, proviene da ambienti giudaici prepaolinici e risale attraverso la Settanta all'Antico Testamento. La critica del Vinay si condensa nell'osservazione che Buonaiuti in sostanza ha sostituito i valori cristiani a Cristo (cf. p. 144-203-214), con la conseguenza che « anche le dottrine che appaiono simili sono in realtà sostanzialmente diverse »: il mettere in risalto le parole, gli insegnamenti, non la persona di Gesù, fa sì che la fede in lui espressa dal *kerygma* primitivo, si risolva quasi interamente nell'etica, che dovrebbe invece esserne soltanto il riflesso; la sua presenza come « Signore glorioso, risorto, con il quale il discepolo vive in comunione nella preghiera, intor-

no al quale si raduna la comunità dei credenti per udire il Vangelo e partecipare alla eucarestia » si confonde con « lo spirito cristiano, impersonale, al quale non si rivolge preghiera; è lo spirito cristiano immanente che vive e opera nella comunità e per cui essa attua il corpo del Signore; la speranza escatologica si dissolve in « una specie di messianismo senza Messia », in cui il Regno di Dio è piuttosto il regno « dello spirito cristiano di bontà, di giustizia, di amore » e l'attesa del suo trionfo nella umanità. Questa osservazione fondamentale ci sembra criticamente incontrovertibile.

Un discorso molto simile dovrebbe essere tenuto a proposito degli altri punti della trattazione, l'escatologia gioachimita, il sincretismo religioso, la Riforma luterana, la Chiesa romana, sia pure con la riserva che certe argomentazioni potrebbero essere spinte più a fondo (diciamo questo in particolare della quasi ossessionante insistenza buonaiutiana sulla religiosità mediterranea e sul suo probabile e certo non voluto conformismo al clima storico e politico in cui veniva formulata) e certe altre sono necessariamente appena accennate e quindi non sono forse percepibili con piena utilità da parte di chi sia digiuno di certi studi e dei loro sviluppi recenti (diciamo questo in particolare della ecclesiologia, della dottrina della giustificazione, dell'etica politica luterane, rese dall'indagine del Vinay alla loro conformazione originale in contrasto con il fraintendimento buonaiutiano).

Comunque rimane il fatto costante che in tutto il corso del libro il Vinay registra la relativizzazione spiritualistica e pragmatica operata dal Buonaiuti sul messaggio cristiano, confronta, osserva, ma non condanna e pur nel dissenso riconosce gli apporti positivi. « La Chiesa romana lo ha scomunicato per questa sua intelligenza eretica del messaggio evangelico, per il suo immanentismo spinto, per la sua debolissima cristologia, per la sua concezione spiritualistica del sacramento dell'eucarestia. Per le stesse ragioni egli potrebbe essere dichiarato eterodosso dalle grandi confessioni protestanti e dalle Chiese orientali... Eppure ogni eretico ha una parola giusta e un ammonimento per la Chiesa, e il Buonaiuti ne aveva più che molti altri. Il suo richia-

mo all'essenza del Cristianesimo era unilaterale, ma proprio per questo suo difetto metteva maggiormente in rilievo ciò che la cristianità ufficiale e ortodossa ha dimenticato dello spirito dello Evangelo. La sua etica d'eccezione, l'inversione dei valori, la solidarietà fraterna nell'agape, l'amore per Dio fino al rinnegamento di sé per rinnovare la Chiesa nello spirito, hanno, nel suo insegnamento e nella sua predicazione, la forza singolare di un richiamo profetico » (p. 147).

E' stato detto di questa monografia che « si pone nella categoria di quei lavori che son destinati a restare a lungo come fondamentali sul proprio argomento ». Non possiamo che consentire cordialmente.

Vittorio Subilia

## NOTE BIBLIOGRAFICHE

M. PALAU MARTI, *Les Dogons*, Institut International Africain, Paris 1957, pagg. 122.

Lo scopo delle monografie pubblicate dall'Istituto Internazionale Africano è duplice: fornire un quadro esauriente delle nostre conoscenze attuali di ciascuna popolazione africana, indicando al tempo stesso le eventuali lacune. La bibliografia che completa ciascun volume costituisce una preziosa e aggiornatissima fonte di informazione. Sui Dogon, oggetto del presente studio, molto si è scritto in questi ultimi anni, soprattutto a opera del compianto M. Griaule e della sua équipe: sicché ora ci sono noti i complessi elementi della loro cultura, di cui M. Palau Marti offre un panorama sintetico di grande chiarezza. Più di una metà del volumetto è dedicata all'analisi dei problemi religiosi: presso i Dogon la conoscenza religiosa, che avviene per gradi, costituisce un sistema complesso e pieno di corrispondenze con gli aspetti economici e sociali della cultura, di cui per l'osservatore europeo è difficile afferrare e comprendere sottigliezze e sfumature. La scarna esposizione dell'A. giova molto alla comprensione di questo delicato settore e dei rapporti profondi e sottili che presso i Dogon legano tecnologia e sociologia alla religione.

E. C.

RENÉ GARDI, *Mandara, Monti sconosciuti del Camerun*, trad. dal tedesco da Q. Maffi ed E. Luppis, Milano, Bompiani, 1957, pagg. 281.

Benché non pretenda di esser più di una semplice descrizione di viaggio tra i Matakam, una popolazione africana quasi sconosciuta finora, questo volumetto offre interessanti notizie, soprattutto a carattere religioso. Nella cultura Matakam, aspetti economici, sociali e religiosi costituiscono un tutto omogeneo che ha

per centro e collegamento la persona del fabbro, artigiano, « controllore sociale », sacerdote e aruspice. In una zona di forte influenza islamica, i Matakam hanno conservato in pieno l'antica cultura e religione, favoriti in ciò dalla loro sede impervia. Vi si notano anche tracce di cultura megalitica, con agricoltura su campi terrazzati, case-fortezze e sacrifici cruenti sulle pietre. Dalle frettolose notizie raccolte dall'A. appare chiaro che ci troviamo di fronte a un'antica civiltà, mantenutasi quasi immune da mistioni e adattamenti, un più profondo studio della quale sarebbe certo di valido aiuto per la comprensione delle origini delle culture africane e dei problemi connessi all'eccentrica posizione del fabbro in Africa.

E. C.

## NOTIZIE E RELAZIONI

### Luigi Suoli

Con la scomparsa di Luigi Suoli, avvenuta il 9 marzo dello scorso anno, l'esigua schiera degli indianisti italiani ha perduto uno dei propri esponenti più validi. Era nato a Bologna il 29 settembre 1881. Dopo aver compiuto i primi studi sotto la guida di Francesco Lorenzo Pullè, si specializzò a Bonn alla scuola di Hermann Jacobi. Dal 1914 era professore di Sanscrito nell'Ateneo pavese. Studioso di vari campi della scienza indianistica, esplicò una solerte attività soprattutto nell'indagine dei fatti filosofici e religiosi: editore e traduttore di testi, specialmente jainici (e in ciò è da vedere un segno dell'efficacia dell'insegnamento del maestro dell'Università di Bonn, il quale, nei suoi vasti interessi, anche al jainismo dedicò lunghe, pazienti cure), ci diede, accanto ad una nutrita serie di studi specialistici, alcuni notevoli volumi. Tra quelli più attinenti agli studi storico-religiosi, del 1912 è l'*Introduzione allo studio della filosofia indiana*, nella quale, seguendo la consuetudine didattica indigena, espose le dottrine logiche e fisiche del Nyāya e del Vaiçṣika per gli iniziandi a tale mondo di pensiero. I due *darṣana* indubbiamente più mondani come assunto specifico di conoscenza e metodo d'indagine (ma per la comune atmosfera indiana, densa di motivi mistici, orientati anch'essi al raggiungimento del fine ultimo della liberazione e praticati da asceti çivaiti) trovano in quest'opera una lucida, organica trattazione.

Due libri dedicò alle origini buddhistiche. Nell'uno, *L'Illuminato* (1925), cercò di dare l'immagine di quello che Gotama fu per la sensibilità dei fedeli, affidandosi per questo scopo decisamente al mito — diretta trascrizione dell'esperienza religiosa — e alle proprie capacità di libera interpretazione artistica per ri-

viverlo; è così un libro che non disdegna il favoloso della fede ingenua, per cui il Printz (« Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft », 82, p. 79) potè paragonarlo ai *Fioretti*, ma il Sualj stesso aveva dichiarato, in Prefazione, di non aver inteso scrivere una storia: perciò le critiche, che gli furono rivolte da alcuni (il Printz, C.A.F. Rhys Davids) in base ad asserite deficienze storiche, erano un po' fuori luogo. Nell'altro, *Gotama Buddha*, apparso a nove anni di distanza dal primo nella « Storia delle religioni » diretta dal Pettazzoni, sviluppò « quasi come il commento razionale all'irrazionale della leggenda » (p. IX), indagando rigorosamente il sorgere della nuova fede nel suo ambiente geografico e storico, nella figura grandeggiante del fondatore, nella dottrina, nell'organizzazione e nelle controversie sorte in seno all'ordine, nei contrasti con la più o meno buona novella di altri predicatori (il Jina, Gosāla...). Nella sua ricostruzione, contro le riduzioni del messaggio originario alle quattro auguste verità e alla catena delle dodici cause, egli tendeva a scorgere in esso già una parte notevole di quella complessità di elementi che si ritrova come caratteristica del buddhismo delle più antiche testimonianze canoniche.

Aveva collaborato all'*Enciclopedia Italiana* con numerosi articoli (Agni, Avatāra, Bhakti, Brahman, Brahmanesimo, Indra, Induismo, Kālī, Nyāya, Rudra, Sikh, Vaiṣeṣika, Varuṇa, Veda ecc. ecc.). Ultimamente, in ancor alacre vecchiezza, aveva redatto la parte relativa all'India del *Dizionario di filosofia* a cura di A. Biraghi (Ed. di Comunità, 1957) e preparato la storia della *Letteratura dell'India antica* per il secondo volume della grande summa *Le civiltà dell'Oriente*, diretta da G. Tucci.

Giorgio Renato Franci

---

Dario Sabbatucci - Redattore responsabile

---



STUDI E MATERIALI  
DI  
STORIA DELLE RELIGIONI

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

Anno 1958 - Vol. XXIX - Fasc. 2

FONDATORE: RAFFAELE PETTAZZONI

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

ROMA  
CESARE MARZIOLI EDITORE

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

**Redazione degli Studi e Materiali di  
Storia delle Religioni.**

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

**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:*

**Cesare Marzioli Editore - Via Siracusa, 4 - ROMA - C.c.p. 1/9919**

---

## S O M M A R I O

**Oscar Cullmann**, *Le scoperte recenti e l'enigma del Vangelo di Giovanni, II.*

**Sofia Cavalletti**, *Qualche notizia sulla mantica giudaica.*

**Gianroberto Scarcia**, *Stato e dottrine attuali della setta sciita imamita degli shaikhī in Persia.*

### RASSEGNE ED APPUNTI

*Intorno al tavantolismo pugliese (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 1958 - Vol. XXIX - Fasc. 2

FONDATORE: RAFFAELE PETTAZZONI

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



ROMA  
CESARE MARZIOLI EDITORE

1145

L'EDITORE ADEMPIUTI I DOVERI  
ESERCITERA' I DIRITTI SANCITI DALLA LEGGE

## NICOLA TURCHI

*Nicola Turchi si è spento improvvisamente in Roma il 16 novembre scorso; era nato l'8 gennaio 1882. Ordinato sacerdote, professore di materie letterarie nel ginnasio superiore di Propaganda, fu molto vicino ad Ernesto Buonaiuti, e attivamente partecipò con lui non tanto al movimento modernista quanto alle connesse iniziative miranti a suscitare, specialmente nel mondo ecclesiastico, l'interesse per gli studi religiosi aperti ad uno spirito critico. Di quegli anni, 1910-1920, è la collaborazione del Turchi a vari periodici che, malvisti dall'Autorità ecclesiastica, non ebbero la vita facile: la « Rivista storico-critica delle scienze teologiche », il « Bollettino di letteratura critico-religiosa », la « Rivista di scienza delle religioni », « Religio ». Sin d'allora il Turchi seppe nell'intimo della sua coscienza conciliare l'ufficio di sacerdote cattolico con gli ideali dello studioso, e a questi tenne poi fede sempre fino all'ultimo, nobilmente, senza ambizioni nè rancori. Fu collaboratore della Enciclopedia Italiana e direttore della sezione di storia delle religioni nell'Enciclopedia Cattolica.*

*Libero docente di storia delle religioni, per parecchi anni professore incaricato di questa disciplina nell'Università di Firenze, portò nell'insegnamento un fervore ed una efficacia di esposizione che attrassero numerosi allievi.*

*A parte le edizioni da lui curate delle Lettere di San Gregorio (Epistolae selectae S. Gregorii Magni, 1907) e di San Gerolamo (Lettere di San Gerolamo, 2 voll. 1920), e un volume su La civiltà bizantina (1915), gli studi del Turchi nel campo specifico della storia delle religioni concernono principalmente le religioni antiche del mondo classico. Le religioni di mistero furono oggetto di due suoi volumi: Le religioni misteriosofiche del mondo antico (1923) e Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici*

(1923). I suoi Saggi di storia delle religioni (1924) contengono nella prima parte (dedicata ai problemi generali, metodologia, rapporto fra mito e rito, ecc.) un prezioso contributo alla « Storia della cultura religiosa superiore in Italia », mentre nel resto del volume sono raccolti i suoi pregevoli articoli su la religione romana (« La preghiera presso i Romani », « Il rituale degli Arvali », « La simpatia lunare nell'agricoltura latina », « Il valore dello ius liberorum nella legislazione religiosa augustea ») e sulla religione greca (« La dottrina del Logos nei presocratici », « La base del sistema teologico di Platone »). La religione romana, che ebbe sempre un posto dominante nei suoi interessi scientifici, fu da lui trattata compendiosamente in un volume d'insieme, *La religione di Roma antica* (1939).

L'opera principale, quella che gli procurò maggiori soddisfazioni e notorietà, fu il *Manuale di Storia delle Religioni*, pubblicato nel 1912, poi in forma ampliata nel 1922, indi, con inclusione del Cristianesimo, nei due grossi volumi illustrati della terza edizione, 1954. Curò inoltre la composizione di un altro manuale in collaborazione con vari studiosi italiani, col titolo *Le religioni del mondo* (1946, 2.a ediz. 1951).

Nicola Turchi fu tra i fondatori della Società italiana di storia delle religioni e fece parte del suo Consiglio direttivo. Partecipò al Congresso internazionale di Roma nel 1955 come membro del Comitato ordinatore italiano. Gli « Studi e materiali di storia delle religioni » rimpiangono con la sua scomparsa la perdita di un membro fra i più attivi del Comitato di redazione.

## LE SCOPERTE RECENTI E L'ENIGMA DEL VANGELO DI GIOVANNI

### II

*L'opposizione al Tempio di Gerusalemme, motivo comune della teologia giovanica e dell'ambiente circostante.*

Abbiamo visto che esiste, in seno al cristianesimo primitivo della Palestina, un gruppo particolare che rappresenta una sfumatura nettamente diversa dal tipo di cristianesimo che conosciamo dai Vangeli sinottici. E tuttavia, non si tratta qui del paolinismo. Infatti, questo tipo di cristianesimo rappresentato da Stefano e dal suo gruppo, non ha origine al di fuori della Palestina. E' vero che il libro degli Atti li chiama « Ellenisti », ma questo termine si presta a confusione. Generalmente si è pensato che questi "Ελληνισταί fossero semplicemente dei giudei che parlavano la lingua greca come gli 'Εβραίοι sarebbero stati dei giudei che parlavano l'aramaico. Tuttavia non abbiamo alcun documento che attesti questo significato del termine. La parola deriva dal verbo ἑλληνίζειν che significa, non: « parlare greco », ma: « vivere al modo dei greci ». Costoro non sono originari della diaspora, nè proseliti, come spesso si afferma. Il fatto che uno solo dei sette, Nicola, sia chiamato proselita, prova precisamente che gli altri non lo erano e che non è questo il carattere distintivo del gruppo. Barnaba, che viene da Cipro, e che appartiene pure alla comunità di Gerusalemme, non è chiamato ellenista;

l'apostolo Paolo, al quale questo appellativo dovrebbe pure applicarsi, se significasse la provenienza dalla diaspora, non viene mai chiamato ellenista. Per rendersi conto dell'imbarazzo della critica, desiderosa di spiegare chi erano esattamente questi ellenisti della comunità di Gerusalemme, basta leggere il capitolo dell'opera di Fookes Jackson - K. Lake: *The beginning of christianity*<sup>1</sup>, consacrato a questo problema.

Questi « Ellenisti » devono essere esistiti già come gruppo, o aver fatto parte di un gruppo, in seno al giudaismo. Allora bisogna domandarsi se non si tratta di un gruppo di antichi giudei, distinti dal giudaismo ufficiale e rappresentanti di tendenze più o meno esoteriche di provenienza sincretista. Alcuni di essi, senza dubbio, potevano essere originari della diaspora, ma ciò non sembra essere stato il carattere distintivo del gruppo. L'autore degli Atti non aveva a sua disposizione un termine appropriato per designarli collettivamente. Dato che questo giudaismo presentava dei caratteri sincretisti, conteneva degli elementi di origine straniera, egli chiamò « Ellenisti » coloro che appartenevano a questa corrente. Non dimentichiamo che "Ελληνες era il termine con il quale i giudei designavano tutto ciò che non era giudaico. Noi stessi siamo imbarazzati a trovare un termine che comprenda tutte queste tendenze giudaiche che io chiamo — ugualmente in mancanza di meglio — « esoteriche ». Ricordiamo pure la confusione terminologica che constatiamo presso i Padri della Chiesa, quando essi sono costretti a designare le sette cristiane.

Disgraziatamente, Stefano non ha lasciato alcuno scritto. E' dunque difficile farsi un'idea esatta delle idee teologiche di questo gruppo così importante della comunità primitiva. Abbiamo soltanto il discorso di Stefano, in Atti 7, e nei discorsi del libro degli Atti siamo soliti rilevare necessariamente l'influenza delle idee di Luca che li riferisce. Tuttavia, il discorso di Stefano contiene delle idee così caratteristiche e che si differenziano tanto dalle altre idee del libro degli Atti, che dobbiamo ammettere che

<sup>1</sup> Tomo V 1933, p. 59 sgg.

Luca utilizza qui una fonte diretta proveniente da questo gruppo<sup>2</sup>.

Un autore olandese ha mostrato recentemente<sup>3</sup> i paralleli fra questo discorso e la Regola di Qumran. Alcuni dettagli, e soprattutto l'intenzione generale che è di mostrare che i giudei hanno sempre resistito allo Spirito Santo, si ritrovano nella setta di Qumran che, in una prospettiva analoga, vede i due spiriti all'opera nella storia di Israele<sup>4</sup>. Parleremo fra breve di ciò che Stefano considera come il culmine della resistenza giudaica: la costruzione del Tempio. Per questo rifiuto del Tempio, Stefano preconizza, lo vedremo, in culto in ispirito dove il Tempio è la comunità. Vedremo che questo atteggiamento radicale riguardo al Tempio ed ai sacrifici, senza essere quello della setta di Qumran, è tuttavia nettamente preparato da essa.

Non è senza interesse notare un altro punto, che sembra ravvicinare questi ellenisti degli Atti alla setta di Qumran. Proprio lo stesso passo del Cap. 6 degli Atti che ci parla degli ellenisti, menziona questo fatto, interessante per la nostra questione, che « anche molti sacerdoti si convertivano » (v. 7) Non si può non pensare qui al carattere sacerdotale dei membri della setta di Qumran: essi rappresentano il vero sacerdozio, in opposizione al falso sacerdozio rappresentato dal sacerdote empio di Gerusalemme.

Abbiamo visto a più riprese che le Pseudo-Clementine, scrit-

<sup>2</sup> M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* 1951, p. 143 sgg. e E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* 1956, p. 243 sgg. negano ogni valore storico a questo discorso. E. Trocmé, *Le « livre des Actes » et l'Histoire* 1957, p. 213, senza andare così lontano, si mostra piuttosto scettico, almeno per quanto concerne il pensiero centrale del discorso. B. Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde* (ATHANT 32) 1957, p. 131 sottolinea con ragione l'apriori insostenibile, secondo il quale l'autore del libro degli Atti non si sarebbe neppure preoccupato di porre il discorso in rapporto con la situazione del racconto.

<sup>3</sup> A.F.J. Klijn, *Stephen's Speech - Acts VII, 2-53* (NTS 4) 1957, p. 25 sgg.

<sup>4</sup> I figli della luce sono sostenuti dagli angeli (III, 24) così come, secondo il discorso di Stefano, gli angeli intervengono nel momento decisivo in cui Dio si è rivelato al suo popolo (Atti 7, 30. 35. 38. 53), ma in ambedue i casi è il popolo dal collo duro che disobbedisce.

to giudeo-cristiano a tendenza gnostica, attestano le stesse idee del giudaismo esoterico di cui ci occupiamo. E' dunque della più grande importanza per il nostro problema che noi troviamo in esse dei passi del tutto paralleli, fin quasi nei dettagli, al nostro discorso di Stefano<sup>5</sup>. In essi (Rec. 1,35), proprio come in Atti 7/41, il culto dei sacrifici è considerato come la causa dell'idolatria, ed il tabernacolo è opposto, esattamente nello stesso modo, al Tempio di Salomone (Rec. 1,38).

Possiamo dunque constatare che le idee presentate da Stefano sono le stesse (trasferite evidentemente sul piano cristiano) che incontriamo in questa corrente del giudaismo gnostico di cui ci occupiamo. Aggiungerò ancora un altro punto di dottrina che il discorso di Stefano ha in comune con questo giudaismo esoterico: è la nozione di Figliuol dell'uomo. Questa qualifica che Gesù ha applicato a se stesso è stata ben presto lasciata in ombra dal cristianesimo antico. Non è certamente un caso che il solo passo, nei 28 capitoli del libro degli Atti, in cui Gesù sia chiamato « Figliuol dell'uomo », si trovi precisamente nel capitolo 7, nel discorso dell'ellenista Stefano. L'autore degli Atti ha certamente riprodotto qui ancora la sua fonte molto fedelmente<sup>6</sup>. Questa nozione di « Figliuol dell'uomo » occupa un posto essenziale proprio in quello che io chiamo il giudaismo esoterico, rappresentato, in questo caso, dai Libri di Enoc. Nella mia « Cristologia » ha mostrato che questa nozione di « Figliuol dell'uomo » si trova sotto una forma particolare soprattutto nelle « Pseudo-Clementine ». Ma ho mostrato d'altra parte che la cristologia del Figliuol dell'uomo, che risale a Gesù stesso, non è quella degli evangelisti sinottici stessi, per i quali Gesù è piut-

<sup>5</sup> J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* 1949, p. 408 sgg. e 441 sgg. ha creduto di scoprire l'origine del discorso di Atti 7 in un discorso di Giacomo contenuto nelle Pseudoclementine. Egli ha il merito di aver insistito su questo parallelismo (v. anche il suo articolo: *Die Pseudoclementinen und das Urchristentum* [Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1958] p. 10), ma la spiegazione che egli ne dà (Stefano sarebbe un personaggio fittizio sostituito a Giacomo) ci sembra fantastica.

<sup>6</sup> v. su questo punto O. Cullmann, *Christologie des Neuen Testaments*, 2. ed. 1958, p. 187 sgg.

tosto il « Cristo », e che è invece precisamente quella del quarto Vangelo, per il quale l'appellativo di « Figliuol dell'uomo » dato a Gesù è in fondo più importante che l'appellativo « Logos », che appare soltanto nel prologo.

Questo ci conduce a parlare del rapporto fra il Vangelo giovanico e gli Ellenisti. Possiamo qui ancora constatare un rapporto come quello che abbiamo potuto trovare fra questo Vangelo e la setta di Qumran e Giovanni Battista? A prima vista, si potrebbe essere tentati di rispondere negativamente a questa domanda. E tuttavia, il rapporto mi sembra essere qui particolarmente stretto. In un precedente articolo<sup>7</sup>, ho dimostrato che il Vangelo giovanico si interessa in modo particolare a questi Ellenisti. Più ancora: che si sforza, per così dire, di riabilitare questi Ellenisti e di rendere loro giustizia. Essi sono stati dimenticati relativamente presto, e noi ne constatiamo le conseguenze fino nella storiografia moderna, ed il Vangelo giovanico cerca di riabilitarli nel racconto dell'incontro di Gesù con la Samaritana che leggiamo soltanto nel vangelo giovanico: « degli altri hanno lavorato (in Samaria) e voi siete entrati *nel loro lavoro* ». Io credo che tale sia il senso di Giovanni 4,38: In questo passo, così difficile da spiegare, Gesù insiste sul fatto che non i dodici ma degli altri ( ἄλλοι ) fonderanno la missione in Samaria e che gli Apostoli Pietro e Giovanni, mandati da Gerusalemme, sono soltanto entrati dopo nel lavoro degli ellenisti. Il contesto narra l'incontro di Gesù con la Samaritana. Il loro colloquio, da una parte dà a Gesù l'occasione di parlare del vero culto in ispirito e in verità, opposto sia al culto giudaico ufficiale del Tempio di Gerusalemme, che al culto samaritano, del Garizim, e d'altra parte (ed è questo che ci interessa soprattutto) gli fornisce l'occasione di parlare della fondazione della missione in Samaria. La missione, in questo paese semi-giudaico, era considerata come problematica, tanto più che gli avversari di ques'opera credevano senza dubbio di potersi ba-

<sup>7</sup> La Samarie et les origines de la mission chrétienne. Qui sont les « alloi » de Jean IV, 38? (Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes Paris) 1953-54, p. 3 sgg.

sare su una parola di Gesù che troviamo in Matteo 10,5: « non prendete la via dei Samaritani ». Il quarto Vangelo vuole mostrare che Gesù ha voluto la missione in Samaria, dalla quale egli stesso ha posto il fondamento al pozzo di Giacobbe. Dunque l'evangelista si interessa specialmente della missione in Samaria e di quelli che hanno inaugurato la missione in questo paese.

I versetti che ci interessano si trovano nell'epilogo del racconto giovanico, e sono i versetti 31 e seguenti di questo capitolo 4. Gesù adopera le immagini del campo, delle messi, del raccolto. Queste immagini si applicano alla missione. Egli ha detto prima (v. 36b) che il seminatore ed il mietitore si rallegrano insieme. Ma al verso 37 aggiunge che anche il proverbio che dice: « l'uno semina e l'altro miete », ha ragione, ma è vero a condizione che non si dimentichi ciò che affermano i versi precedenti, cioè che è sempre il Cristo che si trova dietro coloro che raccolgono in Samaria. Cioè che il Cristo ha voluto la missione in Samaria, in questo paese semi-giudaico semi-pagano. Segue il versetto 38, che concerne direttamente la nostra questione: « *altri hanno faticato, e voi (gli apostoli) siete entrati nella loro fatica* ». Dunque, fra il Cristo che semina e gli apostoli che mietono in Samaria, è introdotta una terza categoria di persone: *gli altri*, che hanno lavorato in Samaria prima degli apostoli. Chi sono questi ἄλλοι? Si può trattare, secondo il contesto che parla della missione in Samaria, unicamente di missionari che, in Samaria, hanno aperto la via agli apostoli.

Io sono convinto che il libro degli Atti ci offre la risposta. Il capitolo 8 riferisce, come abbiamo visto, che l'opera missionaria in Samaria fu iniziata dagli Ellenisti, e particolarmente da Filippo, uno dei sette, e che soltanto dopo gli apostoli Pietro e Giovanni sono « entrati » (è il caso di dirlo) « nel loro campo » di lavoro. Ecco ciò che è detto al cap. 8,14: « Or gli apostoli che erano a Gerusalemme, avendo inteso che la Samaria aveva ricevuto la parola di Dio, vi mandarono Pietro e Giovanni ». Questi due apostoli non avevano dunque che da « mietere » in Samaria, dove il vero lavoro missionario era stato compiuto da questi ἄλλοι, gli Ellenisti del gruppo di Stefano, per la maggior parte anonimi.

L'autore del Vangelo di Giovanni si è interessato in modo particolare di questi valenti missionari. Egli rende loro l'onore dovuto sottolineando la parte di iniziatori da essi avuta nella predicazione dell'evangelo fra quei samaritani che respingevano il culto del Tempio come essi stessi. Egli si interessa al loro lavoro ed al paese dove essi hanno lavorato. Ecco perchè egli è *il solo a riferire l'incontro fra Gesù e la Samaritana*, incontro che prefigura la futura missione.

Questo interesse non può spiegarsi che per mezzo di un rapporto molto stretto fra questi Ellenisti e il nostro autore, o, diciamo: fra gli ellenisti ed il gruppo giovanico. Abbiamo visto che questo gruppo giovanico deve essere stato in rapporto con Qumran e con Giovanni Battista; aggiungiamo ora: con il gruppo di Stefano. E' il meno che si possa dire. Ma forse possiamo essere più audaci, e possiamo in ogni caso porre la domanda: l'autore del Vangelo giovanico, probabilmente antico discepolo di Giovanni Battista, non appartenerebbe egli stesso a questo gruppo della comunità di Gerusalemme al quale apparteneva Stefano?

Non oserei spingermi tanto oltre se l'idea centrale del discorso di Stefano non fosse, come dimostrerò, una idea centrale anche per il Vangelo giovanico: *l'opposizione al culto del Tempio*.

\* \* \*

Dobbiamo domandarci anzitutto se questa opposizione al Tempio può essere riscontrata egualmente in Giovanni Battista e in questo giudaismo esoterico, nel quale questo ramo così importante del cristianesimo primitivo affonda le sue radici. Possiamo naturalmente trovare le tracce di un atteggiamento critico nei riguardi di una sopravvalutazione del Tempio e dei sacrifici già nei profeti dell'Antico Testamento. Stefano stesso cita Isaia 66,1: « quale casa mi potreste voi edificare? »

Anche il passo di Amos 5,25-27 che è citato sia dallo scritto di Damasco che dai testi di Qumran e nel discorso di Stefano,

ogni volta, è vero, con intenzione diversa, si riferisce ai sacrifici: « O casa d'Israele, mi presentaste voi sacrifici, e oblazioni nel deserto, durante i quarant'anni? Orbene, voi vi toglierete in ispalla il baldacchino del vostro re e il piedistallo delle vostre immagini, la stella dei vostri dèi che vi siete fatti; e io vi farò andare in cattività al di là di Damasco, dice l'Eterno che ha nome l'Iddio degli eserciti ».

Ma è evidente che Stefano va ben più lontano dei profeti nel suo rifiuto del Tempio. Egli pone la costruzione del Tempio sullo stesso piano di infedeltà di Israele e di opposizione allo Spirito Santo, che la fabbricazione del vitello d'oro. Si troverebbe già questa polemica nella setta di Qumran? Se poniamo la questione sotto questa forma, bisogna probabilmente rispondere negativamente. Per contro, se chiediamo: è stata *preparata* dall'atteggiamento della setta di Qumran?, dovremo rispondere positivamente. I testi, d'altra parte, non sembrano del tutto chiari a questo proposito. E' anche possibile che questa setta, che era nella impossibilità di seguire il culto del Tempio di Gerusalemme, perchè in ogni caso respingeva il sacerdozio di Gerusalemme, non abbia avuto sempre le stesse idee a questo proposito. Lo scritto di Damasco (XI, 19 sgg.) condanna soltanto i sacrifici offerti in istato di impurità. Ma un altro passo (VI, 11, 14) va più lontano. Per contro, il passo della Regola (IX, 3 sgg.) che si cita spesso per dedurne l'idea che « l'espiazione è assicurata piuttosto da una condotta irreprendibile che dalla carne degli olocausti e dal grasso dei sacrifici » (idea che comunque non oltrepasserebbe la polemica dei profeti dell'Antico Testamento) deve molto probabilmente essere tradotto altrimenti, cioè: l'espiazione è assicurata per mezzo della carne degli olocausti e del grasso dei sacrifici<sup>8</sup>. Dunque, questo passo direbbe, al contrario, che i sacrifici sono (in linea di principio) necessari, e questa interpretazione sembra confermata dallo scritto di Qumran intitolato « Guerra dei Figli della Luce e dei Figli delle Te-

<sup>8</sup> J.T. Milik, *Verbum Domini* 1951, p. 151; J. Carmignac, *L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la « Règle de la communauté de Qumran »* (Revue Biblique) 1956, p. 524 sgg.

nebre » (II, 5, 6; VII, 11) che dà precise istruzioni sul modo di offrire i sacrifici e sui vestimenti dei sacerdoti. Ugualmente, i frammenti aramaici trovati nella grotta 2<sup>a</sup> danno, secondo una interpretazione che si impone, una descrizione della nuova Gerusalemme analoga a quella del profeta Ezechiele, dove, in una visione, sono date delle rivelazioni sul futuro tempo. A meno di ammettere che tutta questa descrizione vada interpretata spiritualmente, il che è poco verosimile, è dunque probabile che gli adepti di Qumran, che avevano coscienza di rappresentare il vero sacerdozio, attendessero dal futuro il ristabilimento del vero culto che sarebbe stato assicurato da essi stessi nel Tempio di Gerusalemme. Senza dubbio, essi consideravano, almeno in un determinato momento, la loro separazione da Gerusalemme e dal suo culto come temporanea. Così si spiegherebbe ciò che apprendiamo da Giuseppe Flavio in un brano che del resto non è del tutto chiaro (Antichità Giudaiche XVIII, 1,5), secondo il quale gli Esseni inviavano delle offerte al Tempio di Gerusalemme, senza tuttavia partecipare al suo culto. Essi non potevano prendervi parte, perchè condannavano radicalmente i sacerdoti che avevano usurpato il sacerdozio a Gerusalemme. Al posto del culto dei sacrifici, che essi non potevano osservare, avevano i loro riti, anzitutto i battesimi e i pasti sacri. Ma è più che probabile che ciò che all'inizio era considerato come una *necessità* dovuta alle circostanze, dovesse apparire sempre più come una *istituzione definitiva*, conforme alla volontà divina. Ma mentre, in linea di principio, i riti specifici (battesimi e pasti sacri) non erano affatto considerati come opposti ai sacrifici cruenti, la lunga pratica di questi riti e la lunga astensione dai sacrifici dovevano, presto o tardi, far sorgere l'*idea che i sacrifici non erano voluti da Dio*. Così Filone<sup>10</sup> alessandrino può dire che gli Esseni respingono i sacrifici di animali.

Non sappiamo nulla dell'atteggiamento di Giovanni Battista riguardo al Tempio e al suo culto. Ma poichè, pur essendo

<sup>9</sup> M. Baillet, *Fragments araméens de Qumran* 2. Description de la Jérusalem nouvelle (Revue Biblique) 1955, p. 222 sgg.

<sup>10</sup> Quod omnis probus liber, 75.

figlio di un sacerdote, non ha seguito la carriera sacerdotale, ciò sembra implicare che egli abbia ripudiato il culto ufficiale.

La teoria dei settari giudei può avere variato, ma in ogni caso comprendiamo perfettamente che il terreno era favorevole per una opposizione al tempio ed ai sacrifici, malgrado l'attesa di un futuro tempio empirico.

Così constatiamo che le Pseudo-Clementine, che adottano in parte fino nei loro minimi dettagli le idee di Qumran, vanno molto più lontano della setta di Qumran sulla questione del Tempio e dei sacrifici<sup>11</sup>. Secondo questo scritto, il mettere fine al culto dei sacrifici a Gerusalemme sostituendogli il battesimo, era lo scopo stesso della venuta di Gesù, il vero profeta. Egli è venuto nel mondo per spegnere con l'acqua del battesimo il fuoco acceso dal Sommo Sacerdote<sup>12</sup>; la distruzione di Gerusalemme dell'anno 70 è la punizione inflitta ai giudei per aver essi voluto continuare i sacrifici aboliti dal vero profeta<sup>13</sup>. Inoltre, nel quadro di questo radicalismo, non c'è più posto per alcun sacerdozio. Ecco perchè Aaronne è considerato come il rappresentante del principio del male, contrapposto a Mosè<sup>14</sup>, mentre nei manoscritti di Qumran, Aaronne gode, al contrario, una grande venerazione. E' questo il solo punto nel quale le Pseudo-Clementine si allontanano dai testi di Qumran, e ancora, il loro radicalismo non è che uno sviluppo naturale, per così dire, dell'atteggiamento degli Esseni riguardo al Tempio e al suo culto.

Per contro, vi è un accordo completo su questo radicale rifiuto fra le Pseudo-Clementine e gli « Ellenisti » degli Atti. Anche qui, nel discorso di Stefano Aaronne è all'origine dell'idolatria. La fabbricazione del vitello d'oro è opera di « mani umane » (v. 41) allo stesso modo che il tempio di Salomone è

<sup>11</sup> O. Cullmann, *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen* (Festschrift zu Bultmanns 70. Geburtstag) 1954 (2. ed. 1957) p. 38 sgg.

<sup>12</sup> Rec. I, 48.

<sup>13</sup> Rec. I, 68.

<sup>14</sup> Hom. II, 16-17.

opera di mani umane (v. 48). Idea molto audace. Sarebbe difficile spingere più lontano il radicalismo<sup>15</sup>. Il tabernacolo mobile non è oggetto dell'accusa formulata da Stefano, perchè è stato fatto secondo il modello che Dio ha mostrato a Mosè, e, ciò che ha importanza è appunto questo modello invisibile. Esso non è legato ad un luogo. Davide ha chiesto un tabernacolo per la casa di Giacobbe<sup>16</sup>, ma Salomone, che non ne aveva capito nulla, ha costruito una casa per Dio. Ma Dio non abita in ciò che è fatto dalle mani dell'uomo. Senza dubbio, alla base di questa opposizione vi è l'idea di un tabernacolo spirituale, che è la comunità dei discepoli. E quella è probabilmente l'idea di Gesù stesso quando parla di un tempio che non è fatto « da mano d'uomo » (Marco 14,58)<sup>17</sup>.

Il radicalismo degli ellenisti e il loro interesse per la questione del Tempio non è dominante in alcun altro scritto del Nuovo Testamento come nel Vangelo giovannico e nell'*Epistola agli Ebrei*, che sotto ogni rapporto è strettamente apparentata alla letteratura giovannica e deve molto probabilmente essere attribuita al medesimo gruppo<sup>18</sup>. Certo, l'idea che la comunità è il vero tempio si trova anche nel paolinismo: i cristiani sono il tempio di Dio (1° Corinzi 3,16; 2° Corinzi 6,16; Efesini 2,21 sgg.), e in 1° Pietro 2,5 (la casa spirituale). Ma nel Vangelo giovannico l'idea che il Tempio è abolito si trova veramente *in primo piano* e può essere seguita attraverso tutto il libro. E soprattutto, riveste la forma in cui la troviamo nel discorso di Stefano: la presenza divina non è più legata al Tempio.

<sup>15</sup> v. anche M. Simon, *Saint Stephen and the Jerusalem Temple* (Journal of Eccl. Hist.) 1951, p. 132 sgg.

<sup>16</sup> Senza dubbio bisogna leggere così, con B, D e H, piuttosto che: « per il Dio di Giacobbe » (A, C, Vulgata e le traduzioni siriane); contro E. Haenchen *op. cit.*, p. 242.

<sup>17</sup> Certamente Gesù ha pronunciato una parola di questo genere. Parlando del Tempio ha detto, da una parte: « non resterà pietra su pietra che non sia distrutta » (Marco 13, 2); d'altra parte, pensando alla comunità: « costruirò un tempio che non sarà fatto da mano d'uomo » (Marco 14, 58).

<sup>18</sup> Il commentario di C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* (T. 1 e 2 1952/1953) sottolinea in modo particolare questa parentela.

È significativo il fatto che la dichiarazione di Gesù sul Tempio di Gerusalemme si trovi nel vangelo di S. Giovanni precisamente nel dialogo con la Samaritana, che serve all'evangelista come quadro per le parole profetiche relative alla missione in Samaria dovuta agli Ellenisti, avversari del culto del Tempio come pure i samaritani. Questo fatto conferma in qualche modo che l'interesse dell'evangelista per la questione del Tempio si riferisce precisamente all'opposizione degli Ellenisti contro il Tempio. È vero che per Giovanni l'aspetto positivo è infinitamente più importante che la polemica, ma bisogna anche dire che nel discorso di Stefano, che è una requisitoria pronunciata in propria difesa, è naturale che l'aspetto polemico sia dominante. Ignoriamo completamente quale fosse la predicazione di Stefano al di fuori della polemica.

Comunque sia, nel Vangelo giovanico predomina sempre l'aspetto positivo, cristologico: *la presenza divina, legata fino ad ora al Tempio di Gerusalemme, è visibile ormai nella persona di Gesù Cristo, nel Logos divenuto carne*<sup>19</sup>.

Nel colloquio con la Samaritana, è vero, Gesù stesso esprime prima il lato negativo, in risposta alla domanda che la donna gli ha presentato, cioè chi abbia ragione, se i Samaritani che adorano Dio sul monte Garizim o i giudei che lo adorano nel Tempio di Gerusalemme. Questa dichiarazione è assolutamente nella linea del discorso di Stefano in Atti 7. Essa potrebbe farne parte. *In ogni caso, è certo che esattamente questo predicavano i missionari ellenisti che erano andati in Samaria: voi rifiutate il Tempio di Gerusalemme, ma Dio non abita neppure sul monte Garizim. Tutto il discorso di Stefano ha come argomento che Dio non è legato ad un luogo e neppure ad un paese*<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Tutto ciò che, nell'ambiente al quale appartiene l'evangelista, ha un carattere polemico, appare liberato dalla polemica, nel suo Vangelo: o piuttosto, la polemica tacita viene fatta sotto forma di affermazioni positive. Così sotto questo rapporto, abbiamo già paragonato la polemica grossolana delle Pseudoclementine contro la setta del Battista, con quella del quarto Vangelo: questo non si contenta di dire che Giovanni Battista non è il Cristo, ma afferma che egli è il testimone.

<sup>20</sup> B. Reicke, *op. cit.*, p. 136 sgg. ha posto bene in risalto questa idea direttrice del discorso.

E poi, la parte positiva nella risposta di Gesù: Voi adorate Dio in ispirito e verità. Nella prima parte del dialogo si era trattato dell'acqua viva che il Cristo donerà. L'acqua, nel quarto Vangelo (come a Qumran) è spesso simbolo dello Spirito, e certamente vi è un riferimento al battesimo. La presenza divina si manifesta nello spirito. Ma noi sappiamo che questo spirito è legato a Cristo. Lo Spirito, il Cristo sostituisce ormai il luogo del culto.

L'evangelista vede realizzata questa idea negli avvenimenti della vita di Gesù. La questione del culto è una delle principali preoccupazioni dell'autore del vangelo di S. Giovanni. Egli si sforza di mostrare, per mezzo della vita di Gesù incarnato, che ormai la questione del culto deve porsi in modo diverso da come si poneva prima della venuta di Gesù. Gesù stesso prende il posto del Tempio. Dio ha rivelato la sua presenza nella vita di Gesù incarnato, e, dopo la sua risurrezione, continuerà a manifestare la sua presenza là dove il Cristo elevato alla destra di Dio, è presente. Dio presente nella vita di un uomo *ἐν σαρκί* ecco ciò che già il Prologo di Giovanni dice! La gloria divina, in ebraico *shekinà*, è visibile in Gesù Cristo. Ecco, per le orecchie dei giudei, una parola tanto blasfema quanto quella che dice Stefano. Poichè per ogni giudeo, la *shekinà*, la gloria divina, è legata al Tempio. Essa si stacca, dunque, dal Tempio, perchè è ormai legata al suo Logos divenuto carne. « Noi abbiamo contemplato la sua gloria » (la gloria di Dio), è l'idea che ritorna attraverso tutto il Vangelo e le Epistole giovaniche: il Dio che non si può vedere è divenuto visibile. La *shekinà* può essere contemplata in Gesù. « Egli ha stabilito il suo tabernacolo in mezzo a noi », dice il Prologo giovanico: *ἐσκήνωσεν*. Certamente l'autore che ha scritto in greco ha scelto con intenzione questo verbo, a causa dell'idea del tabernacolo, *σκηνή*, che, l'abbiamo visto, ha avuto una così grande importanza nella polemica degli Ellenisti<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> C. F. Burney, *The aramaic origin of the fourth Gospel* 1922, p. 35 sg. e R. Reitzenstein - H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* 1926, p. 318.

Alla fine del primo capitolo, leggiamo al v. 51 che ormai i cieli sono aperti, che il ponte fra il cielo e la terra è il Figliuol dell'uomo, sul quale gli angeli salgono e scendono. Vi è qui una allusione chiara al sogno di Giacobbe, in Genesi 28,12-17, che è all'origine del luogo di culto a Bethel. Di nuovo, troviamo dunque qui questa idea cara all'evangelista, come al gruppo di Stefano, che la presenza divina non è legata ad una località; non è più legata neppure a questa pietra di Bethel dove Giacobbe ha visto la scala del cielo. Ormai i cieli sono aperti sempre ed ovunque è il Cristo. E' lui il ponte, è su lui che gli angeli salgono e scendono. In Cristo vi è una ininterrotta comunicazione fra cielo e terra. Il fatto che Gesù sia chiamato Figliuol dell'uomo, ricorda ancora le ultime parole di Stefano.

E già il capitolo che segue, il secondo, parla ancora del Tempio: la purificazione. Questo avvenimento ha certamente avuto luogo, come nei Vangeli sinottici, soltanto alla fine della vita di Gesù, poichè spiega in parte le misure adottate dai giudei e soprattutto l'odio del partito del Sommo Sacerdote. Ci si è dunque chiesti perchè il quarto Vangelo ha posto questo avvenimento all'inizio del ministero di Gesù. La risposta si impone: per sottolineare l'importanza che viene data in questo Vangelo all'idea del culto. Ciò che *tutta* la vita di Gesù deve illustrare, cioè che ormai il culto non è più legato al Tempio ma alla persona di Cristo, si è manifestato in maniera particolarmente visibile in questo atto della purificazione. Cacciando i venditori di colombi e coloro che cambiavano il denaro nella moneta che era utilizzata al Tempio, Gesù, in fondo, ha attaccato tutto il sistema del culto del Tempio. Poichè i venditori ed i cambiamonete erano necessari per il buon funzionamento di questo culto.

E alla fine del racconto, l'evangelista interpreta a modo suo le parole pronunciate dal Cristo: distruggete questo tempio ed io lo ricostruirò. « Ma egli parlava del suo corpo », dice l'evangelista, e sottolinea che soltanto dopo la risurrezione del Cristo questa comprensione si impose ai discepoli. Troviamo dunque qui ancora questa idea che il Cristo crocifisso e risorto prende il posto del Tempio. Al tempo stesso, l'autore sa senza dubbio che Gesù stesso, parlando del tempio che egli costruirà, e che

non è fatto di mano d'uomo, (Marco 14, 58)<sup>22</sup>, ha inteso parlare della comunità dei discepoli. Il Cristo è là dove è la comunità. Tempio - Cristo - Comunità: le tre cose sono in stretto reciproco rapporto.

L'interesse per il culto può essere seguito attraverso tutto il Vangelo giovanico. Nel mio studio sui sacramenti nel quarto Vangelo, ho cercato di mostrare che molti dei racconti giovanici sono destinati ad illustrare l'idea che, dal momento della sua risurrezione, il Cristo è presente nel battesimo e nell'eucarestia<sup>23</sup>. Ritroviamo qui l'idea diffusa in questi gruppi esoterici che i sacrifici sono sostituiti dal battesimo e dall'eucarestia, ma nel Vangelo giovanico (ed in questo consiste la novità): battesimo ed eucarestia sono legati al Cristo. Dunque, in ultima analisi, è ancora il Cristo che sostituisce il Tempio: prima della sua morte e della sua risurrezione, la presenza divina si manifesta nella sua incarnazione, dopo di allora nei sacramenti. Sebbene io non pretenda che l'autore della Apocalisse giovanica sia lo stesso autore del Vangelo e delle Epistole, credo tuttavia che il Veggente appartenga allo stesso gruppo giovanico. L'idea del Tempio preoccupa infatti anche il Veggente di Patmos perfino nel punto culminante in cui descrive la visione della Gerusalemme celeste (capitoli 21-22): egli non vede alcun Tempio (21,22): « il Signore Iddio, l'Onnipotente e l'Agnello sono il suo tempio »<sup>24</sup>: ecco esattamente l'idea del Vangelo.

Siamo arrivati alla fine della nostra esposizione.

Vediamo dunque come, senza perdere nulla della sua originalità, il pensiero giovanico si avvicini interamente alla sfera spirituale che abbiamo studiato. La filiazione che abbiamo sta-

<sup>22</sup> V. sopra p. 11, nota 17.

<sup>23</sup> O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique* 1951.

<sup>24</sup> Si può trovare nell'Apocalisse, è vero, un'altra corrente, secondo la quale c'è un tempio celeste (11, 19), conformemente alla tradizione dell'escatologia giudaica. M. Simon, *Retour du Christ et reconstruction du Temple dans la pensée chrétienne primitive* (Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges Goguel) 1950, p. 247 sgg. Vedere anche l'importante opera di Y. Congar, *Le mystère du Temple* 1958 pubblicata recentemente, ma troppo tardi per poter essere utilizzata nel presente lavoro.

bilito: giudaismo esoterico — Giovanni Battista — Ellenisti degli Atti — gruppo giovanico, è stata dunque confermata. Il gruppo giovanico è stato reclutato soprattutto nell'ambiente di Giovanni Battista, ed è apparentato, se non identico, con il gruppo di Stefano detto degli « Ellenisti ».

Se questa filiazione è esatta, comprendiamo meglio come già nel Nuovo Testamento incontriamo due tipi così diversi di cristianesimo, come lo sono il tipo sinottico ed il tipo giovanico. In questo caso, non sarà più possibile considerare il tipo giovanico, al quale bisogna riallacciare, oltre gli scritti giovanici, l'Epistola agli Ebrei, come un prodotto tardivo e non palestinese per la sola ragione che è più estraneo alle tendenze del giudaismo ufficiale che il tipo sinottico. Se conosciamo meglio il tipo di cristianesimo che è più vicino al giudaismo ufficiale, è perchè il secondo tipo è stato lasciato in ombra in seguito alla persecuzione di Stefano.

Non ci siamo chiesti a quale dei due tipi appartenga Gesù stesso. Ciò esigerebbe uno studio a parte. Egli stesso ha appartenuto al gruppo di Giovanni Battista prima di cominciare il suo ministero. D'altra parte, bisogna ammettere che il gruppo che gli Atti chiama « Ellenisti » esisteva già durante la vita di Gesù, poichè è già là, fin dal principio, al momento della costituzione della comunità di Gerusalemme. Non possiamo trattare qui la questione dei rapporti fra Gesù e questo gruppo. Diciamo solamente che Gesù non ha soltanto purificato il Tempio, ma ha anche pronunciato delle parole sul Tempio che hanno avuto una parte importante nel suo processo. Ora, la forma: *Io distruggerò questo Tempio e lo ricostruirò*, era una falsa testimonianza che dei falsi testimoni gli attribuivano, come dice Marco. Ma è certo che egli ha detto un'altra cosa: da una parte (Marco 13,2): « non sarà lasciata di questo tempio pietra su pietra che non sia diroccata », e d'altra parte: « Io costruirò un Tempio che non sarà fatto di mano d'uomo » (= comunità dei discepoli) (Marco 14,58); dunque, pressapoco la dichiarazione che leggiamo in Giovanni 2,19, che là ha ancora conservato una forma originaria: « *distruggete* questo tempio ed io lo ricostruirò ».

Non possiamo risolvere qui la questione se Gesù sia più vicino al gruppo sinottico o al gruppo giovanico, poichè egli è al di là di questi due gruppi, e perciò lo ritroviamo in ambedue. Ma sarà bene di non eliminare in modo troppo unilaterale, come si fa di solito, il gruppo giovanico, quando si tratta di conoscere il pensiero del Cristo. Ci sono certamente delle parole giovaniche di Gesù che si spiegano soltanto per mezzo delle parole sinottiche, tanto più che, il quarto evangelista, cosciente di possedere lo Spirito della verità, ha intenzionalmente prolungato e sviluppato delle verità enunciate da Gesù vivente. Ma vi sono, d'altra parte, dei « logia » sinottici che divengono chiari soltanto per mezzo del pensiero giovanico. Penso a quella parola di Matteo 11,27: « Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio ». Se la soluzione dell'enigma giovanico è quella che vi ho proposto, in seguito alle nuove scoperte, essa ha delle conseguenze per tutto il nostro modo di comprendere le origini del cristianesimo.

OSCAR CULMANN

Main body of faint, illegible text, appearing to be several paragraphs of a document.

A line of text, possibly a signature or a specific section header, located in the middle of the page.

Lower section of faint, illegible text, continuing the document's content.

## QUALCHE NOTIZIA SULLA MANTICA GIUDAICA

Le incognite del futuro hanno sempre spinto l'uomo a cercare fuori di sé un messaggio rassicuratore, a tentare di cogliere in quanto lo circonda un incoraggiamento ad agire o comunque un segno indicatore della condotta da seguire. La divinazione è in fondo il riconoscimento da parte dell'uomo della sua dipendenza da forze e cause a lui esterne, più o meno personalizzate, e la confessione della sua insufficienza nella scelta del miglior modo di agire. L'uomo sa di avere di fronte a sé un avvenire che a lui è ignoto, che a lui sfugge, e che invece è noto in un mondo da lui diverso e a lui in qualche modo superiore, mondo in cui tale suo avvenire viene predisposto e stabilito. Da qui il desiderio di rapire a questo mondo i suoi segreti, sia osservando gli avvenimenti che si verificano naturalmente e possono essere riflesso ed espressione di una volontà superiore, sia prendendo l'iniziativa di interrogare con mezzi appositi le forze o la divinità da cui l'uomo sa di dipendere.

Abbiamo già accennato in un precedente articolo<sup>1</sup> come

<sup>1</sup> SMSR, 1958, 77-91. A quanto detto in tale occasione, vorrei ora aggiungere: in contrasto a ciò che si legge in Gen. r. 11 e riportato da me a p. 86, in Sanh. 65b si afferma che la necromanzia è impossibile di sabato. I pareri sulla magia sono discordi: R. Johanan spiega il vocabolo *kashephim* con un *notariqon* e cioè: *makhshishin phamilia shel ma'alah*, « indeboliscono la famiglia celeste »; ma R. Hanina oppone il passo biblico: « Non c'è altri all'infuori di Lui » (Sanh. 76b).

In epoca gaonica si cerca di spiegare l'evocazione di Samuele ad opera della strega di 'En-dor come un atto d'illusionismo, ritenendola evidentemente cosa riprovevole; cfr. Il gaon Shemuel ben Hofni, Frammento XXXI/c pubblicato da L. Ginzberg, *Geniza Studies in memory of Doc. Salomon Schechter*, vol. I.

La frequente connessione tra donne e necromanzia (p. 88) si ritrova in Babilonia, dove tali pratiche erano riservate allo *shailu* e in particolare alla sua corrispondente femminile la *shailtu*; cfr. A. L. Oppenheim, *The interpretation of the dreams in the ancient Near East*, Philadelphia, 1956, 223.

anche Israele abbia cercato di penetrare nel mistero del futuro e quale fosse l'atteggiamento dei profeti al riguardo, e quale — in conseguenza — la sorte dell'arte divinatoria presso gli Ebrei. I profeti svalutano i « prodigi » e i « segni » come cosa fallace, capace d'intimorire solo i pagani, opponendo ad essi la profezia quale parola di Dio, espressione diretta della Sua volontà<sup>2</sup>. Anche alcuni dottori mettono decisamente a contrasto profezia e divinazione; rispondendo a coloro che sostenevano che Abramo portasse sul petto una tavola astrologica, i rabbini affermavano categoricamente: « Abramo non era un astrologo, era un profeta » (Gen. r. 44, 12; p. 432-33)<sup>3</sup>. Altrove si sottolinea il contrasto tra i re delle genti, che si servivano degli indovini, e Salomone, che poteva conoscere il futuro per mezzo dello spirito santo (Pesiq., Parah, ed. Buber 34 a).

Tuttavia l'uso di vari mezzi divinatori è attestato in Israele durante il periodo biblico e, sotto la spinta di una maggiore necessità, poichè la profezia si era spenta e l'oracolo sacerdotale era cessato, nel periodo talmudico. In questo come in altri campi, Israele ha preso molto dai popoli vicini, presso alcuni dei quali l'arte divinatoria aveva raggiunto uno sviluppo e un'importanza notevolissimi; lo stesso nome di « Caldei » dato frequentemente agli indovini attesta l'origine straniera di essi (Jeb. 21 b; Shab. 119 a; Berak. 64 a)<sup>4</sup>. Gli Ebrei tuttavia hanno sempre conferito agli elementi importati il loro sigillo personale: i mezzi divinatori servono a interrogare il Signore, arbitro del destino dei popoli e ordinatore di ogni cosa; al Suo volere tutto è sottoposto, cosicchè la mantica viene a perdere — almeno in linea ideale — qualsiasi carattere di meccanicità. E' noto che ai sogni era attribuito un valore quasi profetico; eppure un dottore afferma che anche se un uomo ha saputo dall'« angelo dei sogni » che domani morrà non deve cessare per questo dal-

<sup>2</sup> San Gregorio Magno, riferendosi a I Cor. 14, 22, contrappone i « segni » alla profezia, dicendo che i primi erano dati ai pagani, in quanto essi non sapevano far uso della ragione per conoscere Iddio, mentre agli Ebrei erano riservati annunci fatti per mezzo di esseri ragionevoli (P.L. LXXVI, 1110).

<sup>3</sup> Per Gen. r. l'indicazione delle pagine è fatta secondo l'ed. crit. J. Theodor, Berlin, 1912; per Midr. ha-gad. secondo S. Schechter, Cambridge, 1902; le edizioni delle altre opere sono indicate volta per volta.

<sup>4</sup> Particolari capacità divinatorie avrebbero avuto gli Esseni, Gius. Fl., Bell., I, 3, 5; II, 8, 12.

l'aver fiducia nel Misericordioso (Berak. 70 b). La sorte dell'uomo è stabilita da una volontà personale e quindi del tutto libera. I dottori affermano che Israele, quando fa la volontà del Signore, non deve temere alcun presagio (Suk. 29 a).

L'atteggiamento negativo dei profeti nei riguardi della divinazione si riflette presso i rabbini in una ricerca minuziosa dei confini entro cui deve essere contenuto l'esercizio di essa, per essere considerato lecito. Si distingue infatti tra « divinazione » (*nahash*) e « segno » « presagio » (*siman*). Il tener conto se si è avuto successo o se si è fallito nel primo affare intrapreso dopo un avvenimento importante della propria vita — come costruirsi la casa, prender moglie o avere un figlio — non è ritenuto divinazione; si ammette tuttavia che tale fatto possa essere indicatore del futuro, si tratta cioè di un *siman*, di un presagio. C'è anche chi ritiene che il successo (o l'insuccesso) debba ripetersi tre volte per essere considerato realmente presagio (Hull 95 b e Rashj ad loc.; j. Shab. 8 c.); il ripetersi tre volte dello stesso avvenimento garantisce che non si tratta di caso fortuito<sup>5</sup>.

Altrove invece è definito con il termine di « divinatore » (*menahesh*) — e quindi condannato come tale dalla Legge — colui che considera ominosi avvenimenti vari, come l'incontro con un animale ecc. (Sanh. 65 b), e che noi saremmo indotti a ritenere « segni, presagi ». Secondo Rab, vanno considerate divinazione — e quindi proibite in base a Lv. 19,26 — azioni come quella di Eli'ezer, che fa dipendere la scelta della sposa per Isacco dalla frase gli rivolgerà una fanciulla (Gen. 24, 12 ss.), o come quella di Gionata (I Sam. 14, 9 s.), che in base a quanto gli diranno i Filistei, attaccherà o non attaccherà battaglia (Hull 95 b).

Tuttavia non si arriva a una vera chiarificazione sulla differenza tra divinazione e presagio; ma, comunque stessero le

<sup>5</sup> Per l'importanza del numero tre nella magia, v. Stade, ZAW, 1906, 124 ss. I mussulmani di Bosnia ed Erzegovina e alcune tribù palestinesi compiono operazioni aritmetiche per sapere se un individuo è stato vittima di magia; se il risultato è tre c'è incantesimo; cfr. S. Seligmann, *Zauberkräft des Auges*, Hamburg, 1922, 441. Secondo J. Hehn (*Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im A.T.*, Leipzig, 1907), il tre sarebbe servito a esprimere la pluralità e il superlativo; sarebbe quindi passato, soprattutto in campo religioso, a indicare perfezione e completezza.

cose sul piano legale e di principio, è certo che molti erano i mezzi con cui gli Ebrei cercavano di strappare al futuro il suo segreto, osservando minuziosamente anche fatti dall'apparenza banale e facendo uso di oggetti o procedimenti vari.

### *Emerologia*

R. 'Aqiba spiega il termine *me'onen* con « colui che considera i tempi e le ore e dice: "Oggi è propizio per uscire; domani è propizio per raccogliere..." » (Sanh. 65 9 cfr. Sifré Dt. § 169, 107 a). Il termine si presta tuttavia anche ad altre interpretazioni: c'è chi pensa a '*ajin* « occhio », cioè malocchio, incantesimo<sup>6</sup>; il König<sup>7</sup> propone: « auf ar. ghanna "naseln" als einer Operation von Zauberern (u. Wahrsagern) »; il *me'onen* sarebbe quindi l'indovino che parla in modo inconsueto (cfr. Is. 8, 19). Si potrebbe anche pensare a una connessione con la radice pansemantica '*w-n*, « legare », che, secondo lo Epstein<sup>8</sup>, sta a base dell'oscuro '*onotham* (?) in Os. 10, 10, che egli interpreta nel senso di « legami, corde ». Tale connessione metterebbe in evidenza nel *me'onen* soprattutto le qualità magiche di colui che « lega » attraverso incantesimi. Si avrebbe in tal caso uno sviluppo semantico simile a quello di *h-b-r* « legare », che nella forma *hobher habher* (o *habherim*) significa: « mago indovino ». Parimenti anche '*s-r* presenta l'accezione fondamentale di « legare » e nell'ebraico post-biblico significa anche: « legare con mezzi magici »<sup>9</sup>.

R. 'Aqiba nella spiegazione da lui offerta del termine in

<sup>6</sup> J. Wellhausen, *Reste Arabisches Heidentums*, Berlin, 1902, 204, n. 1.

<sup>7</sup> E. König. *Wb.*, 4-5, ed., s. v.

<sup>8</sup> J. N. Epstein, *Stricke und Leinen*, MGWJ, 1921, 362 s.

<sup>9</sup> J. Levy, *Wb. über die Targumim*, Leipzig, 1881, s. v. L'iscrizione *isere* (?) *de-beth kenishta*, trovata su una coppa a Nippur, fra le rovine di una casa che, secondo il Peters, apparteneva certamente ad Ebrei, significherebbe, a giudizio del Nöldeke, « incantesimi ». Il Krauss, (*Synagogale Altertümer*, Berlin-Wien, 1912, 98) ritiene trattarsi di « incantesimi », allo scopo di « legare » i demoni. Tali interpretazioni sono poco convincenti in quanto che la magia è stata sempre praticata clandestinamente in Israele e sembra quindi impossibile parlare di incantesimi della sinagoga. Il Montgomery (*Aramaic incantation texts from Nippur*, Philadelphia, 1913, 79, n. 70)

questione collega evidentemente *me'onen* a *'onah*, *hapax* nella Bibbia (Es. 21, 10) e frequente nel lessico rabbinico, col significato di: « momento, periodo di dodici ore, momento opportuno » ecc. In tale interpretazione abbiamo per così dire la spiegazione in termini di vita quotidiana del concetto biblico, secondo cui ogni cosa ha il suo posto assegnato nel tempo e nello spazio. Come Dio ha indicato al mare un confine, dicendogli: « Fin qui verrai e non andrai oltre, e qui infrangerai i tuoi orgogliosi flutti » (Giob. 38, 11; cfr. Sal. 104, 9); come ha disposto il giro degli astri, senza che alcuno manchi all'appello (Is. 40, 26), così ha pure stabilito a ogni cosa il suo tempo opportuno. C'è un tempo fissato anche per l'opera di Dio (Is. 60, 22; Sal. 75, 3), ed Ecclesiaste dirà: « C'è un tempo per generare e un tempo per morire; un tempo per piantare e un tempo per sradicare »... (Eccl. 3, 2 ss.). Accettato il principio secondo cui ad ogni cosa è stato assegnato il « suo » momento, sarà facile ammettere che persone particolarmente dotate possano cogliere nel fluire del tempo il punto favorevole a date azioni. E' quanto in periodo talmudico può fare il *me'onen*, mentre nella Bibbia la conoscenza dei « tempi » è prerogativa dei saggi, ai quali è dato penetrare in tal modo nei segreti di Dio (Eccl. 8, 5; cfr. Est. 1, 13).

Nella emerologia talmudica convergono elementi di astrologia e di demonologia. Si diceva che era pericoloso bere acqua durante la notte del mercoledì e del sabato, a causa degli spiriti cattivi; (Pesah. 112 a); il commento aggiunge infatti: « senza lampada », perchè la luce mette in fuga i demoni. L'esecuzione del salasso è oggetto di dettagliate prescrizioni emerologiche da parte dello stesso illustre Shemuel: egli indica i giorni in cui è consigliabile farlo e quelli in cui è sconsigliabile; in particolare era bene astenersene di martedì, perchè in tal giorno Marte regna (Shab. 129 b), e Rashj (ad loc.) spiega che Marte porta carestie, pestilenze e punizioni; le ore pari della giornata sono sopra-

ritiene trattarsi di un vocabolo collegato a *sar*, con *alef* protetica, dal significato di « angelo, genio ». *Sar* può anche interpretarsi nel senso di « capi » della sinagoga, carica di cui si fa frequente menzione nel N. T. (Mt. 9, 23; Mr. 5, 36; Atti 18, 8; Lc. 13, 14). Senza ricorrere all'*alef* protetica, si potrebbe pensare a *issar*, sinonimo di *neder*, « voto » (Nu. 30, 3. 4. 5. 6. 8. ecc.; cfr. la preghiera *Kol nidre* all'inizio), in particolare « voto di astinenza » da qualcosa (cfr. 30, 14; S. D. Luzzatto, Numeri, Padova, 1875, 247). Potrebbe trattarsi in tal caso di un ex-voto.

tutto pericolose perchè in esse i demoni hanno libertà di agire. Ragioni demonologiche consigliano di preferire le ore mattutine per entrare e uscire da una città (B. Q. 60 b).

Si riteneva infine che dal giorno della nascita si potessero fare deduzioni intorno al carattere e al destino degli uomini, e ciò in relazione ai vari giorni della creazione: chi nasce il giorno primo della settimana, sarà o del tutto virtuoso o del tutto malvagio, perchè è il giorno in cui furono create la luce e le tenebre; chi nasce il secondo giorno, avrà cattivo carattere, perchè in quel giorno furono separate le acque<sup>10</sup>; chi nasce il terzo giorno, sarà ricco e voluttuoso, perchè la vegetazione fu creata il terzo giorno; chi nasce il quarto giorno, avrà saggezza e memoria, perchè in quel giorno i luminari furono sospesi al firmamento; chi nasce il quinto giorno, sarà benefico, perchè in quel giorno apparvero i pesci e gli uccelli; chi nasce il sesto giorno, sarà un uomo d'azione, o, secondo un'altra spiegazione, compirà le prescrizioni con zelo; chi nasce di sabato morrà di sabato, perchè la sua nascita ha profanato il giorno del Signore; ma altri dicono che sarà chiamato uomo grande e santo (Shab. 156 a).

L'influsso invece dell'ora della nascita sul destino dell'uomo è determinato da ragioni astrologiche (ivi)<sup>11</sup>.

Anche in fatto di emerologia, gli Ebrei non hanno avuto bisogno di inventare nulla, perchè essa era assai diffusa nel Medio-Oriente antico: era nota ai Babilonesi, la cui dottrina emerologica si collega all'astronomia<sup>12</sup>, agli Elamiti<sup>13</sup> e agli Egiziani, che hanno compilato dei veri calendari di giorni fasti e nefasti<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> I rabbini dicevano che, a proposito del secondo giorno della creazione, non sta scritto: «E vide il Signore che era buono», perchè in tal giorno ebbe inizio ogni divisione (Gen. I, 4; p. 30).

<sup>11</sup> Per simili credenze presso i Babilonesi, v. B. Meissner, *Über Genethliologie bei den Babyl.*, Klio XIX, 432-34.

<sup>12</sup> M. Jastrow, *Months and days in Babylonian-Assyrian astrology*, AJSL, 1910, 151-55.

<sup>13</sup> V. Scheil, *Hémérologie élamite*, Rev. Assyr., 1925, 157-60.

<sup>14</sup> F. W. Read, *Egyptian calendars of lucky and unlucky days*, Proceed. of Bibl. Arch. 1916, 19-26; 60-69. I Greci dicevano che uno stesso giorno può essere per alcuno «madre» e per altri «madrigna» (Esiodo, *Op. e Gior.* 765 ss.); secondo i Romani, la luna distribui senza ordine i giorni *felices operum* (Virgilio, *Georg.* I, 268 ss.).

## Mantica animale

La mantica animale rappresenta un capitolo della massima importanza presso i popoli dell'antichità; si usava infatti osservare la specie, il colore, il numero, il sesso, i movimenti ecc. degli animali, per trarne presagi basati su parallelismi artificiali, giochi di parole e simili<sup>15</sup>.

Presso gli Ebrei risulta che si usasse consultare la donnola, gli uccelli<sup>16</sup> e i pesci (Sanh. 66 a)<sup>17</sup>. Nel caso della donnola (*huldah*), non si sa se sia stato il nome della profetessa *Huldah* a far sorgere tale pratica, o se piuttosto essa portasse tale nome a causa delle qualità ominose dell'animale. Si avrebbe in tal caso un parallelo al nome di Debora, l'insigne profetessa d'Israele, che portava il nome di un animale noto nell'antichità come dotato di poteri soprannaturali e di capacità divinatorie: l'ape<sup>18</sup>.

Il costume di servirsi dei pesci a scopo divinatorio si collega a un fondo di idee semitiche (e comuni peraltro a molte popolazioni), secondo cui il pesce appartiene alla sfera sacrale; esso è dotato di potenza divina e per es. in Siria è stato fatto oggetto di culto in connessione ad Atargatis<sup>19</sup>. Presso i Babilonesi e gli Egizi è considerato un mezzo di difesa contro i demoni, concetto questo che ritroviamo in epoca talmudica presso gli Ebrei; i dottori infatti interpretano il passo della benedizione di Giacobbe: « E si moltiplichino come i pesci in mezzo alla terra » (Gen. 48, 16) nel senso che come il pesce che sta nell'acqua è di-

<sup>15</sup> Per gli Accadiani, v. M. Jastrow jr., *Religion of the Bab. and Assyr.*, Giessen, 1912, II, 775 ss.; J. Hunger, *Babylonische Tieromina, Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft*, 3, 1909; G. Furlani, *La Relig. bab. e ass.*, Bologna, 1929, II, 110 ss.

<sup>16</sup> Cfr. SMSR, 1958, 79-83.

<sup>17</sup> Sifrà a Lv. 19, 26 offre una lezione diversa: « Attraverso la donnola, gli uccelli e le stelle », ma, anche secondo il Blau (*Zauberwesen*, Strassburg, 1898, 45, n. 2), la lezione esatta è « pesci », perchè più consona al contesto.

<sup>18</sup> H. M. Ransome, *The sacred bee*, London, 1937, passim; Hunger, *Tieromina*, 150; Th. Gaster, *Thespis*, New York, 1950, 364 s.

<sup>19</sup> F. Cumont, *Les Religions orientales*, Paris, 1929, 108 s.; J. Scheftelowitz, *Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum*, Arch. für Religionwiss., 1911, 1-53; 321-392.

feso dal malocchio, così la discendenza di Giacobbe sarà sicura da cattivi influssi (Berak. 55 b). Qui come altrove una credenza, nata fuori d'Israele, è stata rielaborata dai dottori in senso prettamente ebraico, in quanto che in questo detto non può essere estranea la simbologia, corrente presso di essi, della Legge concepita come acqua, fuori della quale non c'è vita (Berak. 56 a)<sup>20</sup>. L'importanza del pesce e della simbologia ad esso connessa nel giudaismo è ampiamente documentata del resto dalle numerose rappresentazioni figurative di esso, rinvenute in catacombe, sinagoghe, tombe e oggetti vari<sup>21</sup>. Si trovano qui alcuni elementi che riemergono nell'arte cristiana primitiva. Il costume di servirsi dei pesci a scopo divinatorio si ritrova presso Babilonesi e Assiri<sup>22</sup> e altre popolazioni<sup>23</sup>.

Il caso di animali che ne sappiano più degli uomini non è raro<sup>24</sup>. Basterebbe pensare al toro che conosce chi lo ha comprato e all'asino che distingue la greppia del suo padrone, contrapposti da Isaia profeta (1, 3) a Israele, che non ha saputo conoscere quel Dio che lo ha allevato. Quando i Filistei desiderano sapere se i mali da cui sono stati afflitti li aveva voluti il Signore o no, pongono l'Arca su un carro e lasciano che due giovenche la portino esse stesse senza guida umana; se andranno verso Beth Shemesh significherà che la mano del Signore li ha colpiti, altrimenti essi sapranno che tutto è stato un caso. Essi hanno

<sup>20</sup> La relazione dei pesci con l'origine della vita e la fecondità è messa in evidenza nell'uso che si fa di essi in occasione dei matrimoni; inoltre la vergine si sposa di mercoledì, in modo che i rapporti coniugali si iniziano di giovedì, giorno della benedizione dei pesci (Ketub. 5 a); per concezioni simili presso altri popoli, cfr. O. Keller, *Die antike Tierwelt*, II, Leipzig, 1913, 342 ss.

<sup>21</sup> R. Goodenough, *Jewish Symbols*, New York, 1953, passim.

<sup>22</sup> J. Hunger, *Tieromina*, 159 s.; O. Keller, *Tierwelt*, II, 347; l'ideogramma per « pesce » significava anche « vaticinio ». - Gli scongiuratori di Ea portavano un copricapo a forma di pesce che scendeva lungo le spalle, H. Gressmann, *A. T. Bilder*, Leipzig, 1927, fig. 328, 387, 525. Si veda ancora E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, II, Stuttgart, 1931, 154 ss.

<sup>23</sup> In India, in Asia Minore e nel mondo romano: Plinio riferisce che un pesce venne a cadere davanti ai piedi di Augusto in Sicilia e che un indovino gli predisse che qualcuno che dominava allora sul mare si sarebbe prostrato ai suoi piedi, cfr. Scheftelowitz, *Fisch-symbol*, 347 ss.

<sup>24</sup> Plinio (*N. H.*, 8, 42): gli animali possono presagire pioggia e tempesta e anche pericoli imminenti; i topi fuggono per primi da una casa prossima a crollare.

cura che il carro che porterà l'arca sia nuovo, che le due giovenche siano allattanti e che non abbiano mai portato il giogo. Separate dai loro piccoli, le due bestie, muggendo, si avviarono decisamente verso la strada di Beth Shemesh, senza deviare nè a destra nè a sinistra (I Sam. 6, 7 ss.)<sup>25</sup>.

Nella letteratura più tarda si parla di una giovenca venduta a gentili, che si rifiuta di tirare l'aratro in giorno di sabato (Pesiqta r. 14), mentre il muggito di un'altra mucca annuncia all'ebreo, che sta arando con essa, la caduta del Tempio. Il secondo muggito della mucca annuncerà la venuta del messia (j. Berak 5a).

Un altro animale molto sapiente è proprio quello a cui i tempi moderni hanno riservato un'assai triste sorte, e cioè l'asino! Esso ha una funzione divinatoria quando, forse con il suo raglio, indica a Giacobbe di scegliere Lea per procreare Issakhar (Nid. 31a); con tale tradizione i rabbini spiegano il verso biblico: « Issakhar un asino lo ha causato (generato) » (Gen. 49, 14)<sup>26</sup>. Abbiamo qui anche il riflesso di una credenza molto diffusa nel mondo antico, secondo cui l'asino è animale fallico e simbolo di fecondità.

Anche i cani, come i buoi e gli asini, hanno particolare sensibilità, tanto che abbaiano per avvertire Giacobbe che sta per mangiare carne non macellata ritualmente<sup>27</sup> e in Egitto si

<sup>25</sup> Anche presso i Greci si narra che Cadmo trovò il posto per edificare la città di Tebe, guidato da una giovenca (Euripide, *Fen.* 638 ss.). La stessa tradizione sulla giovenca-guida si trova anche in una leggenda cristiana: l'immagine del Sacro Volto giunge in Italia su una nave alla deriva. Luna e Lucca se ne contendono il possesso; per decidere fra di esse, l'immagine viene posta su un carro, al quale sono aggiogati due giovenchi, che spontaneamente la portano a Lucca (G. Giannini, *Antica storia del Volto Sacro*, Atti R. Accad. Lucchese XXXV, 395-434). Si veda inoltre Gunkel, *Die Fabel im A. T.*, 32 ss. Per vari animali-guida nella mitologia greca, v. A. Brelich, *Gli eroi greci*, Ed. Ateneo, 1958, 280. La lupa è animale-guida presso i Sanniti, cfr. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, Paris, 1905, 24 s.

<sup>26</sup> L'interpretazione più diffusa di *hamor garem* non è « lo ha causato », ma « asino forte » (Luzzatto, Jacob, Procksch, De Vaux, Vaccari); anche in Gen. r. (ad loc.; p. 1222) si parla di forza superiore dell'asino.

<sup>27</sup> Secondo il caraita Hadassi, *Eshkol* n. 362, 133 a, citato da Ginzberg, *Legends of the Jews*, V, 285. - Uguale sensibilità dimostrano le mandre di Giacobbe: quando egli volle darne una parte al fratello Esaù, prese quegli animali che gli vennero sotto mano; ma si presentarono solo bestie difettose, perchè le altre si allontanarono, per non appartenere

astengono dall'abbaiare contro gli Ebrei<sup>28</sup>. Buoi, asini e cani si ritrovano come animali divinatori a Ugarit, nella leggenda di Krt (120 ss.; 211 ss.)<sup>29</sup>. Tutto il passo è di sommo interesse per la mantica: il re, partito alla ricerca della sposa, incontrerà prima varie categorie di persone<sup>30</sup> (v. p. 195 ss.), poi le grida di buoi, tori, asini e cani terranno desto il re Pbl, la cui figlia è destinata sposa a Krt, proprio la sera in cui questi arriverà al suo palazzo.

I cani sono animali divinatori anche in Mesopotamia<sup>31</sup> e il loro abbaiare è ominoso per gli Ebrei (Tos. Shab. 7, 13); al cane è riservato l'onore di annunciare l'arrivo di Elia, il precursore del messia; tuttavia essi alludono a Elia solo se abbaiano festosi, mentre se guaiscono l'angelo della morte verrà nella città. Nel caso dei cani bisogna osservare anche il sesso dell'animale, infatti quanto detto non sussiste se si tratta di cagne (B. Q. 60b). Non è chiaro se i cani il cui abbaio dà informazioni a chi cerca moglie siano proprio cani o non piuttosto i vicini di casa che parlano della promessa sposa! (Gen. r. 59, 12; p. 639)<sup>32</sup>.

al peccatore Esaù (*Midr. ha-gad.*, ad Gen. 32, 14; p. 507). Anche i camelli di Abramo non vollero entrare in casa di Labano fino a che non furono tolti gli idoli (*Ab. R. Nath.* 8, 8). In questo caso però il midrash dice che era la pietà del padrone che influiva sugli animali, perchè gli animali dei giusti sono simili a loro (*Midr. ha-gad.*, ad Gen. 24, 31; p. 364). Quando Caino uccise Abele, animali terrestri ed uccelli, edotti dell'accaduto, chiesero soddisfazione per l'ucciso (*Gen. r.*, 4, 5; p. 218).

<sup>28</sup> Ginzberg, *Legends*, III, 6. In premio di ciò hanno meritato di recitare un canto e — cosa straordinaria perchè il cane è animale impuro — che sulla loro pelle si scrivessero i filatteri, le *mezuzoth* e i Libri della Legge (*Jalqut*, ad Es. 11, 7, Eisenstein, *Ozar midrashim*, 525).

<sup>29</sup> Le citazioni dei testi ugaritici che non portano nessuna indicazione particolare sono fatte secondo C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, Romae, 1947; quelle seguite da «Dr» e dal numero della pag. sono fatte secondo G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburg, 1956.

<sup>30</sup> C. H. Gordon (*Ugaritic Literature*, Romae, 1949, 69. 73) traduce: «catturare»; il Driver (*o. c.*, 31, 35): «spazzar via»; ma si tratta di traduzioni congetturali. R. De Langhe (*Les textes de Ras Shamra-Ugarit*, II, Paris, 1945, 513) afferma trattarsi qui non di guerra, ma solo di spiegamento di forze per far effetto sul futuro suocero.

<sup>31</sup> S. Daiches, *Babylonian dog-omens*, Proceedings of Soc. of Bibl. Arch., 1917, 168 - 171.

<sup>32</sup> Per i cani quali animali divinatori presso altri popoli, cfr. *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, I, 49; si veda anche S. A. Cook in: Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 3 ed., London, 1927, 621; O. Keller, *Tierwelt*, I, 136 ss.

Il carattere particolare dei cani non è limitato al campo della divinazione, ma s'inserisce anzi in un vasto campo magico<sup>33</sup>. Essi ricorrono più volte in una triade a carattere magico: si dice infatti che non si passa in mezzo a cani, palme e donne (Pesah. 101 a) e che tre si odiano, cani, galli e maghi (Pesah. 113 b). L'indicazione temporaria in Berak. 3a, secondo cui le ore della notte sarebbero indicate dal raglio dell'asino, dall'abbaiare del cane e dal parlare della donna con il marito, ha probabilmente anch'essa un carattere magico, in connessione a quanto dicevano gli Arabi, e cioè che donne, asini e cani rendevano invalida la preghiera<sup>34</sup>. Presso Giuseppe Flavio (Bellum, VII, 6,3) il cane figura in una leggenda relativa a una pianta detta *baaras*, che ha il potere di allontanare i demoni; si tratta di una pianta carica di poteri malefici, se viene colta direttamente dall'uomo; tali cattivi influssi si possono evitare, legando alla pianta un cane, che muore sul colpo<sup>35</sup>. L'idrofobia dei cani viene spiegata anche in senso demoniaco (Joma 83 b), e un cane si trova all'ingresso dell'inferno<sup>36</sup>. Carattere demoniaco ha il cane presso i Babilonesi e Assiri<sup>37</sup>, e carattere sacro presso gli Egizi<sup>38</sup>.

Perfino i topi possono comunicare agli uomini cose che essi non sanno! Alcuni tipi di topi rivestivano carattere sacro presso gli Arabi<sup>39</sup>; i Babilonesi e Assiri ritenevano che la presenza dei topi in qualche luogo fosse ominosa<sup>40</sup>, mentre i rabbini ne interpretano il linguaggio; fu R. Pinhas ben Jair, che comprese quello che dicevano, una volta che il raccolto di una città veniva distrutto da essi; i topi con il loro stridio dicevano infatti che

<sup>33</sup> Per altre informazioni sui cani, v. *Jalquš Reubeni* ad Es. 11, 7; *Leqaš tobh*, II, ed. Buber, 25 b.

<sup>34</sup> J. Van Vloten, *Dämonen, Geister* ecc., WZKM, 1903, 240.

<sup>35</sup> Si tratta probabilmente della mandragora, pianta magica, demoniaca, afrodisiaca, cfr. G. Contenau, *La divination chez les Assy. et les Babyl.*, Paris, 1940, 66 ss.

<sup>36</sup> Ben Jehudah, *Thesaurus*, V, 2372.

<sup>37</sup> M. Jastrow jr., *Religion*, II, 2, 787 ss.

<sup>38</sup> G. Hölscher, *Propheten*, Leipzig, 1914, 377 ss.; A. Erman, *La religion des Egyptiens*, Paris, 1952, 66.

<sup>39</sup> J. Hunger, *Tieromina*, 106-9.

<sup>40</sup> G. Hölscher, *Propheten*, 378 s.

gli abitanti della città non avevano osservato le leggi riguardanti il grano (J. Dem. 22 a)<sup>41</sup>.

Un posto particolare nella mantica spetta al gallo: chi, all'inizio di un'impresa, vuol sapere se avrà successo o no, deve allevare un gallo; se l'animale crescerà grasso e bello, l'impresa riuscirà (Hor. 12 a). Anche in altre occasioni il gallo viene a trovarsi in stretta relazione con l'uomo, fino ad essere offerto, presso alcune comunità in periodi seriori, alla vigilia di Kippur, quale sacrificio vicario per i peccati degli uomini; si tratta del rito detto del *kapparoth*<sup>42</sup>. Tale connessione uomo-gallo può forse attribuirsi al fatto che *gebher* — come osservavano i rabbinici — significa sia « uomo » che « gallo ».

Le ragioni per cui un animale viene considerato dotato di qualità divinatorie sono varie e molte certamente ci sfuggono. A proposito di alcuni animali, ci è dato però ricostruire almeno in parte un vasto mondo di credenze magico-simboliche nel quale essi vivono presso i semiti o altre antiche popolazioni. Abbiamo accennato al carattere e al valore magico-religioso che si attribuiva ai pesci, considerati come appartenenti a una sfera superiore e come tali ritenuti cibo dei beati, simbolo di fecondità ecc. Similmente anche il gallo è simbolo di fecondità: come tale si usava portarlo davanti agli sposi come buono augurio (Giitt. 57 a), e il vederne uno o più in sogno indicava il numero dei figli che si sarebbero avuti (Berak. 57 a). Insieme al Leviatano fa parte dei cibi che saranno presentati al banchetto messianico e si arriva a immaginare il gallo come animale cosmico, che con le zampe tocca la terra e con la testa raggiunge il cielo<sup>43</sup>. Esso tuttavia, a differenza dei pesci, è considerato piuttosto animale demoniaco, e si parla di demoni con zampe di gallo (Berak. 6 a). Anche a proposito della giovenca, non bi-

<sup>41</sup> San Giovanni Crisostomo ammonisce i catecumeni a non trarre presagi dal rumore fatto dai topi; egli elenca ancora come deplorevoli pratiche dei « greci » il dar peso al grido del corvo, allo scricchiolio della trave e agli incontri (*Huit catéchèses baptismales inédites*, Ed. du Cerf, 1957, 128 s., n. 3). Cicerone (*De Divinat.*, II, 27): si traevano presagi diversi secondo quello che i topi rosicchiavano.

<sup>42</sup> J. Scheftelowitz, *Das stellvertretende Huhnopfer*, Giessen, 1914.

<sup>43</sup> J. Buxtorfius, *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum ecc.*, Basileae, 1640, 2653-54. Il gallo cosmico ha ispirato al Leopardi il « Cantico del gallo silvestre » nelle *Operette Morali*.

sogna dimenticare che si usava dire che Satana salta tra le corna del toro (Berak. 33 a; Pesah. 112 b). Gli uccelli erano considerati demoniaci dagli Arabi<sup>44</sup>, in particolare il corvo, che nell'ornitomanica occupa un posto eminente. In quanto all'asino, abbiamo limitato le nostre informazioni al solo campo divinatorio in Israele, perchè esso presenta aspetti così vari, che sarà necessario dedicargli uno studio a parte.

Le poche notizie che abbiamo esposto intorno alla complessa natura di alcuni animali divinatori sono sufficienti a dimostrare come facilmente la divinazione sconfinasse nel mondo subumano o infernale.

Questo ci viene confermato da un testo che appare tanto più prezioso quanto meno generosi sono i testi rabbinici nel fornirci notizie di dettaglio riguardo all'arte divinatoria. Pirqè R. Eli'ezer (36) contiene punto per punto la descrizione di una cerimonia divinatoria; ecco come viene spiegato, nel testo in questione, che cosa sono i *teraphim*; si uccide un animale primogenito, si strizza la sua testa e la si strizza col sale e l'olio, si scrive su una lamina d'oro il nome dello spirito impuro e si mette la lamina sotto la lingua dell'animale, che viene appeso al muro; si accendono lampade davanti ad esso, gli si fanno prostrazioni davanti, ed esso parla.

Qui il ricorso ai demoni non è più indiretto ma diretto, perchè è addirittura il demone stesso che parla per bocca dell'animale ucciso. Non dissimile è il significato di un altro testo, nel quale però si parla di una pratica attribuita agli Egiziani: essi avrebbero avuto l'abitudine di sussurrare nell'orecchio di un agnello; allora un demone saliva in mezzo all'orecchio e annunciava cose future (Jalquṭ Reubeni, ad Es. 12, 21).

Abbiamo qui due esempi fra i rarissimi in cui possiamo cogliere l'indovino nell'esercizio della sua arte.

### *Incontri*

Alcuni animali potevano fornire preziose indicazioni con il semplice loro apparire; non intendo qui occuparmi di apparizioni oniriche di animali, apparizioni a cui sono attribuiti signifi-

<sup>44</sup> Wellhausen, *Reste*, 152.

ficati diversi (Berak. 57 a s.); alludo invece al carattere ominoso attribuito dagli Ebrei, come da altri popoli semiti<sup>45</sup>, all'incontro con alcuni animali. In tal caso si prendono in considerazione la gazzella, la volpe e il serpente (Sanh. 65 b). Si tratta di tutti animali considerati ominosi dai Babilonesi e Assiri<sup>46</sup>; il serpente poi è dotato di caratteri particolari in tutto il mondo semitico e anche in quello classico<sup>47</sup>. A Ugarit il (dio) serpente ha carattere ctonico ed è collegato agli altri dei della fertilità<sup>48</sup>; Babilonesi e Assiri usavano tenere serpenti nei templi, per trarne presagi, e c'è chi ritiene che l'azione malefica del serpente nel racconto biblico del peccato sia dovuta alla reazione monoteistica a credenze popolari, che attribuivano a tale animale caratteri divini<sup>49</sup>. La gazzella veniva offerta in sacrificio dai Fenici<sup>50</sup>.

In caso d'incontro, si osserva se gli animali hanno lanciato un grido, se hanno attraversato la strada al viandante, se sono venuti da destra o da sinistra (Sanh. 65 b), se la coda della volpe ostruisce la via (Sifré Dt. § 171, 170 a). Il significato della destra e della sinistra cambia secondo i popoli, e se si tratta di azione religiosa o profana<sup>51</sup>; presso gli Ebrei, la destra è per lo più considerata favorevole e si arriva a indicare il messia come « l'uomo della destra » del Signore (Sal. 80, 18). Il fatto che, nel periodo anteriore alla distruzione del Tempio, la sorte « per il Signore » nella festa d'Espiazione non fosse mai capitata nella

<sup>45</sup> J. Hunger, *Tieromina*, 167; presso gli Arabi, v. Ibn Khaldoun, *Prolégomènes historiques, Notices et Extraits*, Paris, 1862, vol. XIX, 222.

<sup>46</sup> P. Hunger, *Tieromina*, 104, 154.

<sup>47</sup> J. Hunger, *Tieromina*, 110-127; il serpente ha funzione importante anche negli oracoli riguardanti i malati; cfr. il serpente di Asclepio, E' dubbio però che *naḥash* « serpente » e *niḥesh* « praticare la divinazione » siano la stessa radice; lo Hunger (p. 10) ritiene che si sarebbe avuto il seguente sviluppo: « serpente », « predire attraverso il serpente », e infine « predire » in senso generico. Di parere contrario è M. Gaster, *ERE*, IV, 807. Per oracoli tratti da movimenti di serpenti o bische in bacini d'acqua, v. E. Laroche, *Lécanomancie hittite*, *Rev. Assyr.*, 1958, 150-162.

<sup>48</sup> G. Virolleaud, *Syria*, 1914, 198.

<sup>49</sup> M. Jastrow jr. *Religion*, II, 775 ss. In contrasto il Gaster (l.c.) ritiene che non esista traccia di culto del serpente fra gli Ebrei e i popoli che essi hanno avvicinato.

<sup>50</sup> W. Robertson Smith, *Religion*, 467.

<sup>51</sup> Contenau, *La divination*, 95 ss.; Hunger, *Tieromina*, II, n. 1; R. Cailliois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1939, 33.

mano destra è considerato di cattivo augurio (Joma 35 b); tuttavia « la coppa della destra del Signore » (Hab. 2, 16) indica sorte cattiva<sup>52</sup>.

Anche l'incontro con una persona o una cosa può essere ominoso: Rab vedendo un battello che gli veniva incontro, disse: « Un battello che viene incontro porta una buona giornata » (Hull. 95 b). Simeone il giusto seppe dire in precedenza quando sarebbe morto, e spiegò di averlo potuto arguire dal fatto che ogni anno nel Giorno di Espiazione egli era accompagnato, nell'entrare e nell'uscire dalla sinagoga, da un uomo vestito di bianco; l'ultimo anno della sua vita, egli fu invece accompagnato all'entrata soltanto da un uomo vestito di nero (Joma 39 b).

Presso i Babilonesi, l'*ashipu* poteva prevedere l'esito di una malattia da quanto incontrava per la strada<sup>53</sup>.

L'attribuire valore di presagio ad alcuni incontri trova i suoi precedenti nella Bibbia. Nell'Antico Testamento non si danno casi, per quanto io sappia, in cui si attribuisca valore ominoso all'incontro con animali; si tratta sempre di incontri con persone. La ragione può essere forse ricercata nel fatto che gli animali, per i molteplici loro caratteri ai quali abbiamo accennato, appaiono sospetti in clima jahvista. Tuttavia, che si tratti di uomini, animali o cose, il principio è sempre lo stesso: si ammette cioè che determinati avvenimenti possano essere collegati ad avvenimenti futuri in modo tale da esserne i segni preannunciatori. E' quindi spiegabile che Eli'ezer, partito a cercare la moglie per Isacco, preghi il Signore perchè « gli faccia fare un incontro » che gli indichi con sicurezza la ragazza destinata sposa al figlio del suo padrone (Gen. 24, 12). Il modo di agire di Eli'ezer è però — come abbiamo accennato — considerato riprovevole dai rabbini; probabilmente essi ritengono che il fatto che il servo di Abramo ponga delle condizioni (« Se una ragazza mi dirà: ' Bevi

<sup>52</sup> San Giovanni Crisostomo (ad Paolo, Ef., Hom. 12; P.G. LXII, 95) riferisce di alcuni che ritenevano di cattivo augurio mettere per prima la scarpa sinistra o cominciare a camminare con il piede sinistro. La sinistra è maleaugurante presso gli Arabi, Wellhausen, *Reste*, 202. Secondo Artemidoro da Daldi, la destra è beneaugurante per gli uomini e maleaugurante per le donne, viceversa per la sinistra, cfr. C. Blum, *Studies in the Dream Book of Artemidorus*, Uppsala, 1936, 102.

<sup>53</sup> F. W. Geers, *A Babylonian omen text*, AJSL, 1926, 21-41.

tu e darò da bere anche ai tuoi camelli' ») tolga la spontaneità all'azione rivelatrice. Tuttavia la tradizione si è mantenuta, e in Midr. ha-gad. *wa-ješe*; p. 458) si dice che è buon segno incontrare delle ragazze, quando si entra in un luogo.

Carattere diverso ha l'episodio di Samuele profeta e Saul; il veggente, dopo aver unto Saul *nagid* sopra Israele<sup>94</sup>, gli preannuncia che incontrerà vari gruppi di uomini, e chiama tali incontri « segni » (*othoth*), indicanti che il Signore è con il giovane principe. Si tratta di incontri legati a determinate azioni: i primi uomini incontrati annunceranno che le asine sono state ritrovate e che il padre è in pensiero per Saul; i secondi porteranno rispettivamente tre agnelli, tre pagnotte di pane e un orciolo di vino (cfr. I Sam. 16, 20) e daranno a Saul due pani; infine il terzo gruppo è costituito da profeti; allora lo spirito del Signore si riverserà anche sul re, che comincerà egli stesso ad essere posseduto dallo spirito profetico e diventerà un altro uomo. (I Sam. 10, 1 ss.). Quanto qui viene definito *oth* verrebbe detto nel linguaggio talmudico *siman*; si tratta cioè di fatti aventi valore di « segno », di « sintomo » di una determinata cosa. Il profeta in quanto tale conosce in anticipo e i fatti che si verificheranno e il significato di essi. Si tratta di cosa di somma importanza, perchè tali « segni » indicheranno il prodursi di quella trasformazione che, dando a Saul « un altro cuore », ne farà il re d'Israele.

#### *Avvenimenti vari*

Ciò che deve accadere è in qualche modo già presente in quanto accade ed esercita un'azione su di esso. Misteriosi fili collegano gli avvenimenti fra di loro, e c'è chi è particolarmente capace di cogliere gli indizi rivelatori di tali collegamenti. Con la preghiera si entra in comunicazione con il mondo del divino, ed è proprio a questo mondo che l'arte divinatoria cerca di rapire i suoi segreti. E' naturale quindi che anche atti involontari compiuti dall'uomo durante la preghiera fossero presi in considerazione: sbagliarsi durante la recita delle Diciotto Benedizioni

<sup>94</sup> Secondo il Fraine (*L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma, 1954, 98-100), il titolo di *nagid* indicherebbe uno stadio anteriore alla elezione regale vera e propria.

era considerato cattivo segno; se poi chi sbagliava era il ministro officiante era cattivo segno per la comunità, di cui era considerato mandatario (Berak. 5,5). Era dubbio se starnutare durante la preghiera fosse beneaugurante o maleaugurante; contrariamente al parere di altri, Rab Hamnuna diceva: « Chi starnuta durante la preghiera è buon segno per lui, perchè come riceve un sollievo quaggiù, così riceve un sollievo lassù (in cielo) ». (Berak. 24 b; v. anche Libri Sibill. III, 224)<sup>55</sup>. La certezza che una preghiera non è stata esaudita — come nel caso che i giorni in cui si è pregato per ottenere la pioggia passino senza che essa scenda — è segno che si è incorsi nell'ira divina, e in conseguenza di ciò bisogna dedicarsi poco « agli affari, a costruire, a piantare, a fidanzamenti e matrimoni e a saluti » (Ta'an. I, 7).

Tutto quanto aveva attinenza con il Santuario era naturalmente significativo in modo particolare: il fumo che si alzava dall'incenso bruciato nel Tempio indicava, con la direzione che esso prendeva, la regione in cui il raccolto sarebbe stato più abbondante (Jaquē ad Giob. 31, 26 ss., § 926)<sup>56</sup>; nel Giorno di Espiazione, il nastro rosso, mutando il suo colore in bianco, quando il capro espiatorio raggiungeva il deserto, indicava che i peccati d'Israele erano espiati (Joma 6, 8). Tale fatto però mancò di verificarsi negli ultimi quarant'anni prima della distruzione del Tempio (Joma 32 b), e questo e altri fatti portentosi, avvenuti in quel periodo nel Santuario, furono interpretati da Giuseppe Flavio come chiari segni dell'imminente rovina, così che egli conclude che Dio s'interessa agli uomini, predicando loro in modo diverso i mezzi necessari alla loro salvezza; non sempre gli uomini però sono capaci di intendere tale linguaggio divino. Giuseppe enumera vari portenti verificatisi in quell'occasione (cfr. Tacito, Hist., V, 13), che non valsero tuttavia ad aprire gli occhi a quegli uomini, che si lasciavano lusingare da falsi profeti annuncianti pace e liberazione. Si ebbero allora prodigi celesti: l'apparizione di un astro simile a una spada<sup>57</sup>, il rifulgere

<sup>55</sup> Per lo starnuto presso i Greci e la relazione dello starnuto con la posizione degli astri, v. Contenau, *La Divination*, 208 s.

<sup>56</sup> Per lo stesso costume presso altre popolazioni dell'antico Medio-Oriente, v. Oppenheim, *The Interpretation*, 22.

<sup>57</sup> Sui precedenti biblici di tale astro, mi permetto di rimandare al mio art.: *La spada sul cielo*, Antonianum, 1955, 185-187.

di una luce in piena notte, l'apparire in cielo di carri e battaglioni armati, un parto straordinario — quello di una mucca, che condotta nel cortile del Tempio per essere sacrificata, partorì un agnello — l'apertura spontanea della porta orientale del Tempio interiore (cfr. Joma 39 b), e infine qualche cosa che può assomigliare alla « voce celeste »: in occasione della Pentecoste, i sacerdoti avrebbero sentito nel Santuario una scossa e un rumore e infine come il suono di più voci che ripetevano: « Noi partiamo da qui »; Tacito (ivi) parla di una voce più potente di una voce umana che annunciava la partenza degli dei e nello stesso tempo del rumore di gente che usciva. Giuseppe narra ancora di uno strano personaggio che aveva continuato a ripetere senza sosta — malgrado minacce e battiture — « Guai a Gerusalemme! ». (Bell. 5, 3.4)<sup>58</sup>.

I presagi tratti dalle nascite mostruose di animali erano una parte importante e originale della divinazione babilonese<sup>59</sup>, mentre, per quanto io sappia, non se ne trovano altre tracce presso gli Ebrei. In quanto all'apertura spontanea di porte, Giuseppe dice che il fenomeno fu interpretato in senso benevolo da parte del popolo, che credette che Dio gli avesse aperto le porte della felicità, mentre le persone istruite pensarono che la sicurezza del Tempio era finita e che il prodigio era un segno evidente della rovina.

Anche avvenimenti dall'apparenza del tutto banale erano considerati ominosi; abbiamo già accennato al successo (o insuccesso) avuto nel primo affare intrapreso dopo un fatto importante della propria vita. Il *menahesh* inoltre prendeva in considerazione se il pane cadeva dalla bocca o il bastone dalla mano; si riteneva poi di cattivo augurio essere il primo a pagare le tasse all'esattore, pagarle di prima mattina, all'inizio del mese o alla uscita del sabato (Sanh. 65 b).

Particolare importanza avevano gli avvenimenti relativi alla morte di una persona: era buon segno morire sorridendo e, natu-

<sup>58</sup> Nei numerosi prodigi narrati da Giuseppe Flavio si può vedere un riflesso del mondo romano; narrazioni di fatti del genere sono numerosi in Livio e presso altri scrittori latini, cfr. Mieczyslaw St. Poplawski, *Remarques sur l'origine de la divination*, Eos, 1925, 23 ss.; *Scriptores Historiae Augustae*, ed. E. Hohl, Lipsiae, 1927, 126.

<sup>59</sup> Ch. Fossey, *Présages tirés des naissances*, Babiloniaca, 1914, 1-211.

ralmente, cattivo segno morire piangendo. Si osservava la posizione e il colorito del moribondo, la malattia di cui moriva e soprattutto se la morte avveniva alla vigilia o all'uscita del sabato, alla vigilia o alla fine del Giorno di Espiazione (Ketub. 103 b).

Non sempre l'uomo si rassegna ad attendere pazientemente il prodursi di un segno rivelatore, ma sotto la spinta di una maggiore urgenza, c'è chi ha cercato di determinare il prodursi di un fatto che potesse in qualche modo servirgli da guida. La risposta viene talvolta dedotta per analogia; che desiderava sapere se sarebbe restato in vita durante l'anno che cominciava, doveva accendere una lampada durante i dieci giorni tra Capo d'anno e il Giorno di Espiazione, ed aver cura che la lampada stesse in un ambiente dove non ci fossero correnti d'aria; se essa continuava ad ardere significava che sarebbe restato in vita (Hor. 12 a). Qui l'analogia ha una base anche scritturale, perchè in Pr. 20, 27 il soffio dell'uomo è detto « lampada del Signore ». Chi invece partendo per un viaggio, desidera sapere se tornerà, deve mettersi in una stanza buia; se vedrà il riflesso della sua ombra, sarà certo di tornare (Hor. 12 a); tale pratica può forse spiegarsi in base a Nu. 14, 9, dove a proposito delle genti che si opporranno a Israele e che Israele non deve temere, si dice: « Si è allontanata da essi la loro ombra »; nel testo talmudico si prenderebbe alla lettera la parola « ombra », che va invece intesa nel senso traslato di « protezione ».

### *Presagi meteorologici*

Non solo il mondo dello spirito, ma anche quello della natura è ricco di avvertimenti per chi presta attenzione ad esso. La natura ha una voce — una voce senza parole, che trasmette il suo messaggio da un giorno all'altro, e raggiunge i confini del mondo (Sal. 19) — e i rabbini parlano del « canto delle spighe », quando soffia il vento (Rosh ha-sh. 8 a). E' evidente che i fenomeni fuori del normale fossero particolarmente ricchi di significato; basterebbe pensare alla rugiada che bagna prima il solo vello di Gedeone, poi tutta la terra intorno ad esso, mentre esso resta asciutto (Giud. 6, 37-40). La meteorologia non sempre si di-

stingue nettamente dall'astrologia, anzi presso i Babilonesi e Assiri essa faceva parte dell'astrologia<sup>60</sup>.

Presso gli Ebrei, risulta che i rabbini traessero presagi dalle eclissi, considerando in simili casi se il fenomeno si produceva a oriente o ad occidente o nel mezzo del cielo, i colori che vi si scorgevano, l'ora in cui avveniva e in particolare se si trattava di eclissi lunare o solare; questa ultima è considerata di cattivo augurio per le nazioni, mentre quella lunare è particolarmente ominosa per Israele, che calcola il tempo per lunazioni (Suk. 29 a). Il segno che il Signore concede a re Ezechia, a conferma della guarigione promessa, è certamente un prodigio avvenuto nel sole (Is. 38, 7.8).

Anche i fenomeni più ordinari potevano essere ominosi. Si traevano presagi anche dai lampi, dalle nubi e dalla pioggia; si teneva conto del colore dei lampi, del loro numero, del punto di provenienza delle nuvole (Berak. 59 a). La pioggia durante la festa delle Capanne era segno di maledizione, perchè impediva o rendeva difficile l'esecuzione del precetto di dimorare in capanne (Ta'an. 1,1). I rabbini ritenevano che il nome stesso della prima pioggia (*joreh* o *moreh*) ne esprimesse le qualità di segno indicatore; fra le varie spiegazioni che essi davano a tale termine, il Talmud (Ta'an. 6 a) riporta al primo posto quella secondo cui esso va collegato alla radice *jarah*, « indicare », in quanto che la prima pioggia « indica » agli uomini il momento di riparare la terrazza, di riporre i frutti e di attendere a tutto quanto è necessario per la stagione delle piogge. Rashj (*ad loc.*) commenta dicendo che i rabbini, con tale interpretazione, considerano la pioggia come un maestro che insegna ai suoi scolari.

### *Dendromanzia*

Lo stormire delle foglie può essere una voce ammonitrice<sup>61</sup>; è quanto i dottori chiamano « il linguaggio delle palme » (B.B. 134 a; cfr. Suk. 28 a)<sup>62</sup>. Si ha qui probabilmente una rimini-

<sup>60</sup> M. Jastrow jr., *Religion*, II, 705 ss.

<sup>61</sup> Cfr. le querce di Dodona, A. Bertholet, *Religion in Gesch. und Gegenwart*, IV, 738.

<sup>62</sup> Cfr. Bialik, *Poesie*, Gerusalemme, 1952, 284: « L'acacia risolve indovinelli, essa predice il futuro ».

scenza della palma presso cui Debora rendeva giustizia; la saggezza e la sapienza della profetessa vengono qui attribuite allo albero all'ombra del quale essa giudicava Israele. La dendromanzia deve essere stata però assai poco diffusa presso gli Ebrei, se Rashj (ad Suk. 28 a) confessa la sua ignoranza a questo riguardo. Risulta però che il gaonita Haj dette un responso in cui diceva che, se un uomo in una giornata senza vento si mette in mezzo a delle palme e osserva come esse si chinino una verso l'altra, può trarne presagi. Pare che il gaonita Abraham Qobasi (m. 828) fosse un bravo interprete del « linguaggio delle palme »; fra le varie benemerenzze di Johanan ben Zakkaj si enumera anche lo studio di esso (Suk. 28 a). Ciò dimostra quanto le opinioni in materia fossero mutate dal periodo dei profeti, quando Osea (4, 12), per mettere in evidenza la stoltezza del popolo, diceva che esso interrogava gli alberi e i bastoni gli davano notizie<sup>63</sup>.

Nella Bibbia, in un passo in cui si vede per lo più un accenno alla dendromanzia, si parla di peri e non di palme<sup>64</sup>. David durante una campagna contro i Filistei, interrogò il Signore e ricevette l'ordine di non muoversi fino a che non avesse sentito un rumore « di passi » sulla cima dei peri (II Sam. 5, 22 ss.). Il commento di Rashj (*ad loc.*) non fa cenno di dendromanzia, ma spiega dicendo che David avrebbe sentito una voce d'incoraggiamento rivolta a lui e al popolo, e che sarebbe loro sembrato di sentire un rumore di gente che camminava sulla cima degli alberi, come se gli angeli fossero scesi a colpire i Filistei<sup>65</sup>.

Secondo il midrash, la dendromanzia era nota agli Egiziani, che ne avevano fatto però una pratica demonologica; essi avrebbero usato infatti piantare determinati alberi, che essi cono-

<sup>63</sup> La « parola » degli alberi come linguaggio divino era nota anche a Ugarit ('nt III 20).

<sup>64</sup> L'interpretazione « peri » segue la Vulgata; c'è chi crede trattarsi di gelsi o di altri alberi, cfr. P. Dhorme, *Les Livres de Samuel*, Paris, 1910, 315.

<sup>65</sup> La stessa interpretazione presso RDQ. - E' incerto che « l'albero (terebinto) degli indovini » (Giud. 9, 37; cfr. « l'albero del moreh », Gen. 35, 4) avesse rapporto con la dendromanzia. Si trattava probabilmente di un albero simile alla palma di Debora (Giud. 4, 5), presso il quale risiedevano degli indovini, ma non possiamo asserire che si traessero responsi da esso; cfr. G. F. Moore, *Judges*, Edinburg, 1908, 260; O. Procksch, *Genesis*, Leipzig, 1913, 92; B. Jacob, *Genesis*, Berlin, 1934, 342; J. De Fraine, *La Royauté*, 66, n. 3.

scevano per mezzo di magia; dopo un anno li potavano, sempre a scopo magico, finchè un demone veniva a posarsi sulla cima di essi e li saltava, ballava e annunciava cose future (Jalqu Reubeni ad Es. 12, 21).

### Lecanomanzia

La lecanomanzia accadiana era nota anche agli scrittori classici e c'è chi attribuisce l'origine di tale pratica agli « Assiri ». Essa era in Mesopotamia un mezzo divinatorio privato, e forse diffuso in particolare fra i poveri, perchè più economico di tanti altri; anche per essa tuttavia era necessario l'intervento di un sacerdote<sup>66</sup>. A Ugarit vediamo invece la lecanomanzia praticata addirittura nelle sfere celesti. La coppa sembra essere il simbolo del potere del dio (\*nt V 45)<sup>66</sup> forse appunto perchè il dio fissava per mezzo di essa le sorti — attribuzione questa eminentemente divina; il dio che benedice Krt, dopo le nozze, e gli predice quanti figli avrà, ha in mano una coppa (128, II, 17 ss.). « Coppa » diventa addirittura sinonimo di « sorte » (Ba'al II 3,15; Dr. 95)<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> J. Hunger, *Becherwahrung bei den Babyloniern*, Leipzig, 1903 v. in proposito G. Furlani, *Sul significato di shimtum in un testo lecanomato babilonese*, Aegyptus, 1929, 287-292; M. Jastrow jr. *Religion*, II, 749 ss.; M. Schwab, in *Proceedings of the Soc. of Bibl. Archeol.*, 1890, 292-342; J. G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament*, London, 1919, 426-434; J. Nougayrol, *Présages médicaux*, Semitica, 1956, 5-14. La coppa era adoperata dallo *shailu* e dal *baru* nell'esercizio delle loro funzioni, cfr. Oppenheim, *The interpretation of dreams*, 222.

<sup>66</sup> a) Sulla « coppa degli dei » v. C.F.A. Schaeffer, *Le palais royal d'Ugarit*, II, Paris, 1957, 173.

<sup>67</sup> Secondo il De Langhe (*Les textes*, II, 513), il tanto discusso termine *trh*, in Krt, I, 99, 100, corrisponderebbe all'accad. *terhu*, « recipiente », forse « coppa », usato nel testo ugaritico da un indovino cieco. - Nel lessico ugaritico esiste un verbo: *jks* (Aq. II, 2, 44; Dr. 50), che il Driver (*o. c.*, 144) collega a una radice *hss* e traduce « reckoned ». Il contesto in cui si trova è il seguente: « [js]pr jrhh jks; ecco come il Cassuto (*The goddess Anat*, Gerusalemme, 1951, 21) intende il testo: « Conta i mesi *wa-jikos et jom ha-molad* »; se si accetta questa interpretazione, ci domandiamo se non sarebbe il caso di collegare *jks* a *kos* « coppa », « sorte », quale verbo denominativo nel senso di « indovinare, traendo la sorte per mezzo della coppa »; Danel cioè, avrebbe contato i mesi che lo separavano dalla nascita del figlio, ma il giorno della nascita lo avrebbe indovinato facendo uso della coppa divinatoria. - A titolo di ipotesi, ci

Simili idee non potevano essere ignote agli Ebrei, che conoscevano la lecanomanzia almeno dalla storia di Giuseppe alla corte di faraone (Gen. 44,5); inoltre non devono essere estranee al fatto che *kos* « bicchiere, coppa », è divenuto anche in ebraico sinonimo di « sorte », « destino », sia in senso positivo (Sal. 16, 5; 23, 5; 116, 13) che negativo (Ger. 25, 15.17.28; 49, 12; 51, 7; Ez. 23, 31 ss.; Sal. 75, 9; 11, 6; Hab. 2, 16). La coppa dell'ira<sup>68</sup> e dello stordimento, che Gerusalemme ha bevuto fino alla feccia (Is. 51, 17), è la sorte che il Signore ha assegnato alla città infedele; la « coppa della salvezza » (Sal. 116, 13) è la buona sorte riservata al pio<sup>69</sup>, e ad essa si oppone la « coppa di sventura » il cui significato non era già più chiaro in periodo talmudico (Berak. 51 b). Anche Gesù, che usa le espressioni correnti in mezzo al suo popolo, parla del « calice » che il Padre gli ha dato (Gv. 18, 11) e nella sublime preghiera, nell'ora più tragica della sua esistenza terrena, chiede al Padre che, se è possibile, passi lontano da lui « questo calice » (Mt. 26, 39; cfr. 20, 20).

Inoltre gli antichi commenti ebraici a Genesi e le antiche traduzioni forniscono alcuni particolari sull'arte lecanomantica, dimostrando in tal modo una certa dimestichezza con essa. Secondo Ibn Ezra (ad Gen. 43, 33), la coppa di Giuseppe sarebbe stata dipinta e Giuseppe fissandola vi avrebbe scorta la differenza di età fra i fratelli (cfr. Tanḥ., wa-jesheb 4), l'ordine dei commensali (Gen. r. 92, 5; p. 1142; cfr. Targ. Jonath. e Rashj ad Gen. 43, 33) e vi avrebbe letto: « Voi siete delle spie » (Gen. r. 91, 6; p. 1124; cfr. Tanḥ., mi-qeṣ 8).

domandiamo inoltre se l'*hapax*: *takhossu* (Es. 12, 4) - collegato generalmente all'ar. *kassa*, acc. *kasasu* « tagliuzzare masticare » (Köhler, 498; König, 184; anche « contare »; Ben Jehudah, V, 2466; Gesenius, 756), e tradotto dagli esegeti con « contare » (Driver, Cambridge, 1911, 88; Beer und Galling, Tübingen, 1939, 62 s.; Cassuto, Gerusalemme, 1952, 94) non potrebbe collegarsi a *kos*, nel senso di assegnare a ciascuno la porzione, tirandola a sorte con la coppa, secondo una prassi attestata in periodo post-biblico, ma che certamente risale a tempi più antichi (cfr. p. 208). Il testo andrebbe quindi inteso con: « gettate la sorte sull'agnello ». La costruzione con *'al* sembra confermare tale ipotesi (cfr. Sal. 22, 19; Lv. 16, 9-10).

<sup>68</sup> Per la coppa dell'ira, v. anche Apoc. 14, 10; 16, 19; 18, 6.

<sup>69</sup> Cfr. l'espressione « porzione della mia coppa » nella preghiera *adom 'olam*.

Il midrash dice solo che Giuseppe « fissava » la coppa; ciò può forse spiegarsi e integrarsi con quanto Ibn Khaldun <sup>70</sup> dice a proposito della divinazione per mezzo di corpi diafani: specchi e recipienti pieni di acqua o altri liquidi. L'indovino — egli dice — considera attentamente la superficie fino a distinguervi quanto egli cerca di sapere; l'immagine non si forma però sulla superficie dello specchio — come si potrebbe immaginare — anzi la superficie sparisce alla vista dell'indovino, che arriva a vedere un velo come di nebbia, che si interpone tra sé e lo specchio, e su tale velo si disegnano le immagini.

Un midrash più tardo attribuisce anche a Mosè tale pratica; egli si sarebbe servito della stessa coppa di Giuseppe, per ritrovare la salma di lui (Midr. ha-gad., wa-jeḥi; p. 772); gli Egiziani infatti — così il midrash — l'avevano nascosta, perchè Giuseppe prima di morire aveva imposto con imprecazione agli Ebrei di non lasciare l'Egitto senza il suo corpo (Gen. 50, 25).

Quanto è detto in Sanh. 101 a, e cioè essere permesso consultare « i principi dell'olio e delle uova, ma essi danno risposte false », sembrerebbe attestare in modo chiaro l'esistenza di pratiche lecanomantiche presso gli Ebrei. E' noto infatti che il mezzo più comunemente usato nell'arte lecanomantica era l'olio, anche se talvolta si adoperavano lamine di metallo, pietre o pezzetti di legno. In quanto alle uova, l'uso di esse a scopo magico pare fosse piuttosto diffuso; gli scavi hanno messo in luce vasi magici contenenti gusci di uova iscritti con lettere ebraiche in inchiostro nero; la divinazione rappresenterebbe una delle varie applicazioni delle uova.

Tuttavia il testo di Sanh. 101a presenta delle difficoltà: alcuni, invece di « principi » (*sarim*), leggono « demoni » (*shedim*), lezione che rappresenta piuttosto un'interpretazione. Resta in ogni caso da vedere se si deve intendere che si interrogavano i « principi-demoni » attraverso l'olio, o piuttosto i demoni (geni) stessi dell'olio. Il Daiches <sup>71</sup>, che ha studiato a fondo il passo, illustrandolo con testi magici, non crede trattarsi di lecanomanzia, ma piuttosto di divinazione per mezzo dell'unghia del pollice, resa lucida per mezzo dell'olio, pratica questa nota a RDQ

<sup>70</sup> Ibn Khaldoun, *Prolégomènes historiques*, XIX vol., 221.

<sup>71</sup> S. Daiches, *Babylonian oil magic in the Talmud and the latter Jewish Literature*, London, 1913.

(ad Ex. 21, 26) e a Rashj (ad Sanh. 101 a). Quanto afferma il Daiches contrasta tuttavia la lezione del Ms. Monaco, dove invece di « principi » (o « demoni ») si legge: « resti » (*shejarē*), sembrerebbe quindi che si alludesse ai fondi di liquidi rimasti nella coppa<sup>72</sup>.

Il Gaster<sup>73</sup> crede che ci sia un resto di pratiche lecanomantiche nelle cerimonie connesse con la coppa di *habhdalah* e con l'accensione della lampada all'uscita del sabato; si usa infatti in tale occasione guardare intently nella coppa e far cadere la luce della candela sulle unghie<sup>74</sup>.

Quanto è certo è che si trova nel giudaismo l'offerta della coppa quale augurio, cosa che non si differenzia sostanzialmente dalla sorte; la coppa che R. Nahman viene invitato a inviare alla moglie Jalta è probabilmente connessa con l'augurio della fecondità: il dottore allude infatti alla procreazione di figlioli (Berak. 51 b). Tale coppa sarebbe in tal caso l'opposto della « coppa della impotenza » nel caso di un uomo (Tos. Jeb. 8, 4; Gen. r. 23).

### Cleromantica

I termini più comuni per indicare la « sorte » dimostrano che la cleromantica veniva praticata a mezzo di pietre; *goral* si collega infatti allo arabo *ġarwal* « pietruzza »; *pajjas*, che ricorre solo nel lessico postbiblico, si collega al greco *πεσσός*;

<sup>72</sup> Un poeta moderno David Frischmann (1863-1922) parla di una coppa posta sotto il trono del Signore e nella quale si raccolgono le lacrime versate da Dio, quando i Suoi figli sono perseguitati. Il giudizio di Dio e l'avvento del messia avverranno quando la coppa sarà piena; con linguaggio meno poetico, noi diremmo: quando la misura sarà colma, cioè quando il destino sarà compiuto (*Opera omnia*, ed. Varsavia, III vol., 6ª parte). In j. 'Ab. zar. 43 a-b si allude a una divinità « occhio della coppa », e si considera idolatria giurare sulla coppa.

<sup>73</sup> M. Gaster, ERE, IV, 807 b.

<sup>74</sup> A proposito dell'uso presso gli Ebrei di rompere una coppa in occasione di un matrimonio, dal XIV sec. si usa dire che ciò è inteso a ricordare la distruzione di Gerusalemme, dopo di cui nessuna gioia può più essere piena. In epoca precedente si riteneva invece che ciò fosse fatto allo scopo di dare a Satana la sua parte, in modo da « chiudergli la bocca » e da non riceverne altri danni; J. Horowitz, *Shene Luhot ha-Berit* (*Shophetim*, 378 a) citato da J. Z. Lauterbach, *The ceremony of the breaking of the glass at weddings*, HUCA, 1925, 373.

« pietruzza »<sup>75</sup>, mentre *pur*, viene da alcuni lessicografi (Fürst, Levy, König) collegato al persiano *partī* « porzione, parte », e da altri (Gesenius, Köhler) più verosimilmente all'accadiano *puru, buru* « pietra ». *Helesh* indica invece il pezzetto di pergamena su cui erano scritti i nomi da tirare a sorte<sup>76</sup>.

In Pesiqta (ed. Buber, 22 a) si nominano quattro termini per indicare la sorte: *goral, pur, helesh e helebb*, quest'ultimo adoperato soprattutto nella Bibbia, significa: « corda (adoperata nelle misurazioni e spartizioni) », e « parte, porzione ».

Le sorti in numero diverso secondo le occasioni, venivano agitate in un'urna (*galpi*, vocabolo anch'esso derivante dal greco *γάλπη (γάλπις)* di legno e — si specifica — profana (Joma 39 a); invece dell'urna poteva usarsi un semplice cesto (j. Joma 41 bc). In Sanh. 16a si parla di *urim e tummim* contenuti nell'urna.

La cleromantica era per lo più riservata al Tempio; se ne parla in relazione alle quattro divisioni (*mishmaroth*) di sacerdoti, ritornati dalla Babilonia (Ta'an. 27 b), all'assegnazione delle varie funzioni sacerdotali, che avveniva quattro volte al giorno (Joma 2,2 ss.), e soprattutto in relazione alla scelta dei capri il Giorno di Espiazione; in questa occasione le sorti erano due, su una era scritto: « Per il Signore », sull'altra: « Per 'Azazel », potevano essere di legno o di metallo (j. Joma 41 bc). Si usavano le sorti anche per assegnare le porzioni nei pasti, ma solo con i propri familiari; anche i sacerdoti se ne servivano in occasione della distribuzione delle offerte dei sacrifici nei giorni di festa, ma con alcune limitazioni (Shab. 148 b; 149 a; j. Shab. 17 b).

Per l'assegnazione delle incombenze sacerdotali si usava fare anche la conta; tutti si disponevano in cerchio e quello da cui si cominciava si toglieva il copricapo (j. Joma 39 d).

<sup>75</sup> I rabbini collegano *pajjas* anche a « tunica *passim* » di Giuseppe; il termine *passim* si dovrebbe al fatto che i fratelli « tirarono a sorte » chi doveva portare al padre la tunica del cadetto (Gen. r. 84, p. 1010).

<sup>76</sup> Levy, *Wb.*, s. v. - La radice ricorrerebbe anche nella Bibbia, in Is. 14, 12, dove — secondo l'opinione di Ben Jehudah (*Thesaurus*, III, 1604-5) — si dice che il tiranno morto era abituato a giocare a sorte i popoli. Qohut (*Arukh completum*, III, 418. 19), attraverso una metatesi, lega *helesh* al greco *γάλαχος*, « sorte », ma afferma che la radice *l—h—sh* nel senso di « sorte, tirare a sorte » non ricorre nella Bibbia; in Is. 14, 12 si vuol dire soltanto che il tiranno ha preso i nemici e li ha scagliati via.

L'uso della cleromantica è attribuita a Nabucodonosor per turpi motivi (Shab. 149 b), al malvagio Ammano (Est. r. 7; ed. Romm 14 a), e anche a Mosè; egli ne avrebbe fatto uso per scegliere i settanta anziani e per decidere quali dei primogeniti dovevano pagare i cinque sicli del riscatto (Sanh. 17 a). Il Signore stesso avrebbe comandato a Giosuè di usare le sorti per trovare chi aveva peccato trasgredendo la legge dello *herem* (Gios. 7, 1 ss.; Sanh. 43 b). Giuseppe Flavio, parlando delle pietre dell'*ephod*<sup>77</sup> e di quelle dello *hoshen*, spiega che per scoprire un peccatore, si esaminava a quale tribù corrispondeva la pietra dello *hoshen* che aveva perso il suo splendore; individuata così la tribù, era più facile trovare il colpevole (Antiq., III, 18.9). I rabbini dicevano che le azioni buone possono aumentare lo scintillio delle pietre<sup>78</sup>. Del resto anche i Babilnoesi e Assiri usavano trarre presagi dallo splendore delle pietre<sup>79</sup>.

Si dice anche che le sorti erano fornite di voci e indicavano, parlando, la parte di ognuno: la Terra promessa sarebbe stata divisa per mezzo delle sorti, degli *urim* e *tummim* e infine un compenso in denaro sarebbe stato dato alle parti meno fortunate (j. Joma 41 bc); in quell'occasione il sacerdote El'azar portava gli *urim* e *tummim*, e davanti a lui stava l'urna con i nomi delle tribù e quella con i nomi dei territori; egli, prima di tirare le sorti, prevedeva, ispirato dallo spirito santo, quale nome sarebbe uscito e in relazione a quale territorio (B.B. 122 a). Secondo un'altra fonte, le sorti stesse al momento di essere prese avrebbero gridato: « Io sono la sorte del tale » (Nu. r. 21; ed. Romm 132 b). Abbiamo qui l'interpretazione letterale della locuzione '*al-pi ha-goral* (Nu. 26, 56) « secondo la sorte », ma alla lettera: « alla bocca della sorte »; se la sorte ha una bocca, evidentemente parla!

Come in Babilonia<sup>80</sup>, il potere delle pietre era collegato

<sup>77</sup> Sull'*ephod* v. H.G. May, *Ephod and Ariel*, AJSL, 1939, 44-69; E. Sellin, *Efod und Terafim*, Journ. of Palest. Or. Soc., 1934, 185-193.

<sup>78</sup> F. Lenormant, *La divination, et la science des présages chez les Chaldéens*, Paris, 1875, 81-83. - Anche Plinio (*N. H.*, 38, 73-4), riferisce di poteri speciali delle pietre, e dice che erano usate nell'arte divinatoria (ivi, 36, 34, 1).

<sup>79</sup> Si dice inoltre che dal loro splendore si poteva indovinare se tra giorno o notte (j. Pesah. 27 b).

<sup>80</sup> A. Jeremias, *ATAO*, 4 ed. 309, 396; *Hand. d. altor. Geisteskultur*, 37, 192.

dagli Ebrei a quello degli astri, e si riteneva quindi che esse avessero potere su tutti gli esseri creati (Ibn Ezra e RDQ ad Es. 28). Si attribuivano loro anche capacità curative: Abramo portava una pietra che guariva anche chi la guardava soltanto (B.B. 16 b) e Rashj conosce un amuleto fatto di pietre preziose contro le malattie del bestiame (Sanh. 68 a); il potere curativo delle pietre era noto in particolare agli Esseni (Giuseppe Fl., Bell., II, 8, 6).

Non sembra tuttavia che in periodo talmudico si sia usata diffusamente la cleromantica; i testi ne attribuiscono piuttosto la pratica a personalità del mondo biblico e commentano, spiegandolo, l'uso delle sorti nel culto. Si può pensare che gli Ebrei si siano per lo più astenuti dal far ricorso alla divinazione per mezzo di pietre, a causa del grande prestigio che aveva goduto l'oracolo sacerdotale e del rispetto che gli Ebrei gli avevano tributato<sup>81</sup>.

Quanto racconta Giuseppe Flavio (Bell., III, 8, 78) e cioè che egli avrebbe fatto uso delle sorti, quando si trovò circondato dai Romani, ha tutto l'aspetto di una storiella inventata, per presentare nel modo migliore la sua discutibile condotta in quell'occasione.

### *Bibliomantica*

Fra i mezzi di cui gli Ebrei si servivano, prendendo essi stessi l'iniziativa d'interrogare la sorte, troviamo anche la bibliomantica, l'uso cioè di cercare una risposta aprendo a caso la Scrittura, uso del resto restato in onore in occidente fin in tempi tardi (*sortes virgilianae*); era diffuso il costume di chiedere a un bambino il versetto biblico studiato a scuola e di trarre presagi dal contenuto di esso<sup>82</sup>. E' un mezzo che si confonde con

<sup>81</sup> Possidio (*Vita S. Aug.*, XXX, 11, 43-45) parla della scelta fatta per mezzo delle sorti come di una scelta fatta da Dio stesso.

<sup>82</sup> Gli Egiziani attribuivano valore di presagio a ciò che i bambini dicevano, in particolare quando giocavano nei templi, cfr. S. Lieberman, *Hellenism in Jew Palestine*, New York, 1950, 195 ss.

la « voce celeste » (*bath qol*)<sup>83</sup> e che è talvolta irrevocabile come un decreto emesso dal cielo (Midr. Mishlè 6, 20). Si ottenevano attraverso di esso consigli d'ordine pratico (Giṭṭ. 68 a) o severi ammonimenti, come nel caso di Aḥer, che dopo aver apostatato, si sentì ripetere in tredici occasioni diverse il versetto: « Non c'è pace — dice il Signore — per i malvagi » (Ḥag. 15 ab). Altre volte si riceve in tal modo la comunicazione della morte di una persona o l'assicurazione che un'altra persona si trova tuttora in vita (j. Shab. 8 c; cfr. inoltre Ḥull. 95 b). I dottori attribuiscono tale pratica anche a Mardocheo — il quale in tal modo avrebbe appreso che la malvagia decisione di Ammano nei riguardi degli Ebrei sarebbe stata vana (Est. r. 3, 9; ed Romm 15 b) — e perfino a Nerone! (Giṭṭ. 66 a). Particolare importanza si attribuiva al versetto biblico, che veniva in mente spontaneamente al primo destarsi al mattino; esso era definito addirittura « una piccola profezia » (Berak. 55 b).

### Belomantica

A Nerone viene attribuita la pratica della divinazione attraverso le frecce. Inviato da Cesare contro Israele, lanciò una freccia verso Oriente, la freccia cadde su Gerusalemme, e lo stesso successe di tutte le altre frecce lanciate verso i quattro punti cardinali; da ciò Nerone comprese che il Signore voleva distruggere la Sua città e farne cadere su di lui la responsabilità (Giṭṭ. 56 a; cfr. Midr. Tehill. 79, 2; ed. Buber 359). La belomanzia era già nota in periodo biblico, non solo come pratica in uso presso i popoli vicini (Ez. 21, 26)<sup>84</sup>, ma in Israele stesso: Eliseo morente si fa dare dal re Gioas un arco e le frecce; ne fa tirare una dal

<sup>83</sup> E' notevole il fatto che la *bath qol* in città ha voce maschile, in campagna voce femminile (Megil. 32 a), espressione questa del concetto che fra i campi, nella vegetazione, regna uno spirito femminile, mentre in città domina piuttosto lo spirito dell'uomo.

<sup>84</sup> A. Boissier, *Mantique babylonienne et mantique hittite*, Paris, 1935, 53; F. Schwally *Semitische Krigsaltertümer*, Leipzig, 1901, 22 s.; G. Hölscher, *Propheten*, 195.

re verso levante e comprende che essa è « la freccia della salvezza da parte del Signore » e che indica la rotta di Aram (II Re 13. 15 ss.). Eliseo ha cura di mettere la sua mano su quella del re nel momento in cui lancia la freccia, perchè evidentemente chi opera non resta passivo, ma esercita un'azione positiva sull'atto divinatorio<sup>85</sup>.

Talvolta le frecce non venivano lanciate, ma, contraddistinte attraverso iscrizioni varie o colori diversi, erano usate al posto delle pietre o di altri mezzi della cleromantica. E' quanto dice S. Girolamo (ad Ez. 21,26)<sup>86</sup>; in tal caso le frecce si mettevano nella faretra e poi si mescolavano. Tale pratica pare fosse assai diffusa presso gli Arabi preislamici, che usavano la belomantica per questioni di ordine pubblico, in occasioni importanti della vita dei privati e anche per questioni di minor conto. La consultazione pare fosse preceduta da un sacrificio. Le frecce usate erano in numero vario e iscritte con domande diverse<sup>87</sup>. La belomanzia fu proibita nel periodo islamico<sup>88</sup>.

Secondo S. Girolamo (loc. cit.), i Babilonesi e i Greci non facevano una chiara distinzione tra belomanzia e rbdomanzia.

### Rbdomanzia

Le notizie sulla rbdomanzia sono quanto mai scarse. Nella Bibbia si trova, per quanto io sappia, un solo accenno, in Os. 4, 12, dove si dice che il bastone dà notizie all'uomo. I rabbini spiegano il termine *qosem* con chi tiene il bastone per decidere: « Ci vado, non ci vado » (Sifré Dt. § 171, 107 a)<sup>89</sup>.

<sup>85</sup> Non ritengo trattarsi di belomanzia in I Sam. 20, 20; le frecce sono qui solo un mezzo di cui Gionata si serve per comunicare a David informazioni assunte in precedenza.

<sup>86</sup> P. L. XXV, 206.

<sup>87</sup> T. Fahd, *Une pratique cléromantique à la Ka'ba préislamique*, Semitica, 1958, 55-79; H. Lammens, *Le culte des bétyles*, BIFAO, 1920, 46.

<sup>88</sup> Hölscher, *Propheten*, 105.

<sup>89</sup> Non ritengo trattarsi di rbdomanzia in Gen. 30, 37, anche se, secondo quanto dice M. Gaster (ERE, IV, 810) un procedimento analogo, (lanciare in aria rami con o senza corteccia) è usato per sapere se un matrimonio sarà felice o no. Né i commenti rabbinici né quelli moderni (Jacob, Procksch, De Vaux) vedono nel passo in questione una pratica rbdomantica. L'informazione data dal Gaster è di Giuseppe Karo e risale a Mosè di Coucy (1235).



Concludendo, sembra che i confini tra magia e divinazione fossero poco chiaramente segnati; la terminologia stessa, che — come abbiamo accennato — indica talvolta con lo stesso vocabolo il mago e l'indovino, lo dimostra. E — quanto è più grave — sembra che neanche i confini tra mondo superumano e mondo subumano fossero sempre ben chiari, e che talvolta nell'ansia di conoscere il futuro, si penetrasse nel mondo demoniaco, sia facendo ricorso ad animali demoniaci sia ai demoni direttamente; Rab Shim'on ben Gamliel, diceva infatti che i demoni non possono essere consultati di sabato, ammettendo implicitamente che lo si potesse fare durante la settimana. E' vero che R. Josè riteneva tale azione proibita in qualsiasi giorno, ma secondo Rab Huna il costume coincideva con l'opinione del primo maestro (Sanh. 101 a)<sup>90</sup>.

Tutto ciò non era fatto per agevolare la via alla divinazione in seno alla religione jahvista. Abbiamo già accennato all'atteggiamento dei profeti prima e dei rabbini poi a questo riguardo. L'intransigenza dei profeti si mitiga senza dubbio nei dottori; presso di essi possiamo riscontrare anche qualche concessione sul piano di principio e, per quel che riguarda la pratica, si può pensare che la divinazione fosse piuttosto diffusa, stando a quanto dice Rab: a chi si astiene da essa sarà concesso in cielo un posto dove nemmeno gli angeli ministranti possono entrare (Ned. 31 a). Una così grande ricompensa fa pensare che non fossero molti coloro che potevano aspirarvi<sup>91</sup>.

Sta di fatto però che mentre le letterature di altri popoli dell'antico Medio-Oriente hanno lasciato un abbondantissimo materiale divinatorio — la biblioteca di Assurbanipal ad es. è quanto mai ricca di raccolte di presagi e di testi mantici, e perfino le lettere contengono passi concernenti la divinazione, dimostrando come tale pratica fosse penetrata nella vita del popolo e dei sovrani — la letteratura ebraica del periodo biblico e tal-

<sup>90</sup> Il commento dice che si usava ricorrere ai demoni, quando si smarriva qualcosa, per sapere dove ritrovarla.

<sup>91</sup> In una lettera attribuita ad Adriano si dice che ogni archisnagogo in Egitto è fra l'altro anche indovino, cfr. E. Schürer, *Geschichte*, III, 4<sup>a</sup> ed., Leipzig, 1909, 135.

mudico non conosce nulla di simile <sup>92</sup>. Per avere qualche notizia in materia dobbiamo infatti contentarci di frammenti sparsi qua e là e che non hanno nessun carattere di sistematicità, ma sono piuttosto documenti di vita vissuta. La religione jahvista non poteva ammettere simile ibrido prodotto di religione e superstizione, e perciò l'arte divinatoria non è mai diventata in Israele, come presso alcune antiche popolazioni, un'istituzione di stato, ma è rimasta per lo più relegata nella sfera della religiosità popolare.

L'intransigenza dimostrata, almeno idealmente, di fronte all'arte divinatoria deve in fondo aver inciso in maniera abbastanza sensibile sulla vita pratica in Israele, almeno in dati periodi. I Libri Sibillini non devono esser tanto lontani dal vero, quando ascrivono a merito agli Ebrei il non prestar fede alle previsioni degli indovini, dei maghi e degli scongiuratori, il non praticare l'astrologia e il non cercare gli oracoli dei Caldei nelle stelle (3, 227). Credo che si possa affermare che abbiamo qui un aspetto di quella *amixia* che le genti rimproveravano a Israele.

SOFIA CAVALLETTI

<sup>92</sup> A parte una fugace allusione a un libro di sogni (Berak. 56 a); l'onirologia del resto ha un posto a parte nella storia della divinazione.

## STATO E DOTTRINE ATTUALI DELLA SETTA SCIITA IMAMITA DEGLI *SHAIKHĪ* IN PERSIA

Durante miei studi su quella fase dell'islamismo sciita moderato, o duodecimano, che si può dire più propriamente persiana in quanto coincide con il riconoscimento di religione ufficiale dato a questa setta musulmana nell'impero persiano (epoca della dinastia Šafavide, sec. XVI-XVIII, e poi di quella Qāgiār, sec. XIX), la mia attenzione è stata attratta in modo particolare dal movimento *shaiikhī*. Un recente prolungato soggiorno in Persia mi ha permesso di avvicinare quasi tutti i più autorevoli esponenti di tale movimento, di visitare molte comunità *shaiikhī*, e di porre le basi di una ricerca che mi auguro fruttuosa. Trattandosi comunque di una ricerca non agevole, che l'inadeguatezza delle fonti di cui attualmente si dispone prolungherà notevolmente, non mi sembra inopportuno anticipare qui qualche mia impressione su questa sub-eresia così poco studiata.

Di shaikhismo si sono occupati: il de Gobineau, nel suo vivace quadro della Persia del secolo diciannovesimo<sup>1</sup>; il Browne, nei suoi studi sul babismo<sup>2</sup>, nel suo *A Year amongst the Persians*<sup>3</sup>, e nel quarto volume della sua *A Literary History of Persia*<sup>4</sup>;

<sup>1</sup> A. de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris 1866, pp. 28-33.

<sup>2</sup> E. Browne, *Traveller's narrative written to illustrate the Episode of the Bab*, Cambridge 1891, II, p. 234 e segg.

<sup>3</sup> III ed London 1950, pp. 519-520.

<sup>4</sup> Rist. 1953 dell'ed. 1928, Cambridge, pp. 402-403 e 421-422.

il Nicolas, in quattro volumetti intitolati *Essai sur le chéikhisme*<sup>5</sup>, i quali però sono più un'oscura apologia che non una disamina scientifica; il Huart, nella relativa voce dell'*Encyclopédie de l'Islam*; e il Corbin, da ultimo, a proposito di qualche particolare problema<sup>6</sup>. In tutti questi studi, che non possiamo chiamare fonti, e nemmeno punti di riferimento sicuri per indagini ulteriori, sono solamente riportate — salvo l'ultimo che è viceversa troppo una interpretazione personale e troppo poco un resoconto — notizie correnti, e non sempre attendibili, di ambiente persiano. Tre soprattutto sono gli inconvenienti che ne derivano: una presentazione unilaterale, che quando non è da eresiografo diviene da apologista, dell'eresia *shaiikhī*; una rappresentazione non ben chiara, specie da un punto di vista storico, del movimento *shaiikhī*; una confusione del medesimo con la più famosa eresia di origine sciita, divenuta poi vera e propria religione autonoma, del babilismo<sup>7</sup>.

A prescindere per ora dal primo punto, è un fatto che la opinione comune persiana raggruppa sotto il nome di *Shaiikhī*, cioè *seguaci dello Shaikh*, tutte quelle correnti che si rifanno all'insegnamento dello *Shaikh Ahmad Aḥsā'ī* di Bahrain, morto nel 1241/1826. La pluralità di queste correnti non è sottolineata da alcuno, e si preferisce invece parlare di una scissione dello shaikhismo in shaikhismo conservatore, o *aqaismo*, dal nome del capo spirituale di questo, che si chiama *āqā*, signore, e ba-

<sup>5</sup> A. L. M. Nicolas: *Essai sur le chéikhisme: I, Chéikh Ahmad Lahçai*, Paris 1910; II, *Séyyèd Kazem Reçti*, Paris 1911; III, *La doctrine*, in R.M.M. 1911; IV, *La science de Dieu*, Paris 1911.

<sup>6</sup> H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes*, in *Eranos Jahrbuch* XXIII, 1954, p. 160 e segg. (ove i problemi esaminati sono due, l'uno e l'altro di carattere metafisico: quello del mondo intermedio fra l'idea e l'esistenza materiale delle cose, *barzakh*, e quello della Resurrezione dei corpi, *ma'ād*, in una dottrina *shaiikhī* vista nel quadro della storia della spiritualità persiana).

<sup>7</sup> Per una bibliografia sul babilismo, sulla personalità dei suoi fondatori, e sulla sua prosecuzione *bahā'ī* (notizie correnti in qualunque manuale di islamistica), si vedano specialmente le pp. 173-211 della già cit. *Traveller's narrative* del Browne, e il volume *Materials for the study of the Babi religion*, Cambridge 1918, dello stesso.

bismo<sup>8</sup>. E se ciò è reso almeno in parte legittimo dall'effettivo confluire nel babismo di molti appartenenti alla setta *shaikhī*, e dalla possibilità, che si è effettivamente verificata, di un'interpretazione *bābī* delle dottrine *shaikhī*, non è però legittima la trasposizione che quasi insensibilmente si compie nella mente degli studiosi europei, i quali parlano di shaikhismo solo come di un *quasi-babismo*. Nonostante lo stato di non disconoscibile tensione esistente fra *Shaikhī* e *Bābī*<sup>9</sup>, lo shaikhismo viene infatti comunemente definito come un movimento che sta ai margini estremi della *Shī'ah* duodecimana, e a cui sembra mancare il coraggio di andare avanti: un passo più in là, e ci si troverebbe nella vera e propria eterodossia (eterodossia, naturalmente, in rapporto ad una ortodossia sciita), rappresentata, nello stesso senso e solo con maggiore intensità e consequenziarietà, dal babismo<sup>10</sup>. E il metodo non è dei migliori perchè, in quest'ordine d'idee, quasi ogni eresia musulmana, e non solo lo shaikhismo, potrebbe essere considerata come la prima fase di una altra eresia, mentre ogni singola esperienza religiosa va valutata anzitutto in base a ciò che essa è, nei limiti esatti entro i quali si arresta.

Storicamente, le cose sembrano stare in questo modo: nell'atmosfera arroventata ed esaltata della Persia della prima metà

<sup>8</sup> Così, nel senso di una mera diatriba interna senza un vero e proprio sfondo dottrinale, le fonti persiane ufficiali (p.es. l'Enciclopedia di uomini illustri *Rihānat al-adab* III, Tabrīz 1329/1950, pp. 359-360, sotto Muḥammad Karīm Khān Kirmānī).

<sup>9</sup> Browne, *A Year...*, pp. 509-510; Nicolas, *op. cit.* II, concl. Lo Shaikh Muḥammad Karīm Kirmānī è autore di un *Iḍāḥ al ishtibāh*, fra le più violente confutazioni dell'eresia *bābī*.

<sup>10</sup> Così tutti (si vedano p.es. le pp. 150 e 403 del quarto vol. della *LibRARY History* del Browne, il saggio del Nicolas, II, p. 1, e l'art. del Huart), onde la rappresentazione di una shaikhismo che è solo una forma pallida di babismo, in ogni manuale di islamistica - p.es. F. Pareja, *Islamologia*, Roma 1951, p. 584 - ed anche in opere dedicate particolarmente all'Islām sciita: Donaldson, *The Shī'ite Religion* (London 1933, p. 359 e segg.), salvo il Corbin, che preferisce indagare sui legami dello shaikhismo con il passato e ci parla di un movimento che potrebbe dare un'idea di quel che sarebbe ai giorni nostri un *Islām del tutto spirituale* (*op. cit.*, p. 160).

del diciannovesimo secolo, si distacca dall'imamismo *akhbārī*, cioè dalle correnti più rigide, antitecniche e antiistituzionali (e forse anche, in senso molto lato, misticheggianti)<sup>11</sup> dell'imamismo, il pensiero dello *Shaikh Aḥmad Aḥsā'ī*<sup>12</sup>. Tale pensiero non è forse altro che la traduzione delle esigenze spirituali dell'akbarismo, filosoficamente e teologicamente ancora confuse, e prive di una meditata base dottrinale, in sistema vero e proprio. Questo

<sup>11</sup> Se per misticismo si può intendere anche qualcosa di più generico di quel che non sia un sufismo in senso tecnico, l'opinione tradizionale che vede fra imamismo e misticismo antitesi netta (la fede nei dodici Imām sarebbe sufficiente a placare, nell'Islām sciita, quella universale ansia religiosa che in altri ambienti dà luogo al misticismo) va forse corretta nel senso che una vera antitesi si riscontra piuttosto tra il misticismo e le correnti ufficiali dell'imamismo. Nella Persia imamita, ben possono essere chiamate mistiche in senso lato quelle correnti che non si trovano a proprio agio tra gli articoli di fede del confessionnalismo ṣafavide e si rivolgono, perpetuandola nello sciismo, a una tradizione in fondo ancora oggi più conforme allo spirito persiano di quel che non sia un catechismo sciita ufficiale. (Si veda il saggio dello Strothmann in *Die Zwölfer-Schia*, Leipzig 1927; Browne, *A literary history...*, IV, pp. 403-404 a proposito di Muḥammad Taqī Maḡlisī; Tanukābunī, *Qīṣaṣ al 'ulamā*, Teheran, s.d. pag. 323, a proposito di Muḥsin-i-Faiḏ, un *Akḥbārī* simpatizzante in modo pericoloso coi *Šūfī* e coi filosofi; si pensi alla posizione incerta di una figura pur così centrale dell'imamismo ṣafavide come Mullā Šadrā Shīrāzī). Ciò non toglie però (si veda infra p. 231) che l'esigenza mistica, combinata alla fede imamita, possa dar luogo a caratteristici risultati. E proprio questi caratteristici risultati di un'esigenza in senso lato mistica, la quale trova però rifugio al di fuori del mondo individuale, in una legge divina, in un *imamato uguale per tutti*, ci devono fare molto prudenti anche di fronte all'altra opinione (Goldziher) che vuole riconoscere invece tra sciismo e sufismo uno stretto legame tipologico.

<sup>12</sup> Nicolas, *op. cit.* 1; Brockelmann, *Suppl.* 2, Leiden 1930, p. 244; Riḏā Qulī Khān, Vol. X della *Rauḏat aṣ-Ṣafā*, Teheran 1274/1858, p. 93; Khwān-sārī Rauḏat al-giannāt, Teheran 1306/1888, pp. 25-27; Tanukābunī, *op. cit.*, pp. 19-66 (Vita di Muḥammad Taqī Qazwīnī, *Shahīd-i-thāliṯh*, che contiene un resoconto non troppo oggettivo delle dottrine e delle origini di shaikhismo e babismo, specie p. 46 e segg.); *Sharḥ-i-hāl-i Shaikh-i-auḥḍad-i-amgiad al Aḥsā'ī*, Bombay s.d. (anonima opera di tipo agiografico cara agli Shaikhī); e, per una presentazione di parte *bābī* del precursore della religione nuova, il cap. 1 (pp. 1-18) di Shoghi Effendi, *The dawn breakers, - Nabil's narrative of the early days of the Baha'i revelation*, New York 1932.

è il sistema dell'attesa del ritorno dell'*Imām nascosto*, cioè del corrispondente sciita del *Mahdī* sunnita, colui che riporterà la Giustizia nel mondo. Tale « ritorno » è identificato con un continuo processo di avvicinamento dell'umanità alla perfezione morale; quindi è sistema della conquista umana, attiva, dell'*Imām-Giustizia*. (Nel sistema imamita ufficiale, invece, il ritorno dell'*Imām* è confinato in un avvenimento di là da venire sentito come miracolo dell'arbitrarietà divina, e sostituito nella attesa dai precetti e dai canoni di una organizzatissima *ecclesia*, vicaria a tempo indeterminato dell'*Imām nascosto*). Lo stesso sistema vede poi precisare la propria individualità nell'opera del discepolo dello *Shaikh*, il persiano *Sayyid Kāzim* di Rasht<sup>13</sup>. Ed il movimento sembra acquistare una grande popolarità; si direbbe che tutta la Persia vada a scuola a Karbalā dal *Sayyid Rashtī* e torni a casa con una coscienza nuova: tale da adombrare, con le sue pretese di novità, la ierocrazia dell'imamismo ufficiale, tutrice dello *status quo*. Fra gli altri, incontrano il *Sayyid Rashtī* anche quel Mirzā 'Alī Muḥammad di Shīrāz e quel *Mullā Ḥusain* di Bushrūya, rispettivamente profeta e primo adepto della nuova religione *bābī*. L'idea del *Sayyid Rashtī* è l'idea di una intermediarietà fra Dio e uomo sentita come sforzo dell'uomo verso Dio, ed in conseguenza come attività di un uomo « più pio », che serve di esempio agli altri uomini. L'ultimo grande esempio storico di tale perfezione — la cui superiorità rispetto agli altri uomini è come la maggior levigatezza di uno specchio, capace per ciò di riflettere « meglio » la luce della volontà di Dio — è per il *Sayyid* l'esempio fornito dal suo maestro *Shaikh Aḥmad*. La storia dell'umanità è dunque progressiva nel senso che essa è fatta di specchi i quali riflettono « sempre meglio » la luce di Dio. Di questo passo l'umanità finirà col non aver più bisogno del *zāhir*, cioè del rivestimento esteriore di coattività della legge divina, in quanto sarà capace di adeguarsi a poco a poco alla stessa essenza della legge. Codesta idea diviene in Mirzā 'Alī Muḥammad

<sup>13</sup> Nicolas, *op. cit.* II; Brockelmann, *op. cit.*, p. 245; Shoghi Effendi, *op. cit.*, pp. 19-46 (cap. II); specie per le opere *Riḥānat al-adab*, II, Tabriz 1328/1949, p. 77.

e nel *Mullā* Ḥusain idea di nuova profezia e di nuova legge, che è come dire nuova manifestazione divina, adatta ai tempi nuovi. E qui si produce la frattura, o meglio si chiariscono le rispettive posizioni. Quelle correnti, non certo nuove, ma antiche quanto la *Shī'ah* stessa, che nell'imamismo tendono a sentire la continuità dell'intervento divino come manifestazione permanente (a queste correnti, così grosso modo intese, e che arrivano fino all'idea dell'incarnazione divina, si dà il nome di *ghuluww*, esagerazione, ma esse corrispondono a esigenze religiose forse più vaste assai di quei singoli casi positivi per i quali il nome è stato coniato e nei quali ha assunto valore tecnico<sup>14</sup> — ed è a quelle esigenze, spesso latenti, che io mi riferisco — ) accolgono con entusiasmo il nuovo profeta. Ma, se esse trovano modo di insinuarsi nel sistema del *Sayyid Rashtī*, non è esatto vedere in esse il naturale sviluppo di quest'ultimo, nè considerare legittima la pur spiegabile trasposizione dall'idea del progresso della religiosità umana — dal basso verso la Legge — a quella della « Manifestazione ricorrente » — dall'alto verso l'uomo. Il *Sayyid Rashtī* sembra piuttosto propendere per un imamismo inteso come simbolo astratto, come segno e indice della volontà divina manifestatasi *una tantum*, ove il problema conseguente, per i fedeli, è solo quello dell'adattamento progressivo a questa volontà, non quello dell'attesa di nuove leggi. In ogni caso, è orientata in questo senso la maggior parte dei suoi discepoli<sup>15</sup>. Meglio ancora: alla morte del *Sayyid Rashtī* (1259-1843), e prescindendo dal babismo, il movimento si scinde, dopo un breve periodo di concordia in nome del discepolo più anziano e più rispettato, 'Alī Āqā di Zunūz<sup>16</sup>, in tre correnti diverse: seguaci del *Mullā Muḥammad*

<sup>14</sup> Si veda Pareja *op. cit.*, p. 574.

<sup>15</sup> Per tutto quel che riguarda gli ambienti *shaikhī* dell'*Ādharbāgiān*, centro di diffusione più importante delle dottrine della scuola, ottimo materiale d'informazione si può trovare in Fāḍil Māzandarānī, *Zuhūr al-ḥaqq* III, Teheran s.d., in forma enciclopedica (l'autore è però un *bahā'ī*).

<sup>16</sup> Manco di referenze non orali in proposito, e quindi non saprei dire con esattezza quale sia stata la funzione precisa di questo personaggio e quanta parte possa aver avuto, in un'eventuale rivalutazione retrospettiva di un'ipoteca unità *shaikhī*, l'intento polemico di presentare uno *shaikhismo* originario opponentesi in blocco all'eresia *bābī*.

Māmaqānī, morto nel 1267/1851<sup>17</sup> e poi del di lui figlio Mirzā Muḥammad Taqī Ḥuǧǧiāt al-Islām, a Tabrīz; seguaci di Mirzā Muḥammad Shafī' Thiqat al-Islām (morto nel 1301/1884), sempre a Tabrīz<sup>18</sup>; e, soprattutto fuori Tabrīz, ma non solo fuori dell'Ādharbāīgiān, seguaci di Muḥammad Karīm Khān di Kirmān<sup>19</sup>. Di queste tre correnti, la prima non sussiste più, con l'estinzione della famiglia dei Ḥuǧǧiāt al-Islām, la seconda è tuttora viva, sebbene forse non troppo vitale, nella città di Tabrīz, e fa attualmente capo al nipote del fondatore, Muḥammad Thiqat al-Islām. Si tratta, per quel che ne sia possibile giudicare oggi, della corrente più moderata dello shaikhismo: i suoi rappresentanti, i quali negano di avere dottrine teologiche e giuridiche loro proprie<sup>20</sup>, sono piuttosto aspri, oltre che nei con-

<sup>17</sup> Poche notizie in Māzandarānī, *op. cit.*, p. 5, ove si dice che il Mullā Māmaqānī pretese il « califfato » del Sayyid Rashtī. Si tratta probabilmente più che del fondatore di un movimento autonomo, la cui importanza sarebbe in ogni caso locale, di un semplice discepolo che aveva ricevuto, secondo una prassi del tutto normale nell'Islām sciita, una licenza (*igīāzah*) all'insegnamento da parte del proprio maestro, nel caso Sayyid Rashtī: un muǧtahid, quindi, come tutti gli altri, noto soprattutto di riflesso per aver partecipato alla condanna di Mirzā 'Alī Muḥammad: Shoghi Effendi, *op. cit.*, p. 314.

<sup>18</sup> Māzandarānī, *op. cit.*, p. 10 e segg. Si tratta di una delle più illustri famiglie di Persia, medinese d'origine, immigrata prima a Mashhad e poi a Tabrīz, nota soprattutto per aver dato, con il nipote del nostro personaggio, Mirzā 'Alī Āqā, Thiqat al-Islām, uno dei martiri più famosi al movimento costituzionale persiano (Browne, *A Literary History...*, IV, p. 271, e bibl. ivi cit.; Bihzād *Qiyām-i-Ādharbāīgiān dar inqilāb-i-mashrūtiyyat-i-Irān*, Teheran s.d., pp. 451-52).

<sup>19</sup> Brockelmann, *op. cit.*, p. 246; nelle cit. opere di Māzandarānī (pp. 396-401) e Shoghi Effendi (pp. 39-40) egli fa la parte del discepolo degenerare, maledetto per allusioni dal maestro amareggiato (la stessa identica parte di Mirzā 'Alī Muḥammad nei libri shaikhī). Un'opera sui di lui, di carattere agiografico, ma con un elenco completo dei suoi innumerevoli scritti arabi e persiani, è la *Tadhkirat al-auliya*, Teheran 1313, di un Mirzā Na'amatullāh Kirmānī.

<sup>20</sup> Più che non sia l'accettazione dell'*igītihād* — strumento tecnico-giuridico che Muḥammad Thiqat al-Islām mostra di intendere nel senso comune dell'islamismo ufficiale — sono significativi i rapporti di Mirzā Muḥammad Shafī' con lo shaikh Muḥammad Ḥasan, autore di quei *Giawāhir al-Kalām* che costituiscono uno dei testi canonici dell'imamismo giuridico ufficiale,

fronti del babismo, anche in quelli di Karīm Khān, che accusano di aver completamente alterato l'insegnamento del comune maestro. E' uno shaikhismo, forse, inteso nel puro e semplice senso di un'opposizione al livellamento e all'ordinamento gerarchico dell'imamismo ufficiale; ma fin dove si tratterà di fedeltà ai maestri e fin dove di una ricaduta, prodotta dall'isolamento dalle correnti più vive di analoga origine, nelle posizioni comuni dell'imamismo? Le minoranze troppo esigue sfuggono difficilmente a quest'ultimo fenomeno e comunque il problema è aperto.

Più vitale di tutte, e più caratteristica, è la corrente di Muḥammad Karīm, i cui rappresentanti attuali continuano ad insegnare, dall'ancora fiorente scuola teologica, o *Madrasah*, di Kirmān, alcune interessanti dottrine, e le cui comunità sono sparse in tutta la Persia. E' su questa corrente che, in attesa di sceverare il materiale raccolto, vorrei dare qualche notizia.

Il fondatore, Muḥammad Karīm Khān, era figlio di Ibrāhīm *Zahīr ad-daulah*, governatore prima del Khurāsān, poi di Kirmān all'epoca (per l'esattezza dal 1216/1807) del secondo sovrano della dinastia Qāgiār, Faṭḥ 'Alī Shāh (regnante dal 1797), e con quest'ultimo strettamente imparentato: erano figli rispettivamente di Mahdī Qulī Khān e di Ḥusain Qulī Khān, fratelli ambedue del primo sovrano Qāgiār Āqā Muḥammad Khān<sup>21</sup>. La fondazione della *madrasah* di Kirmān (12-31-34/1816-19) risale appunto a questo Ibrāhīm *Zahīr ad-daulah*, il quale aveva avuto senza dubbio contatti, almeno indiretti, con lo *shaikh* Aḥmad<sup>22</sup>, anche se fonti apologetiche posteriori, nel tentativo soprattutto di creare suggestivi paralleli tra il padre fisico e il padre spirituale di

<sup>21</sup> Su questa parentela si veda la genealogia dei Qāgiār riportata in Naftī *Tārīkh-i-īḡtīmā'ī wa siyāsī-yi Irān dar दौरā-yi mu'āsīr*, I, Teheran 1335/1956, pp. 38-39. Ai meriti e alla pietà di Ibrāhīm, rappresentante generoso di una famiglia tristemente nota, e ricostruttore di Kirmān dopo le distruzioni che contrassegnarono gli inizi dell'età qāgiār, sono dedicate le prime pagine della cit. *Tadhkirat al-auliya*.

<sup>22</sup> *Ibid* p. 5. Il *muḡtahid* di fiducia di Ibrāhīm, lo *shaikh* Na'matullāh 'Arab, sarebbe stato un seguace e un compatriota dello *shaikh* Aḥmad, costretto all'esilio dai turbinosi avvenimenti collegati alla diffusione del movimento wahhabita.

Muḥammad Karīm, hanno forse esagerato in materia<sup>23</sup>. Comunque, nei suoi primi anni di vita, non sembra che la *madrasah* si sia distinta molto dalle mille altre istituzioni del genere esistenti in Persia<sup>24</sup>. Solo quando Muḥammad Karīm, nato a Kirmān nel 1225/1810, tornò in patria dai suoi viaggi in 'Irāq nella sua veste prima di discepolo prediletto<sup>25</sup>, poi di successore del *Sayyid* Rashtī, ne fece il centro di diffusione delle proprie dottrine<sup>26</sup> e trovò il modo di inserire in un concetto di direzione spirituale — e così di conservare in altra maniera — quell'autorità temporale e politica che andava lentamente sfuggendo dalle mani della sua famiglia<sup>27</sup>. Una delle caratteristiche principali, e la

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 6: Incontri misteriosi dei due padri a Yazd, presagi attraverso sogni ecc.; ma soprattutto la concomitanza della morte nell'anno 1241/1826, prevista da qualche saggio e predetta al Governatore di Kirmān come quasi simultanea a quella di un *grande arabo* (pp. 11-12). Però altre fonti pongono questa morte nell'anno precedente, 1240; così il *Tārīkh-i-Kirmān* di un Aḥmad Qulī Khān Kirmānī, non pubblicato, di cui ho potuto consultare una copia fatta da Mirzā Muḥammad Khān 'Irāqī, di proprietà del sig. Ḥusain Hāshimī di Teheran.

<sup>24</sup> Si trattava, giuridicamente, di un *waqf-i khāṣṣ* (così viene normalmente indicato in persiano il tipo *ahlī*, familiare, di questo istituto del diritto musulmano), ma in una forma mista, destinata ad assolvere contemporaneamente a compiti religiosi e ad agevolare gli studi teologici nella città: *Tadhkirah* cit. p. 8.

<sup>25</sup> Aveva solo venti anni, e il *Sayyid* Rashtī gli dichiarò che *nessuno in 'Aḡiān* (Persia) poteva essere considerato a lui superiore: p. 22 della *Tadhkirah*, che riporta anche (pp. 26-28) il testo della *igīzāh* del *Sayyid* Rashtī.

<sup>26</sup> Sembra che, ritornando in patria, Muhammad Karīm trovasse tutto in rovina per gli intrighi delle persone cui l'amministrazione dei beni *waqf* era stata nel frattempo affidata, un *sayyid* Giawād (uno di coloro che secondo Nabīl non sarebbe stato insensibile alla predicazione *bābī* di Mullā Husain: Shoghi Effendi, *op. cit.* pp. 180-182) e un Ākhūnd Mullā 'Alī Kūr. Allora, approfittando dei difetti dell'atto di costituzione del *waqf*, provvide alla redistribuzione dei beni ai vari membri della famiglia e alla costituzione di nuovo *waqf* specie sui suoi beni personali (l'atto costitutivo è ancora conservato alla *Madrasah*): un *waqf*, questa volta, nettamente 'āmm, o di pubblica utilità.

<sup>27</sup> Il governo della regione era passato da Ibrāhīm all'altro figlio 'Abbās Qulī Mirzā, ma la posizione della famiglia era stata compromessa da un'infelice avventura militare di quest'ultimo contro il potere centrale; dopo di che il governo fu affidato a Ḥasan 'Alī Mirzā Shugūā 'as-Saltānah, un altro Qāgiār.

unica veramente istituzionale, dello shaikhismo karimiano, o aqaismo, è infatti questo permanere e trasmetersi nell'ambito di una stessa famiglia di una funzione (non sacrale) di guida, interpretazione dei dogmi e assistenza anche materiale ai membri della comunità. A Muḥammad Karīm succede infatti (1288/1871), nonostante qualche incertezza che sbocca nel nuovo scisma di Muḥammad Bāqir Hamadānī<sup>28</sup> — i cui seguaci sussistono tuttora nella zona di Iṣfahān (Iṣfahān stessa è il villaggio di Qahah<sup>29</sup>) e in quella di Nā'īn<sup>30</sup> e dei deserti centrali (Giandaq e Bīābānak)<sup>31</sup> —, il figlio Muḥammad Khān Ibrāhīmī<sup>32</sup>, poi a questo (1324/1906), il fratello Zain al-'ābidīn<sup>34</sup>, e a quest'ultimo (1360/1941), il di lui figlio Abū 'l Qāsim Ibrāhīmī, attuale 'āqā. E non è a dire che la potenza di questa famiglia, che rappresenta uno dei principali rami dei Qāgiār, si sia affievolita col tempo. Nella regione di Kirmān si tratta di una delle principali forze, anche

<sup>28</sup> Su questo ramo secondario dello shaikhismo karimiano, contro il quale principalmente si volge, dopo Karīm Khān, la polemica teologica degli āqā di Kirmān, esiste una 'Ibrah lā-man i'tibār di Mirzā Karīm Kirmānī, che dovrebbe essere stata stampata intorno al 1315/1897.

<sup>29</sup> Villaggio di duecento abitanti a 22 km. a nord di Shāh-Riḍā, capoluogo della provincia omonima nella regione di Iṣfahān. (Queste e tutte le notizie topografiche e demografiche che seguono sono tratte dalla pubblicazione dello Stato Maggiore dell'Esercito persiano — Sitād-i-artish — intitolata *Fahrang i-giughrāfiā 'i-gi Irān*, Teheran 1328/1949 - 1332/1953, in 10 voll.).

<sup>30</sup> Capoluogo della provincia omonima nella regione (*ustān*) di Iṣfahān, a 130 km. ad Est di quest'ultima città; 6235 abitanti.

<sup>31</sup> Siamo sempre nell'*ustān* di Iṣfahān, provincia di Nā'īn; in questo spopolato raggruppamento di villaggi, Giandaq (circa 10000 abit.) è località nota ai cultori di letteratura persiana per essere la patria di Yaghmā (si veda Browne, *A Literary History* IV, pp. 337-344) il rappresentante più illustre di una famiglia che si dice esservi convertita con entusiasmo allo shaikhismo.

<sup>32</sup> Da qualche accenno della *Tadhkirah*, veramente, sembrerebbe di dover dedurre (p. 75) che la successione spettasse al figlio primogenito di Karīm, Muḥammad Rahīm Khān, morto nel 1307/1890, di cui sono anche riportati (pp. 98-99) i titoli di alcune opere. Alla superiore dottrina di Muḥammad Khān, definito del resto (p. 101) figlio prediletto del padre, andarono però i quasi unanimi consensi della comunità. 166 opere del nuovo āqā sono menzionate nelle pp. 110-128 della *Tadhkirah*.

<sup>34</sup> Su di lui non esiste ancora nessuna fonte di carattere bio-bibliografico; di grande utilità in proposito, ma anche per quel che riguarda i precedenti āqā, potrà essere un *Fihrist* generale della letteratura *Shaikhī*, che a Kirmān si annuncia di prossima pubblicazione.

economiche<sup>35</sup>, esistenti, pur se il fatto di aver preso una parte giudicata troppo attiva e certe competizioni politiche ha preoccupato e preoccupa tuttora il potere centrale, fino a dimostrazioni di forza anche recenti<sup>36</sup>, parallele, sul piano religioso, a ripetuti tentativi di assorbimento da parte dell'imamismo ufficiale<sup>37</sup>.

Kirmān è dunque la capitale di questo piccolo mondo *shaikhī*. Alla *madrasah* sono organizzati corsi superiori di teologia, frequentati attualmente da una dozzina di studenti, e corsi inferiori di iniziazione, cui partecipano circa venti persone. Parallelamente, però, si svolge l'attività del liceo *shaikhī*, che, assumendo la forma non nuova in Persia del liceo privato, attira con le sue borse di studio gran parte degli appartenenti alle famiglie di ogni classe della città e scopre vocazioni e attitudini. Presso la *madrasah*, che ha naturalmente una ben fornita biblioteca,

<sup>35</sup> Le entrate della fondazione, costituite dalle rendite di tre grandi proprietà, di molte botteghe nel *bāzār* di Kirmān e di un bagno pubblico nella stessa città, ammontavano nell'epoca di Karīm Khān (tredicesima pag. non numerata della copia da me consultata del *Tārīkh-i-Kirmān* cit.) a 25000 tumani annui. (Si veda, per il valore del tumano in quell'epoca, Lorini *La Persia economica e la sua questione monetaria*, Roma 1900 p. 295 e segg.) Oggi si parla di quaranta milioni annui di *riali* (circa 320 milioni di lire it.). La *madrasah* fruisce però anche del contributo annuo del Ministero dell'Istruzione assegnato per legge a tutte le fondazioni del genere.

<sup>36</sup> Durante la crisi che cinque anni or sono portò alla caduta del Governo Muṣaddiq fu anche appiccato il fuoco alla *madrasah*, e tuttora, qualunque avvenimento spiacevole — anche fatti di puro e semplice banditismo — si verificò nella regione, c'è sempre chi vorrebbe attribuirne la responsabilità agli *Shaikhī*. Nel passato vi furono torbidi negli anni 1294-95/1877-78 (Governatore Ghulām Riḍā Ashif ad-daulah); poi, negli anni 1322-23/1904-05 (Governatori successivamente uno Shāhẓāda Rukn ad-daulah e un 'Azīzullāh Mirzā Zafar as salṭānah) si verificò quella che è rimasta nella memoria degli abitanti di Kirmān come la guerra fra *Shaikhī* e *Bāḍsarī* (tale l'appellativo, originato dal fatto che gli avversari dello shaikh Aḥmad, a Karbalā, pregavano ponendosi al di sopra del capo -bāḍā-yi sar — dell'Imām Ḥusain ivi sepolto, con il quale *Shaikhī* e *Bāḍī* battezzarono i duodecimani ortodossi).

<sup>37</sup> Ciò in nome soprattutto della lotta contro il babismo, nonostante che gli *Shaikhī* non facciano che protestare la loro esecuzione del *bāb-i-mal'ūn* e delle sue dottrine aberranti (p. es. Abulqāsim Ibrāhīmī *Shihāyat-nāma*, Kirmān 1367/1948, pp. 42-44). Ultimo tentativo, quello compiuto per incarico di autorità superiori dal *muḡtahid* Muḥammad Taqī Falsafi, e da cui nacque in risposta una *Falsafīyya*, Kirmān 1361-1942, dell'attuale *āqā*.

funziona anche da circa cinquanta anni un stamperia, la quale, fino a quattro anni or sono, veniva anche messa a disposizione dei privati, e che ha pubblicato finora una cinquantina di opere della scuola.

E' da dire che l'attività della stamperia è dedicata, più che alla diffusione degli innumerevoli scritti dei classici dello shaikhismo, ad un'opera di divulgazione soprattutto del pensiero degli ultimi *āqā*. Questo pensiero risponde soprattutto ad un continuo sforzo di adattamento: si cerca di inserire le divergenze iniziali in un armonico, e contemporaneamente meno rigido, sistema totale, senza che la scomparsa progressiva delle forse più incandescenti formulazioni primitive impedisca l'autocoscienza assoluta di una individualità religioso-teologica, che non si vuole smentire, rispetto all'imamismo ufficiale<sup>38</sup>. Grosso modo, le dottrine dell'aqaismo (mi baso specialmente su uno degli ultimi libri dell'attuale *āqā*, la *Falsafiyya*) sono le seguenti.

Fondamentale, è l'accentuazione di un dualismo — non ignoto almeno alla *sensibilità* musulmana, soprattutto sciita, — fra l'assolutezza divina e la relatività del mondo creato. Ciò porta ad una netta contrapposizione fra l'assolutezza ineffabile dell'Essenza divina (*dhēt*) e l'arbitrarietà del Volere divino (*mashī'ah, amr*),

<sup>38</sup> Eccessiva l'affermazione del Nicolas *op. cit.* II p. 31, secondo cui, in una finzione di ortodossia sciita, continuerebbe una lotta addirittura contro i principi dello scisma: solita indistinzione fra shaikhismo e babismo o almeno grande improprietà di linguaggio. Nella *Tadhkirah* (p. 14) si parla veramente di una verità invano cercata da Karīm Khān in tutte le correnti (*fi'raq*), non dell'Islam, ma dell'*Ithna 'ashariyyah*; tuttavia la convenzionalità di questo linguaggio, teso ad accentuare l'originalità del pensiero di Karīm Khān, a me sembra palese; tanto più che, in una Persia ormai saldamente sciita, il termine *Ithna 'ashariyyah* è usato spesso come vero e proprio sinonimo di Islam, con conseguente frequente scambio dell'un termine con l'altro (capita in Persia di sentirsi dire: il tale è musulmano, il tal altro invece è sunnita...). Più interessante può essere notare (ma si tratta di una singolarità riscontrabile un po' ovunque nell'Islam, religione più dell'azione religiosa che della speculazione religiosa, come, nonostante lo shaikhismo si diversifici per determinati dogmi, cioè formulazioni teoriche, di sapore eretico, in pratica la polemica venga condotta più che altro sul piano morale: di solito lo *Shaikhī* dice dell'imamita ortodosso, e questo dello *Shaikhī*, che è eretico perchè è ipocrita, o perchè ruba, cioè perchè *pecca*, non già perchè abbia idee sbagliate.

cioè del Creare (*fi'l*), facoltà divina concepita essa stessa come « cretura », e non come caratteristica divina. La Creazione *voluta da Dio*, dunque, non è uno specchio della Giustizia assoluta *che è Dio*; e questa è la prima particolarità rispetto all'imamismo ufficiale, il cui dogma fondamentale, dopo quello dell'Unità di Dio (*waḥdah*), è il dogma della Giustizia di Dio (*'adl*). Si accusa quindi l'aqaismo di non credere nel *'adl*, tanto più che l'aqaismo esclude il dogma del *'adl*, dalla sua Professione di Fede. L'aqaismo risponde che anche il problema etico assoluto, come ogni problema di cose assolute, sta dentro il mistero dell'ineffabilità di Dio, cioè è problema di essenza, non di esistenza (*wugiūd*). Dunque, dire *waḥdah*, Unità di Dio, è sufficiente per intendere anche *'adl*, Giustizia di Dio, così come è sufficiente per intendere una qualunque delle infinite *ṣifāt dhātiyyah*, virtù divine essenziali, o qualità proprie della divinità, tutte al di sopra di ogni possibile *takallum*, o sforzo di comprensione. Nominare esplicitamente, fra tutte le *ṣofāt dhātiyyah*, il *'adl* e solo il *'adl*, quando anche tutte le altre costituiscono un dogma di fede, è solo il residuo di una polemica contro i *Giabrī*, contro coloro che non credono nel *'adl* come *ṣifah* divina, ma non è necessario più di quel che non sia necessario il nominare un'altra *ṣifah* qualunque. Le *ṣifāt dhātiyyah*, allora, andrebbero tutte elencate, senza alcun privilegio dell'una sull'altra; poichè ciò non è possibile, esse vanno tutte taciute, senza che il tacere implichi diniego. Senonchè, l'assolutezza e invariabilità — quindi anche immobile Giustizia — dell'Essere, non implica conseguenze nel campo della Creazione, la quale è solo quella che è, perchè voluta come la constatiamo, scelta così nel campo infinito delle possibilità (*imkān*). Non c'è rapporto di causa ed effetto tra l'Essere di Dio e il Suo Volere, che è soltanto una qualità accidentale (*ṣifah fi'liyyah*), quindi a contenuto libero e variabile, di Dio. Però, in questa volontà divina arbitraria e relativa — la quale potrebbe essere anche il contrario di quello che è — che è il mondo, v'è un ordine (*tartīb*), e questo ordine non è soltanto naturalistico, perchè c'è nel mondo qualcosa che, pur relativa, Dio attribuisce a sè (*bi-khudash nisbat mi-dihad*). Cioè esiste nel mondo un meglio e un peggio, esiste un altro punto di vista, oltre quello puramente meccanico-tem-

porale (del basso e dell'alto, del prima e del dopo, ecc.) al quale vien dato il nome di punto di vista, privo di valore morale, del mero essere: *kāna*. Ma evidentemente non possiamo chiamare questo secondo punto di vista, introducente nella creazione una serie di valutazioni qualitative, punto di vista *etico*, del '*ādī*, chè il '*ādī* non si riflette nella creazione, bensì solo punto di vista *legale*, dello *shar'*, o legge della sola volontà divina arbitraria, creata e creatrice. Si tratta di una eticità di secondo grado, propria del mondo temporale e storico, diversa da quella dell'essenza di Dio. Ora, se il mondo creato è tutto, per definizione, opera della Volontà di Dio, come è possibile che si trovino in esso cose che più e cose che meno si adeguano alla legge della volontà divina? E' possibile in quanto ciò che è risultato creato non è esattamente ciò che Dio ha voluto. Per cui, a parte il Bene (con la *bi* maiuscola) che è Dio stesso, che l'uomo non può conoscere e che nella creazione non si vede, bene nel campo dell'esistenza è la creazione ben riuscita, è l'adeguamento, male è il mancato adeguamento parziale o totale al desiderio creato di Dio. Allora bene è il desiderio stesso di Dio, causa della creazione, espresso nell'atto arbitrario del creatore, è, qualunque essa sia, la volontà di Dio; male assoluto è la non esistenza, il *no* detto a questo desiderio divino, a questa proposta di esistere secondo un determinato tipo di esistenza; misto di bene e di male è la maggior parte delle creature che non sanno adeguarsi che imperfettamente a questo desiderio. E poichè a una coscienza musulmana piace vedere e toccare i concetti, ecco l'affermazione « eretica » secondo sui Maometto e i suoi tredici successori, Fatima e gli *Imām*, sono la causa della creazione, in quanto sono null'altro che il desiderio di Dio, il Primo Creato, l'*amr*, eseguito, realizzato punto per punto. E ciò anche se, da un punto di vista naturalistico, essi non sono che individui qualunque, sparsi qua e là in momenti qualunque dell'esistenza<sup>39</sup>. Tutto ciò che è al di fuori dei quattordici *Ma'sūm*,

<sup>39</sup> Mi sembra che il principale equivoco risultante dalla presentazione dello shaiikhismo fatta dai citati scrittori occidentali (si veda spec. quel che dice il Huart, nella Voce cit. a proposito del concetto *shaiikhī* dell'*Imām*) sia questo: che l'*umanità* dell'*Imām* debba essere considerata un'apparenza —

i quattordici « puri », non è più effetto identificantesi con la causa creatrice, quindi causa esso stesso, ma solamente effetto. D'altra parte la causa ('illah) di tutto ciò che non è quattordici *Ma'ṣūm* non può essere ravvisata nel desiderio di Dio, il quale, non realizzato in tutto e per tutto, non è più quello, nè può venir ravvisata comunque in Dio, perchè Dio non è materia ('illah māddiyah) nè forma ('illah ṣūriyyah) nè atto ('illah fi 'liyyah) nè fine ('illah ghā'iyyah). In base a questo ragionamento aristotelico, dunque, ogni individuo della creazione è quello che esso stesso vuol essere, e non c'è costrizione (*giabr*), nè dal punto di vista del *kāna* (nessuno costringerà la farfalla ad assumere le forme dell'usignolo), nè dal punto di vista dello *shar'* (nessuno costringerà il cristiano ad essere musulmano, o la creatura comune ad essere *Imām*): una è la pioggia del cielo, molte le piante della terra che nascono profittando di questa pioggia. E' questa una interpretazione del *rūz-i-alast*, il mito di Dio che chiama le creature e propone loro di essere sue schiave, cioè di venire in esistenza *come Egli vuole*; talune accettano e divengono *Imām*, talune rifiutano, e non vengono in esistenza, talune *quasi accettano* (l'umanità comune). Ciò ha fruttato all'aqaismo l'accusa di *tafwīd*, di delega della creazione ad una creatura, l'*Imām*. L'aqaismo risponde che creare la causa non è delegare: la creatura che per sua volontà e capacità realizza in pieno la causa, la condizione posta da Dio, si identifica a posteriori con quella, non già che essa sia a priori *ma'ṣūm*, priva della possibilità di peccare, e che Dio forgi lo *shar'* in un secondo momento, a immagine e simiglianza di quella, o da quella, a sua propria immagine e somiglianza, lo lasci forgiare. Del resto, la Volontà stessa di Dio è creatura, prodotto di arbitrio, e non attributo di Dio. Quindi, comunque si volesse configurare il rapporto tra questa volontà e l'*Imām*, l'*Imām*

qualcosa di simile alla idea del cristianesimo gnostico a proposito di Cristo — e la sua divinità sia invece il vero ed unico fatto *reale*. Senonchè la distinzione dell'autore della *Falsafiyya* per punti di vista (fisico-naturalista = umanità, morale-legale = adeguamento a Dio) chiarisce in modo definitivo questo problema della natura divina o umana dell'*Imām*: non divinità, ma irreprensibilità di un comportamento umano. La prossimità dell'*Imām* a Dio è data dall'esser l'*Imām* qualcuno di cui Dio si compiace.

non sarebbe mai un attributo di Dio, o un agente di Dio, o una facoltà di Dio, un frammento insomma della « funzione » divina: più che la prima creatura, il primo prodotto di arbitrio, come la volontà stessa, l'*Imam* non può essere. Vero è che, data questa identità a posteriori, non c'è desiderio divino che l'uomo non veda passare attraverso l'*Imām*, ma basta considerare che ciò accade solo perchè l'*Imām* ha votato la sua esistenza all'attuazione del desiderio divino, accade appunto a posteriori<sup>40</sup>. In ogni caso, sia la prima creatura, che realizza la causa, sia chi alla causa oppone resistenza, sia la causa stessa termine di riferimento, tutti e tre sono cosa relativa ri fronte all'Essenza di Dio. Relativi, sebbene uniche entità etiche teorizzabili, sono il bene ed il male misurati dallo *shar'*.

Ovvie sono le conseguenze nel campo della conoscenza. L'Essenza è inconoscibile; non esiste, nel processo di discesa *shaiikhī* dall'ordine divino (*amr*) alla quintessenza delle cose (*'aql*), all'anima (*rūh*), alla forma (*nafs*), al tempo, una vera metafisica, ma piuttosto una fisica espressa in termini metafisici, in quanto questi gradi sono i gradi dell'esistere e della relatività, e tutto ciò che in essi accade è fatto arbitrario di creazione, e non fatto reale di Essenza<sup>41</sup>. D'altra parte, l'esistere è solo constatabile, ha cioè

<sup>40</sup> Gli *Shaiikhī* tengono tanto a sottolineare il carattere puramente figurativo di certe espressioni (gli Arcangeli che rappresentano funzioni diverse di Dio, Abramo che aiuta Dio nella creazione, e simili) da non esser restii nemmeno ad adoperare, nella conversazione con un cristiano, la compromettente espressione *Isā ibn Allāh*, Gesù figlio di Dio. Così l'*Imām* è « braccio di Dio » perchè lo merita, tale e quale come un sovrano, per ricompensare i servigi di un generale, può chiamarlo p. es. *Rukn ad-daulah*, pilastro dello Stato.

<sup>41</sup> Cade allora anche l'altra accusa secondo cui gli *Shaiikhī* negherebbero la Resurrezione materiale dei corpi dopo la morte (*ma' ād*), in quanto, se per la scuola il corpo composto dai quattro elementi, quello che per la dottrina ufficiale dovrebbe risorgere, è corruttibile e si dissolve, il corpo *lafīf*, di *materia fine*, che sta a metà strada fra l'idea della cosa e la realtà temporale di quella, ed è incorruttibile, è pur sempre corpo, e pur sempre creato (*makhhlūq*). Si tratta cioè sempre (per i particolari della dottrina *Shaiikhī* in proposito si veda Corbin *op. cit.* p. 176 e segg.) di una entità individuale e materiale, nuova rispetto a Dio, cui si assicura la vita eterna; e questa, non altra, è l'essenza del *ma' ād*. Notevole che il Browne (vol. cit. della sua *A Literary History...* p. 403) rimproverasse al de Gobineau di non essersi accorto della negazione

la sua spiegazione solo in se stesso, perchè è quello che è, solo in quanto così voluto, e non per una ragione universale. E nemmeno sono ammissibili posizioni mistiche: il panteismo porterebbe l'Essenza nella storia; l'esaltazione dell'io individuale, cercando la verità in un approfondimento di qualcosa di intimo e di personale che per definizione è qualcosa di diverso dalla Volontà di Dio, approfondirebbe il distacco tra l'individuo e Dio<sup>42</sup>. Bisogna dunque superare le apparenze (*zāhir*) e volgersi alla

*shaikhī del ma' ād* corporale, cioè proprio di aver visto giusto in mezzo alle sottigliezze libresche della dottrina *shaikhī*; testimonianza non d'altro che dell'imprecisione e dei luoghi comuni delle fonti ufficiali su cui spesso si basava il Browne. In una di queste fonti, p. es. si trova l'affermazione che la dottrina *shaikhī del ma' ād* sarebbe quella stessa di Mullā Ṣadrā Shīrāzī (Tanukabunī, *op. cit.* p. 45: *dar ma' ād madhhab-i-Shaikh Aḥsā' 'ibā madhhab-i-Mullā Ṣadrā yaki ast*): inveterata abitudine orientale di veder in tutti gli atteggiamenti non ufficiali un tipo unico di eterodossia, che contribuisce a rendere legittimi i dubbi su di una forse troppo spesso sottolineata continuità eterodossa del pensiero persiano, da Mullā Ṣadrā (e attraverso quello dalla filosofia dell'illuminazione, *ishrāq*) allo Shaikh Aḥmad (in cui li Browne vede, *op. cit.* p. 408, 411, 430, al tempo stesso un seguace e un oppositore di Mullā Ṣadrā) e al babismo-baha'ismo.

<sup>42</sup> Ecco come un'analisi del fenomeno *Shaikhī* può rappresentare un chiarimento di quanto osservato prima, p. 218, n. 11; ecco cioè in qual direzione (ricerca di una regola oggettiva e universale di vita, contrapposta all'individualismo e all'anarchismo nel momento stesso in cui si oppone ad ogni forma di cristallizzazione settaria) può muovere un'ansia religiosa la quale si rivolga, non già al Santo (esaltazione dell'individuo) ma all'*Imām* (esaltazione della « vera legge di Dio »). Anche se l'*Imām* in Persia comincia con l'essere accettato (specie dalla fede popolare), non altro che come un tipo di Santo, la dottrina elabora subito la distinzione. Sull'ostilità dello *Shaikh Ahmad* per il sufismo si può veder Nicolas *op. cit.* I, p. 11, n. 2. Quanto a Karīm Khān, nella *Tadhkirah* (p. 14) la sua vocazione per le scienze religiose è descritta con versi di valore appartenente mistico: *nessuno mi seppe dare quello che cercavo e solo dal mio cuore scaturì la mia verità (tā zi-darūn-i-man bigiast asrār-i-man)*; senonchè bisogna sempre, qui come altrove, far molta attenzione al linguaggio poetico, che obbedisce più a certe sue inveterate convenzioni che ad una precisa funzionalità delle parole. Nella stessa *Tadhkirah* ci si indica subito dopo come la ricerca di *se stesso* si trasformi nel protagonista nella ricerca del *maestro perfetto (ustād-i-kāmil)*, cioè di colui che sa qualcosa di certo, e, sapendola, può insegnarla. Mistica è solo l'esigenza di una religiosità piena e assoluta, cioè il punto di partenza (ed è per questo che gli ambienti mistici della Persia sembrano aver avuto inizialmente simpatie per Karīm Khān, e che Karīm Khān stesso, dice l'attuale *āqā*, era *tendenzialmente un mistico* e tale sarebbe divenuto del tutto *se non avesse incontrato il suo grande maestro*) ma assolutamente non mistico è il punto di arrivo.

causa, cioè all'*Imām*; ma non c'è gnosi, non c'è evasione, non c'è secondo la terminologia musulmana, *ghuluww*, e identificazione dell'*Imām* con alcunchè di divino, con conseguente autosufficienza etica dell'istruzione impartita dall'*Imām*, perchè l'*Imām* è solo un esempio, esempio di un *dover essere* che è solo un'obbedienza<sup>43</sup>. Il problema gnoseologico, dunque, in tutte le sue forme, scienza, scienza esoterica, intuizione, — resta distrutto di fronte a un problema di azione: non rimane infatti che seguire la Legge di Dio, semplicemente indicata dall'*Imām*, che è egli stesso cosa creata. L'*Imām*, cioè, è uno fra noi, non angelo che venga dal cielo in terra. L'intermediario, pur necessario, fra Dio e creature, è esso stesso creatura, proprio perchè altrimenti non potrebbe spiegare nulla alle creature. In questo c'è in fondo quello stesso orgoglio umano della *creatura scelta in mezzo al nostro popolo* che è il Profeta, prettamente arabo, dei Sunniti, e che rimane anche nell'estrema esaltazione sciita

<sup>43</sup> Secondo il Corbin, *op. cit.* p. 160, lo shaikhismo rivaluta interamente la gnosi, una gnosi da identificarsi, evidentemente, con la scienza di quella realtà visionaria che è il mondo del *barzakh*, non intelligibile e non sensibile, a cui appartiene l'*Imām*, e che si vede solo nel sogno, contrapposto alla banalità ed apparenza della realtà quotidiana. Ora, poichè anche nella *Tadhkirah* (p. 13-14) si parla in tono di disprezzo del '*ilm* e degli '*ulamā* del *zāhir*, e l'esortazione a superare il *zāhir* si trova quasi dappertutto nelle opere *shaikhī*, vorrei chiarire il significato preciso che questo termine *zāhir* ha per la scuola. Riferito alla legge di Dio (*hukm shar'ī*), sinonimo di *thānawī* (secondario) e contrapposto ad *awwalī* (primario) esso vuol dire solo coattività, obbedienza esteriore — perchè senza comprensione — della legge divina, da parte dell'individuo comune, il quale obbedisce allo *shar'* perchè lo *shar'* costituisce un obbligo, non perchè costituisca una necessità intima. Chi dunque si comporta bene perchè così è prescritto nel Codice segue il *zāhir*, chi invece si comporta bene perchè desidera il bene indicato dal Codice, segue il *hukm awwalī*, l'essenza della legge. L'uno e l'altro, in ogni caso, prescrivono la stessa cosa, non già che esista una legge essenziale, propria dell'iniziato, e una legge apparente e caduca, quanto a contenuto. Quindi la scienza della legge di Dio, che è l'unica scienza, è (Abū 'l Qāsim Ibrāhīmī *Iḡtīhād wa Taqlīd*, Kirmān 1363/1944, pp. 115-119) una scienza '*ādī*, normale, di semplice percezione di cose oggettive. E l'*Imām* non indica le finalità della creazione in quanto portatore di una scienza esoterica, da ricercarsi al di là dell'apparenza delle cose, e che quindi non è da tutti, ma semplicemente in quanto realizza spontaneamente la creazione. E che l'*Imām* non si possa vedere oggi se non nel sogno non è già un privilegio di chi sappia sognare, ma solo una sventura per l'umanità intera, la cui impotenza ha esiliato l'individuo perfetto dalla vita quotidiana, creando una frattura tra l'essere e il

dell'intermediarietà, in un concetto di creatura privilegiata *scelta a caso*. Sebbene raggiunto dalla creatura stessa per sua virtù, il privilegio resta infatti un privilegio meramente casuale, che per una mentalità religiosa è come dire meramente creato, *nato così*, e non razionalmente necessario. E' lo stesso privilegio autosufficiente, e precedente ogni discussione, della materia specchio (quello specchio che riflette il sole ma non è il sole, cui la scuola continuamente ricorre a mo' d'esempio) sulla materia opaca. Si tratta quindi di un aspetto del solito tipo musulmano della religiosità monoteistica, quello basato sul concetto di un Dio che crea e distrugge ogni giorno a suo piacimento ed arbitrio, contrapposto al Dio razionale dei Greci, il quale non compie l'illogicità di creare senza spiegare perchè, quindi non crea, perchè la creazione, implicando pluralità e ordine, quindi gerarchia, tra le cose create (e poco importa che siano le cose stesse a voler nascere lucide come lo specchio od opache come

dover essere. Perciò, funzione del saggio non è quella di comunicare per vie occulte con l'Imām nascosto e trasmettere il suo messaggio alla plebe dei fedeli, ma solo cercar di riportare alla luce del giorno, e a contatto con tutti i fedeli, l'Imām stesso, attraverso la diffusione della sua Sunna, cioè di affrettare la presa di coscienza della legge da parte dell'umanità, senza che la legge debba perciò mutare. Ma c'è qualche cosa che mi sembra tipico, in certa esigenza sciita moderata — tutt'altro che gnostica — di tenere l'Imām dietro il velo della *ghaibah*. Mi riferisco ad una delle « prove » che Maḡlisī (il teologo principe dei duodecimani e, fra parentesi, proprio colui cui gli Shaikhī sostengono talora di ricollegarsi circa la dottrina del *ma' ād*) riporta a suffragio del dogma dell'Imām nascosto. Maḡlisī dice nè più nè meno così (*Hayāt al-qulūb*, III, Teheran 1374/1954, p. 6): « E' bene che l'Imām resti nascosto, perchè gli amici dell'Imām, coloro che lo amano mentre Egli è nella *ghaibah*, potrebbero non riconoscerlo e opporsi a Lui se lo vedessero ». Un'affermazione come questa, che a rigori dovrebbe far nascere il dubbio sull'opportunità di ogni possibile forma « aperta » di Rivelazione, ivi compresa la predicazione di Maometto, è secondo me tipica di un certo modo di pensare. Se il miracolo dell'intervento divino attraverso un individuo umano è accettato solo in quanto appartenente al passato; in quanto dato di fatto tradizionale, mentre un miracolo sostanzialmente identico, ma appartenente al momento « attuale », rischierebbe di essere considerato un'impostura proprio dagli elementi più pii della comunità, ciò vuol dire che l'individuo non occupa affatto una parte centrale nella fede duodecimana. Al contrario, il dogma della *ghaibah* conferisce al fatto morale, (concepito come idea), una indipendenza dal fatto religioso (cioè dalla moralità come norma, come comando); e ognuno vede quanto lo sciismo sia qui lontano dall'esoterismo.

la creta), è per definizione un arbitrio, un dato che si può soltanto accettare.

E tutto ciò, nonostante che il movimento rappresenti l'ultimo stadio di quel razionalismo che nell'Islām si chiama mu'tazilismo. Parimenti, direi, *pan-islamico*, l'assorbimento della religione nella azione, in un sistema non sistematico di atti prescritti. Il sunnismo, in altre parole, vedeva un Dio cangiante e inafferrabile per sua propria natura di assoluto-persona, e non assoluto-idea, onde un privilegio dell'obbedienza sulla comprensione; il mu'tazilismo, e con esso, l'imamismo ufficiale vedeva in Dio la ragion d'essere di un sistema e si sforzava di dare una funzionalità logica all'obbedienza; lo shaikhismo razionalizza a tal punto Dio, da liberarlo della sua stessa Volontà. Essa resta come sua creatura, — come sua *prima creatura* — e resta arbitraria e cangiante, onnipresente e creatrice di un mondo popolato, sia pure volontariamente, di buoni e di peccatori, di cose pure ed impure *in partenza*; e in questo essa agisce come il Dio sunnita.

Il problema morale è dunque il primo, e in ultima analisi l'unico; di qui viene l'idea del *quarto rukn*, (o quarto principio fondamentale della fede — quarto dopo l'Unità di Dio, la Profezia e l'Imamato — cioè l'*amicizia dell'Imām*, l'imitazione della causa della creazione, in vista di una futura unità del genere umano, quando la realizzazione della Volontà di Dio sarà per tutti spontanea. In ogni caso, anche allora la Volontà di Dio, pur realizzata da tutti, resterà sempre cosa creata, quindi relativa; non già che il credente perfetto di quei futuri giorni, come l'*Imām* fin d'ora, partecipino in alcun modo dell'Essenza di Dio.

Ora, di notevole interesse è veramente sapere come possa in pratica vivere, specialmente oggi, una comunità che si basi su principi del genere, i quali finiscono ovviamente per implicare un'applicazione rigidissima del sistema etico-giuridico esistente (lo *shar'* dell'Islām) e con il non ammettere forma alcuna di istituzionalità, prima fra tutte quelle tradizionale degli Imiti che è basata sull'*iğtihād*, il potere cioè del dotto (*muğtahid*), che in virtù della sua dottrina esprime un parere vincolante il quale, nonostante la sua riconosciuta fallibilità, viene fatto valere

quanto quello dell'*Imām* nascosto, quando la volontà stessa di Dio<sup>44</sup>. Il capo religioso *shaikhī* non potrebbe essere *muḡtahid* per la stessa ragione per cui non potrebbe essere il *pīr* dei mistici, in quanto sia nell'uno che nell'altro caso si avrebbe l'elevazione di un che di individuale (e poco importa che questo che di individuale, incerto e soggettivo per definizione, sia un parere giuridico o un'iniziazione), a regola oggettiva di condotta. Se una è la volontà di Dio, e uno il comportamento del *ma'ṣūm*, non è possibile che esistano più regole: lo *shar'* necessita di un interprete unico: *waḥdat-i-nāṭiq*. E tale è l'accentuazione del carattere di unicità (*waḥdah*), che, ad eliminare ogni possibile parvenza di soggettività, anche l'altro concetto di interprete (*nāṭiq*) è piuttosto sentito come *attività interpretativa* che come persona: un tramite fra l'*ummah* (comunità) e la volontà divina-*Imām*, che fosse sentito come persona, acquisterebbe inevitabilmente carattere esoterico, mentre, parlando di attività interpretativa, ciò che si sottolinea è il sistema giuridico oggettivo. Perciò il *Bāb*, la *porta*, tra la Volontà di Dio, (cioè come dire l'*Imām*), e i fedeli, potrebbe anche essere, ma solo a posteriori, una persona, la persona cioè che si comportasse irreprensibilmente; ma tale qualità non è dichiarabile, non è proclamabile alle folle, è solo un fatto intimo di fede perfetta che si verifica necessariamente nella *Shī'ah*, ma non è necessario che *si veda*, perchè è solo conseguenza di un'attività aperta a tutti. Quindi l'*āqā* indica la legge, senza pretendere d'incarnarla; l'*āqā* è solo un raccoglitore di testi e di memorie riferentisi all'*Imām* (*rāwī*) e continuamente insiste su questo punto, non essere egli l'amico dell'*Imām*, bensì *colui che guida alla ricerca degli amici dell'Imām*, e il cui maggior vanto è di non aver mai detto, nelle sue trecento

<sup>44</sup> L'ostilità all'*iḡtihād* è una caratteristica della corrente sciita imamita degli *Akhbārī*, cui lo shaikhismo in ciò direttamente si collega. Per cui la *communis opinio* persiana, che vede identità fra le due correnti, sebbene non del tutto esatta, è tuttavia sempre più valida di quella espressa da C. Huart nella citata Voce *Shaikhī* (e confermata dallo Strothmann nella stessa *Enc. de l'Islam*), secondo cui lo shaikhismo combatterebbe per il criticismo, per l'*iḡmā'*, per l'*iḡtihād*, e costituirebbe quindi una vera antitesi del pensiero *akhbārī*.

voluminosissime opere, *nulla di suo*. E la caratteristica senz'altro più interessante della *silsilah*, o catena, *shaikhī*, come viene chiamata ufficialmente per non adoperare la parola setta, *ṭarīqah*, *fīrqaḥ* (sebbene questi termini ricorrono spesso tra gli adepti), è il fatto che essa, così priva di elementi istituzionali, viva non solo, ma sia, nella Persia attuale, una di quelle la cui individualità si fa maggiormente sentire. Il numero totale degli adepti viene fatto ammontare dagli interessati, che protestano (ed è vero), di non essersi mai occupati di statistiche, a circa 50.000 persone; ma, sebbene questa cifra tenga conto anche degli aderenti iracheni, soprattutto di Baṣrah, ove esiste una comunità molto fiorente che non conosco direttamente<sup>45</sup> essa è senza dubbio esagerata. Tutti i conti fatti, mi sembra che non si dovrebbe superare di molto il numero di 15.000 persone, e in nessun caso raggiungere quello di 20.000<sup>46</sup>. In Persia, vi sono forti nuclei *shaikhī*, oltre che a Kirmān, a Teheran<sup>47</sup>, a Tabrīz<sup>48</sup>, e a Khurramshahr - Ābādān<sup>49</sup>. Ma, a parte questi, e a parte quegli altri gruppetti isolati che si sono venuti formando per forza di cose nella maggior parte delle grandi città persiane,

<sup>45</sup> Nonostante che l'Iraq sia stato il centro della predicazione del Sayyid Kāzīm, non a questo, ma a Karīm Khān, si fa risalire l'origine di tale comunità: uno shaikh Ḥusain Mazīdī (morto nel 1300/1883) si sarebbe convertito per primo, con mille seguaci, all'aqaismo, e il di lui figlio Shaikh Tāhīr sarebbe stato poi rappresentante di Muḥammad Khān per l'Iraq, seguito da un Sayyid Muḥammad Suwaiḡ e, attualmente, dal Sayyid 'Abd Allāh Mūsawī.

<sup>46</sup> Del tutto al di fuori di ogni plausibilità la cifra di 250.000 persone riportata dal Pareja, *op. cit.*, p. 587 (notizia derivata, credo, dall'*Annuaire du Monde Musulman* di L. Massignon, 4 ed. 1954, Paris 1955, p. 164).

<sup>47</sup> La maggior parte dei numerosissimi membri — circa duemila persone — della famiglia di Ibrāhīm Zahr ad-daulah, vivono appunto nella capitale: rappresentante dell'*āqā* è attualmente lo Shaikh Ishāq, un altro Ibrāhīmī.

<sup>48</sup> A Tabrīz gli *Shaikhī* karimiani coesistono con il gruppo dei seguaci dei Thiqaṭ al-Islām, e i rapporti sono molto freddi; ma nell'Ādharbāgīyān in genere prevalgono; uno shaikh Ḥusain Giavān, uno shaikh 'Abd as-salām, un mullā Ismā'īl Zunūzī e, attualmente, lo shaikh Muḥammad Ismā'īl Ibrāhīmī, altro cugino dell'*āqā*, sono stati successivamente i rappresentanti dell'*āqā* nella regione.

<sup>49</sup> Lo shaikhismo è piuttosto diffuso tra commercianti, operai, tecnici delle raffinerie di petrolio. Si tratta però più che altro di un fenomeno di immigrazione dal Fārs.

l'interesse maggiore è presentato dalle comunità originarie, che si trovano in qualche piccola città e in qualche villaggio: Langar<sup>50</sup>, Rāvar<sup>51</sup> e Kuhbunān<sup>52</sup> nella regione di Kirmān, Zunūz<sup>53</sup>, Bināb<sup>54</sup> e Marāgha<sup>55</sup> in Ādharbāgiān, Marvdasht<sup>56</sup> Kāzirūn<sup>57</sup> e Dawān<sup>58</sup> nel Fārs, Bihbihān<sup>59</sup> ai margini dell'altipiano iranico, sulla vecchia strada che conduce da Shīrāz al Khuzistān. Più delle altre significative le due comunità gemelle di Marāgha e Bunāb, che si trovano sulla riva orientale del lago di Urmia, e dove è *shaikhī* la parte più attiva della popolazione, mercanti e quella classe che altrove si chiamerebbe di media borghesia; Zunūz, sulla riva settentrionale dello stesso lago, che ha dato le principali personalità *shaikhī* dell'Ādharbāgiān; e soprattutto il villaggio agricolo di Davān, presso Kāzirūn, più famoso fuori della Persia per aver dato i natali al filosofo Gialāl ad-dīn Davānī, morto nel 908/1502<sup>60</sup>, e forse anche per il suo caratteristico dialetto, che non per il fatto unico che lo shaikhismo sia professato dalla totalità assoluta della popolazione. Quasi tutte queste comunità devono la loro origine a qualche condiscipolo di Muḥammad Karīm, rimasto a lui fedele dopo la morte del *Sayyid Rashtī*<sup>61</sup> (per alcune, però, come per es. proprio

<sup>50</sup> Villaggio di 1.400 abit. a tre Km. a Ovest di Māhān.

<sup>51</sup> Villaggio di 2.500 abit. a 200 Km. a Nord di Kirmān.

<sup>52</sup> Raggruppamento di villaggi (11.500 abit.) nella zona di Rāvar.

<sup>53</sup> Villaggio di 359 abit. a 18 Km. a Nord di Marand, capoluogo della provincia omonima.

<sup>54</sup> Paese di 14.990 abit. a 16 Km. a Sud-Ovest di Marāgha.

<sup>55</sup> La famosa vecchia capitale d'epoca mongola, distante 760 Km. da Teheran, conta oggi 35.300 abit.

<sup>56</sup> Raggruppamento di villaggi (fra cui Persepoli) di 22.000 abit. a 50 Km. a Nord di Shīrāz.

<sup>57</sup> Capoluogo della provincia omonima a 123 Km. da Shīrāz: 25.328 abit.

<sup>58</sup> Villaggio di 2.747 abit. a 8 Km. a Nord di Kāzirūn.

<sup>59</sup> Capoluogo della provincia omonima a 349 Km. a Sud-Est di Aḥwāz; 24.000 abit.

<sup>60</sup> Su di lui Browne *A Literary History...* III, Cambridge 1951, pp. 442-444

<sup>61</sup> Per es. un Mirzā Muḥammad Saif al-'ulamā a Bināb, o un Sayyid Ḥusain ibn Hāshim a Bihbihān. La diffusione dello shaikhismo nelle due località è stata direttamente proporzionale al prestigio delle famiglie da questi personaggi rappresentate.

per Davān, si parla di una conversione più tarda<sup>62</sup>), ed hanno dato per qualche tempo il contributo forse maggiore alla diffusione del pensiero *shaiikhī*. Ancor oggi, nonostante il fenomeno dell'urbanesimo, che distrugge a poco a poco da ogni punto di vista il significato dei piccoli centri, le personalità *shaiikhī* di maggior rilievo provengono da quelli. In taluni di essi, riconosciuti di importanza maggiore, esiste un rappresentante dell'*āqā*, chiamato semplicemente *numāyanda*, delegato, le cui uniche funzioni sono quelle di radunare periodicamente attorno a sè i fedeli, per leggere con loro i testi principali della *silsilah*, e delucidare qualche singolo punto. Qualunque questione viene a lui sottoposta, è da lui risolta talora direttamente, talora in seguito a consultazione con l'*āqā*: e si tratta beninteso più che altro di materia di fede, perchè il sistema giuridico *shaiikhī*, che pur esiste, non ha oggi maggior valore di quello canonico dell'immismo ufficiale<sup>63</sup>. Altrove, è un membro qualunque della comunità che esercita queste funzioni. Solo in qualche località<sup>64</sup> esistono moschee riservate agli aderenti alla setta, ove questi si raccolgono. In ogni caso, le comunità sono in stretto contatto fra loro: i *numāyanda* viaggiano spesso dall'una all'altra, e ogni tanto si verifica qualcosa di simile a un convegno generale degli adepti; i quali poi, cosa eccezionale nella Persia attuale, si intendono tutti abbastanza bene della propria religione. Quello che bisogna dunque sottolineare è l'elemento puramente spirituale, e teologico, che tiene insieme la *silsilah*, la quale non ha aspetti culturali suoi propri: il mondo *shaiikhī* è un mondo tutto

<sup>62</sup> Questa si sarebbe verificata all'epoca di Muḥammad Khān, per mezzo soprattutto di uno *shaiikh*'Alī (senz'altro quello cui è dedicata — p. 126 della *Tadhkirah* — un'opera di Muḥammad Khān), il quale ha perfino dato il proprio nome a un mausoleo originariamente dedicato, in Davān, al sunnominato Gialāl ad-dīn.

<sup>63</sup> Fondamentale, anche per la teoria, un *Faql al-khiṭāb* di Karīm Khān, Teheran 1302/1885 e, solo per il *fiqh*, un Giaāmi'al-aḥkām dello stesso, Kirmān 1367/1948, più volte tradotto in persiano. La lotta contro l'*iḡtithād*, fulcro del sistema, è stata ripresa di recente dall'attuale *āqā* con il già citato *Iḡtithād va taqlīd*, che i *muḡtahiḍ* sciito-ortodossi pare usassero scagliare dall'alto dei pulpiti durante le loro prediche.

<sup>64</sup> Per es. ad Ābādān, ove si ha una moschea ben nota come la *Husainiyyah* degli *Shaiikhī*, o dei *Davānīhā* (gli *Shaiikhī* per antonomasia).

interno, sul quale non hanno rilevanza alcuna gli avvenimenti di quello esterno, senza che peraltro ciò voglia dire non partecipazione, chè lo shaikhismo rappresenta al contrario, quasi ovunque, la parte meno assenteista della popolazione persiana.

Per cui io fisserei le mie impressioni in proposito nei tre punti seguenti:

1) l'aqaismo sembrerebbe costituire, da un punto di vista tipologico, più che una setta nuova, il momento di maggiore limpidezza e di maggiore autocoscienza di una delle due correnti fondamentali in cui si articola lo sciismo, e cioè quella dello sciismo moderato, che sente nell'Imām la *regola universale*, contrapposta allo sciismo estremo, che sente nell'imamismo la manifestazione divina o l'illuminazione, quindi l'esoterismo e la gnosi. Si tratterebbe perciò dello stesso genere di sciismo cui appartiene l'imamismo duodecimano ufficiale di Persia, di cui lo shaikhismo non sarebbe che una chiarificazione, uscente dal seno di quello e distinguendosi solo per il tendere di quello all'istituzionalità e al compromesso diventando ufficiale;

2) l'aqaismo sembrerebbe rappresentare, più che altro, una semplice scuola teologica, *costretta* a trasformarsi in religione autonoma, nonostante l'assenza in essa di un'individualità culturale, dal processo (tardo) di ripiegamento su se stessa, di invecchiamento, della maggior parte della dottrina ufficiale. Si tratterebbe cioè più di un residuo degli aspetti più vitali di un antico imamismo duodecimano, individuato dal fatto di essere stato lasciato solo, che non del prodotto isolato di una frattura verificatasi ad un certo momento. Lo shaikhismo continua infatti a sostenere di non essere una religione autonoma, ma al tempo stesso continua ad opporsi con violenza alle richieste dei *mullā* sciito-ortodossi che dicono: « Se non siete diversi da noi, perchè vi ostinate a tenervi separati da noi? ». L'esempio non è naturalmente unico, ma credo sia piuttosto raro nel caso di movimenti di così minime dimensioni. Rara cioè è la *coscienza* di una individualità limitata al fatto teologico, e non sorretta nè da istituzioni nè da culti. Di solito accade il contrario. Per restare in Persia, basterebbe l'esempio, non solo delle comunità ismāī-

lite, ma anche della grande minoranza sunnita dei Kurdistan: qui si protesta la propria assoluta e radicale opposizione alla eresia duodecimana, per poi rivelare una soggezione sempre più notevole all'influenza quotidiana del pensiero della maggioranza; al punto che vi sono Kurdi sunniti che ritengono essenziale la fede nei dodici *Imām*<sup>65</sup>. E questo, sia detto fra parentesi, potrebbe dar da pensare circa la facilità del processo di sciitizzazione della Persia compiuto dai Şafavidi, quando, a favore di questo processo, c'era in più un fatto, grosso-modo, di unità nazionale e di lotta contro la potenza ottomana identificata con il sunnismo<sup>66</sup>;

3) quanto precede dimostra secondo me la vitalità — e la rispondenza ad esigenze autentiche della Persia attuale — del pensiero *shaikhī* proprio in quanto pensiero esclusivamente religioso-teologico, in quanto pensiero tradizionale, in quanto tentativo di rinnovamento proveniente tutto e solo dall'interno di una concezione del mondo tradizionale. Visitare le comunità *shaikhī*, discutere ora dell'*Imām* e ora dei fatti del giorno, l'uno dalla parte della realtà immutabile ed eterna, gli altri da quella delle convenzioni e della provvisorietà, ma non per questo della non esistenza (e i rapporti con il mondo contingente della politica e dell'economia possono anche diventare più facili e più liberi quanto più si riconosca la non realtà di quel mondo e quanto

<sup>65</sup> Su questo e consimili fenomeni mi auguro di tornare presto in un'indagine più ampia dedicata alla situazione attuale di tutte le varie minoranze religiose musulmane di Persia.

<sup>66</sup> Sembra però a me che, da un punto di vista puramente tipologico, proprio la storia del movimento *Shaikhī* possa dar da pensare circa la portata esatta della conversione della Persia all'imamismo verificatasi sotto i Şafavidi. Ciò nel senso che nell'un caso e nell'altro la fortuna del movimento, cioè a dire la persianizzazione, l'assorbimento di quello da parte della società persiana, è direttamente proporzionale alla perdita di un vero e proprio impulso rivoluzionario da parte dei propagatori di quel movimento. In altre parole, qualunque sia stato il senso preciso, originario, della predicazione di uno *Shaikh Aḥsāʾī*, i risultati ultimi di tale predicazione, quando possiamo dirli veramente persiani, finiscono con l'essere tipicamente moderati, come tipicamente moderati sono, nella « Summa » teologica persiana di un *Maḡlisī*, i risultati ultimi di una rivoluzione religiosa iniziata da un eretico estremista quale il turco *Ismāʾīl Şafavide*.

meno si disciplinino dogmaticamente quei rapporti) significa riportare l'impressione di una Persia all'antica, ignara non del progresso ma del fatto di dover progredire per forza e di dover per forza inserire determinati schemi religiosi aprioristici in una realtà in movimento. Si tratta, è vero, di una Persia un po' feudale, e riposante ancora su forze feudali, ma già forse è più moderno, rispetto ad altri movimenti pseudo-moderni, il non tentare affatto di trasformare la fede in un'organizzazione (come l'imamismo ufficiale) oppure di rivedere la fede, vanamente chiedendo ad essa di rimanere soltanto fede, in base a necessità nuove babismo-bahā'ismo). E' una Persia dunque, se non perfetta, per lo meno autentica e senza equivoci. Con il suo stesso esistere non si sa come, sulla base di un fattore religioso-teologico puro, che non è nè fatto puramente culturale da un lato, nè fatto puramente organizzativo dall'altro, non so se essa sottoponga alla nostra considerazione storica un vero e proprio esempio di religione autonoma. In ogni caso — cosa piuttosto notevole nell'Islām — essa sottopone alla nostra considerazione storica un sistema religioso in cui, nella contrapposizione fra l'Assoluto dell'Essenza divina ed il contingente di tutto ciò che non è quella, sembra già balenare una distinzione — non lontana a quella familiare alla nostra sensibilità — fra sacro e profano.

GIANROBERTO SCARCIA



## RASSEGNE ED APPUNTI

### Intorno al tarantolismo pugliese

Ogni anno, dal 29 al 30 giugno, convengono, nella cappella di S. Paolo in Galatina i tarantolati della regione, dando luogo ad episodi di notevole interesse sia per lo storico della religione che per lo psicologo del misticismo religioso. La forma cristianizzata del tarantolismo di Galatina richiama quella pagana, che rientra nelle terapie magiche della possessione e che una volta in Puglia era molto diffusa. Sulla forma pagana il Rev. Domenico Sangenito verso la fine del secolo XVII ne scrisse ad Antonio Bulifon, libraio francese in Napoli, il cui nome occupa un posto non irrilevante nella formazione della nuova cultura napoletana (sul Bulifon è da vedere F. Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico*, Bari 1932, pp. 16 sgg.). Il Sangenito, la cui lettera al Bulifon può leggersi nelle *Lettere memorabili storiche politiche ed erudite* (Napoli, 1693), fu un attento testimone oculare di ciò che riferisce, il che dà un particolare valore al suo rapporto, che qui riportiamo nell'essenziale:

« Coloro che sono morsi dalla tarantola, poche ore di poi, con voce inarticolata si lamentano, e se li circostanti domandano loro che cosa l'affligge, molti risposta non danno; ma solamente con occhi torvi li riguardano; ed altri fanno cenno colla mano sul cuore. Per la qual cosa, gli abitanti di que' paesi come persone pratiche, subito vengono in cognizione del malore che li tormenta; onde senza perder tempo, tantosto chiamano sonatori con vari strumenti, poichè altri balla al suon di chitarra, altri di cetera, ed altri al suon di violino; sul principio del suono, pian piano cominciano a ballare; chiedono spade, e come che siano inetti di scherma, se ne dimostrano con tutto ciò nel maneggiarli maestri. Chiedono altresì anche specchi, e mentre vi si mirano, gettano sospiri acutissimi e innumerabilissimi. Vogliono bindelle, cateniglie, vesti preziose, e quando son loro portate, le ricevono con allegrezza inesplicabile, e con molta riveren-

za ringraziano chi loro le reca. Tutte le cose sopradette dispongono con bell'ordinanza allo steccato, dove ballano servendosi da tempo a tempo or dell'una or dell'altra, secondo gl'impulsi che glie ne dà il malore. Danno principio al ballo un'ora dopo l'apparir del sole, terminando un'ora prima di mezzogiorno, senza prender mai riposo, fuorchè se l'instrumento si scordasse: ed allora respirano con impazienza per insino a tanto che si ripone in accordo, notandosi con meraviglia come gente sì rozza ed inculta, come sono i cultori della terra, custodi d'armenti e simili altri uomini camparecci, siano così buoni conoscitori delle consonanze e dissonanze de gl'instrumenti musicali, e che tanto di quelle s'inquietano, quanto di quelle si appagano. Un'ora dopo mezzo di entrano di bel nuovo in danza, continuando sino al tramontar del sole, come fanno col medesimo ordine senza stancarsi, come io ne ho molti veduti, nè mai più di tre giorni aver patito travaglio, se al male loro si fosse dato più tardo rimedio col suono, sì che altri ne dica di otto, e di dieci giorni, che col ballo abbiano avuto necessità di seguitarlo. Nel mentre che danzano sono fuori dei sensi, e non distinguono parente, nè amico, li sono tutti uguali: ben'è vero che alle volte invitano qualche leggiadro e grazioso giovanetto al ballo. Gli arredi, dei quali si servono, sogliono per lo più essere di colore vago, come incarnato, rosso, ceruleo, e simili; e quando vedono il nero, s'adirano in modo che colla spada corrono discacciando chi n'è vestito. Ad uno solo, che io sappia tra molti, non dispiaceva il drappo nero: e questo tale non saltava con tanto vigore quanto gli altri, ma più agiatamente ».

Il Sangenito passa quindi a riferire due casi particolari di cui fu testimone:

« Giovan Giacomo Teforo (che io ho veduto più di sei volte ballare) un giorno si trovava in una foresta per suoi affari, e credo che si avvertì essere venuto il tempo di pagare il tributo alla sua mortificatrice tarantola. S'inviò egli verso l'abitato, ma fu poi trovato per la strada su la nuda terra disteso. Ciò saputo nella sua e mia patria, v'accorsero molti, ed io con gli altri, e trovammo il misero contadino oppresso da difficile respirazione, ed osservammo inoltre che la faccia e le mani erano incominciate a divenir nere; e perchè il suo male era noto a tutti, si portò

la chitarra, la cui armonia, subito che da lui fu intesa, cominciò a mover prima li piedi, poco di poi le gambe, si reggeva appresso sulle ginocchia, in a poco intervallo s'alzò passeggiando, e finalmente fra lo spazio d'un quarto d'ora ballava sì che si sollevava ben tre palmi da terra; sospirava, ma con empito così grande, che portava terrore a' circostanti, e prima d'un'ora se gli tolse il nero dalle mani e dal viso, racquistando il suo natio colore. Nel Castello della Motta di Motevorvino ebbi congiuntura di veder ballare cinque attarantati in un medesimo tempo e dentro un medesimo steccato: erano quattro bifolchi ed una bellissima forsetta. In questa unione osservai cose nuove, mentre ciascheduno aveva preso nome straniero, e proprio dell'antichi re; e tra essi medesimi si trovavano congiunti di parentela, e trattavansi sì che si osservava reciprocanza d'affetto, e reiterati complimenti che davano grande ammirazione a' spettatori. Fecero con felicità il solito corso della danza nello spazio di tre giorni, de' quali l'ultima sera prima di licenziarsi, dimandarono in grazia uno squadrone d'armati, e li fu dato di dieci archigugieri; quali ripartiti in due lati stavano pronti per far la salva; dimandarono poi un baccchiere d'acqua, ed un poco di sale polverizzato, e tosto gli fu portato e l'uno e l'altro. Il capo, o vogliamo dire l'ideale Re de' Regi (il cui nome era Pietro Boccamazza) segnò nel vaso dell'acqua col sale in modo di Croce; pigliarono della medesima acqua un poco per ciascheduno; fecero segno allo squadrone che sparasse, e con profondissimo inchino dissero: ci rivedremo l'anno venturo. Que' miseri doppio tanta fatica non si ricordavano cosa alcuna, ma solamente, fra quella moltitudine di gente da cui si vedevano circondati, chiedevano per pietà d'esser condotti nelle loro case ».

Da questo rapporto si desumono con sufficiente approssimazione i caratteri del tarantolismo pugliese nella seconda metà del secolo decimosettimo. La crisi appare caratterizzata da una condizione di profonda depressione melancolica, o di stupore, ovvero — a giudicare dal caso del Teforo — da una caduta al suolo di natura isteroide o epilettoide; la « cura » consisteva innanzitutto nell'impiego di determinati ritmi musicali aventi la funzione di sbloccare il blocco psichico, di suscitare un accesso di agitazione

maniaca, e di ricondurre tale agitazione nel solco istituzionale di una danza saltellante, iterata per tre giorni, dall'alba al tramonto, con una interruzione di un'ora al centro della giornata. Come mostra l'episodio di tarantolismo del Castello della Motta di Montecorvino questa danza poteva assumere un andamento figurato, rappresentare cioè una sorta di sogno mimato. La vicenda si svolgeva in uno steccato, dove i tarantolati erano condotti, e dove la loro pantomina era secondata e diretta al suono di chitarre, di cetre o di violini. Nel rapporto del Sangenito è accolta la credenza che la crisi di cui il tarantolismo rappresenta un sistema curativo istituzionalizzato e socializzato sia provocata dal morso della tarantola: ma questo aracnide non entra affatto nella vicenda, tranne che per la fantasia mitica, in quanto l'esser morso dalla tarantola è soltanto una immaginazione o anche una esperienza allucinatoria che dà orizzonte e figura ad una crisi di carattere nettamente psichico. In questo senso il « morso della tarantola » ha un significato psicologico analogo al « pungiglione del tafano » come immagine simbolica dell'accesso di mania, secondo che appare nella follia di Ió nel Prometeo di Eschilo:

ἐλελεῦ, ἐλελεῦ,  
 ὑπὸ μ' αὐτὸ σφάκελος καὶ φρενοπληγεῖς  
 μανίαι θάλλουσ', οἴστρου δ' ἄροδις  
 κρίει μ' ἄπυρος.

(vv. 877-880).

Del resto al tarantolismo pugliese — che sopravvive in forma cristianizzata nella festa di S. Paolo a Galatina — fanno riscontro numerosissimi paralleli storico-religiosi, soprattutto nel magismo di tipo sciamanistico. H. Jeanmaire nella sua monografia *Le traitement de la mania dans les mystères de Dioysos et des Corybantes* (in « Journal de Psychologie », 1949, pp. 64 sgg.) ha messo in evidenza un gruppo di pratiche del genere diffuse in una vasta area che comprende i paesi islamici dell'Africa mediterranea, e che si estende anche nella penisola arabica, nel Sudan e in Abissinia:

« Si tratta di pratiche a carattere popolare che impegnano elementi appartenenti agli strati inferiori della popolazione, senza tuttavia essere limitate a questo ambiente sociale, soprattutto per quel che concerne le donne. Ci si trova in presenza di adepti di

un culto particolare dedicato non già a una divinità principale ma ad una folla di geni disposti in gerarchia e di tale natura da manifestarsi — nel corso delle sedute istituite dai gruppi in quistione — mediante uno stato di possessione accompagnato da trance, uno stato che si traduce con una danza frenetica a cui il posseduto si abbandona e che nella sua apparizione e ripetizione in qualche modo a comando è preparato e provocato da una ginnastica appropriata (.....) come anche dalla suggestione di ritmi determinati. Sembra che si possa caratterizzare il processo osservando che, a differenza dell'esorcismo propriamente detto, quale si pratica in ambienti nei quali la possessione è intesa come effetto dell'intrusione d'un spirito malefico per natura, onde poi l'esorcismo tende all'espulsione di questo principio maligno per produrre la liberazione del soggetto, il metodo di trattamento che trova qui applicazione non ha tanto per fine la soppressione degli stati affettivi e deliranti che risultano dallo stato di possessione, quanto piuttosto alla loro trasformazione mediante la eliminazione del fattore depressivo e alla loro utilizzazione in vista di realizzare un nuovo equilibrio della personalità mediante una sorta di simbiosi con lo spirito possessore divenuto spirito protettore, e mediante una normalizzazione, sotto forma di trance provocata, dallo stato di crisi ».

Il rapporto col tarantolismo è evidente: lo stato di crisi, la trance provocata a comando da « direttori di scena », la funzione ordinatrice del ritmo musicale, la danza, il bisogno di ripetere periodicamente la pratica, e soprattutto la « guarigione » come controllo rituale di una crisi che senza il controllo del rito oscillerebbe nella polarità di depressione melancolica e di eccitazione maniaca, costituiscono elementi caratteristici del tarantolismo così come appare nella descrizione del Sängenito. Quanto agli spiriti possessori il Sängenito certamente non vi fa cenno: tuttavia è da osservare che la tarantola immaginaria o allucinatoria tiene il luogo di uno spirito del genere, e che la pantomina del Castello della Motta di Montecorvino avrà avuto un significato socialmente riconosciuto e accettato, come lascia supporre l'accor-

do e la coordinazione fra i quattro tarantolati durante la recitazione, la quale d'altra parte era secondata dal pubblico, come se si trattasse di una vicenda nota. Senza dubbio dal rapporto del Sangenito il significato del mito « recitato » non è ricostruibile, ma la oscurità è imputabile probabilmente alla natura del documento, che si limita a ritrarre gli aspetti più esteriori e vistosi della mimica.

Per quel che concerne la funzione di tecniche del genere, è da osservare che almeno l'intuizione della soluzione giusta si ritrova già nelle Leggi di Platone, dove discorrendo della regolamentazione degli esercizi che debbono formare le anime dei giovinetti si fa cenno alle cure dei coribanti: « Ciò di cui (i Coribanti) patiscono è lo stato di paura, una paura che proviene da una qualche miseria dell'anima ( $\theta\epsilon\iota\mu\alpha\tau\alpha\ \delta\iota'\ \xi\zeta\iota\nu\ \varphi\alpha\acute{\upsilon}\lambda\eta\nu\ \tau\eta\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \tau\iota\nu\alpha$ ). Quando dunque si contrappone, ad agitazioni siffatte, una scossa esteriore, il movimento che viene dal di fuori padroneggia il movimento interno di spavento e di mania, e, padroneggiandolo, si trova ad aver ricondotto nell'anima la calma e la tranquillità turbate dai penosi soprassalti del cuore. Ed è questo un grande beneficio, che risveglia (i coribanti) con la musica e la danza, e col soccorso degli dei ai quali ciascuno offre sacrifici propizi, li riconduce dalla mania alla retta ragione » (790-791a). Altrove (Fedro 244-245a) Platone distingue dalla follia la  $\delta\rho\theta\eta\ \mu\alpha\nu\iota\alpha$ , cioè la « mania giusta » che ha luogo nei riti iniziatici correttamente eseguiti, e che è « giusta » in quanto — come osserva il Jeanmaire, *Dionysos*, 1951, p. 138 — si riferisce a pratiche che consistono essenzialmente nel « regolarizzare l'accesso di follia dando ad esso una orientazione telestica » (Cfr. Ivan M. Linforth, *Telestic madness in Plato, Phaedrus 244 d-e*, in Univ. of California Public. in Class. Philol. XIII, 1946, n. 6, pp. 163-172). In base a queste considerazioni il tarantolismo pugliese meriterebbe, come si è detto, una attenta analisi storico-religiosa, sia nelle sue forme paganeggianti di cui ci offre una immagine il rapporto del Sangenito, sia nel tentativo di riassorbimento cristiano, di cui è traccia ancora vivente quanto ha luogo durante le manifestazioni nella cappella di S. Paolo in Galatina.

Ernesto de Martino

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

P. DEFFONTAINES, *Geografia e Religioni*, Sansoni, Firenze 1957, pp. XVI-468 con 29 ill. e 109 tav. f. t.

L'A., direttore dell'Istituto francese di Barcellona, è un esimio cultore di geografia umana secondo le direttive della scuola di Jean Bruhnes. Il lavoro è diviso in cinque parti, nelle quali la religione è esaminata in rapporto 1) all'abitazione; 2) al popolamento; 3) alla coltivazione; 4) alla circolazione (migrazioni, pellegrinaggi, ecc.); 5) ai modi di vita.

Il libro esamina con larghissima documentazione la ripercussione che la religione dei vari gruppi umani ha avuto nell'ambiente geografico, trasformandolo secondo le cinque parti elencate più sopra. Naturalmente questa disamina tiene conto solo degli elementi visibili, e cioè esterni, della religione, e perciò la trattazione non è divisa secondo le razze o i tipi di religione.

La religione oltre ad aver determinato il tipo di abitazione (dei morti, della divinità, dei vivi) sia come forma sia come orientazione, che sempre corrisponde ad una visione cosmogonica, ha anche determinato il nomadismo dei gruppi umani, sia quello primordiale suggerito da motivi biologici, sia quello orientato secondo il cammino del sole, sia quello temporaneo che riunisce vari gruppi nella scelta di un luogo che sarà la città (sinecismo), la quale verrà inaugurata con riti religiosi, sia quello che condurrà, per motivi religiosi, p. es. il voto di una « primavera sacra », a staccarsi dal nucleo principale e a fondare altrove una nuova sede.

La religione ha influito anche sulla geografia della vegetazione: la cipolla cara agli egiziani in quanto sacra ad Iside; la vite osteggiata da Maometto e perciò sparita dai luoghi dell'Islam; mentre invece è stata favorita per motivi culturali dal cristianesimo che l'ha propagata con la sua espansione anche nelle contrade dell'Europa settentrionale, e l'ha propagata nei luoghi di missione: basti ricordare le missioni dei Gesuiti nel

Paraguay, dei Francescani nel Messico e dei Padri Bianchi presso Algeri.

Anche il desiderio di visitare luoghi ritenuti sacri per un motivo religioso dovuto a cause naturali o storiche; come per fuggire persecuzioni religiose, p. es. quella dei puritani del May Flower che andarono a popolare l'America del Nord; o dei Valdesi di Torre Pellice, o degli Ebrei fondatori della città di Tel Aviv e dello stato israeliano ha determinato correnti migratorie divenute poi sedentarie.

Anche il sistema di alimentazione è stato influenzato dalla religione: p. es. il totemismo ha proibito (salvo che per ragioni rituali) l'uccisione dell'animale ritenuto sacro; la civiltà pastorale e agricola ha contribuito invece alla sparizione del totemismo che suppone una diversa condizione di ambiente.

Inutile soffermarsi nella parte dedicata ai modi di vita che la religione determina (alimentazione, calendario, usi funebri, sacerdozio), come di troppo evidente constatazione.

L'edizione italiana di quest'opera è stata arricchita di 109 tavole fuori testo il cui contenuto è spiegato in apposita appendice. Una efficace presentazione di Roberto Almagià mette in rilievo i pregi del volume e l'opportunità della versione italiana.

Nicola Turchi

C. HEESTERMAN, *The Ancient Indian Royal Consecration*, Mouton & Co's, Gravenhage, 1957, pp. X-235.

Il complesso rituale vedico del *rājasūya* fu già studiato dal Weber (*Über die Königsweihe, den Rājasūya, Abhandl. der Preuss. Ak. der Wiss.*, Berlin, 1893), però soltanto sulla base del *Kātyāyanaçrautasūtra* del *Yajurveda* bianco. Il Heesterman invece, pur avvalendosi dell'indispensabile lavoro del grande filologo tedesco, si è soprattutto fondato sulle autorità rituali del *Yajurveda* nero, potendosi servire, tra l'altro, dell'edizione critica e traduzione ad opera del Caland dell'*Āpastambaçrautasūtra*. Ciò gli ha permesso una visione panoramica assai ampia di significative varianti nel compimento del rito. Naturalmente il progresso segnato dal lavo-

ro del H. non si riduce a questo: in accordo con i risultati dello assiduo insistere della storia delle religioni sul tema della regalità sacra nei suoi vari aspetti e con inridizzi d'interpretazione del rituale più attenti alla sua portata propriamente religiosa, ben diverso è l'atteggiamento del H. da quello del Weber, il quale si interessava soprattutto delle indicazioni che un fenomeno religioso poteva fornire nei confronti di una certa realtà sociale, lasciandosi influenzare palesemente, nell'orientare specialmente in questo senso la sua indagine e nelle conclusioni che da essa traeva, dalle idealità e concezioni politiche dominanti nella sua epoca: p. es. in questo caso il rito rivelerebbe la debolezza, nei confronti dei *brāhmaṇa*, dei re, eredi quasi caricaturali degli audaci sovrani che guidarono gli Arii in razzie e conquiste. Anche per questo riguardo le vedute del H. non collimano con quelle del Weber. P. es. due casi tipici, che parrebbero particolarmente convalidare l'ipotesi di quest'ultimo (la replica dei *brāhmaṇa* alla proclamazione fatta dall'*adhvaryu* ai *ratnin* (« Questo è il vostro re, o Bhārata »): « Soma è il re di noi brahmani », e la battitura del sovrano) perdono nell'interpretazione del H., che intende Soma come equivalente a re (pp. 75-77) e la battitura come rito di passaggio o apotropaico o atto a stimolare poteri produttivi<sup>1</sup>, quel valore d'indizio delle condizioni sociali indiane dell'epoca che il Weber aveva loro annesso.

Ognuno dei ventotto capitoli di cui consta l'opera è diviso in due parti. Nella prima di esse il H. dà via via un'accurata descrizione delle singole fasi del rituale; nella seconda, sfruttando al massimo gli spunti interpretativi che i testi vedici possono fornire e raccogliendo anche qua e là suggestioni della storia generale delle religioni, egli cerca di penetrare il senso di ogni fase particolare per l'insieme del sacrificio. L'esame dà risultati di un certo valore: innanzi tutto il *rājasūya* appare al H., più che come un rito unico, come un insieme « rapsodico » di riti fusi in un ciclo unitario, come inducono a pensare le numerose articolazioni che, più che svolgersi in successione ordinata, si connettono sparsamente, con ripetizioni (vi sono due introduzioni: la festa somica iniziale e le *iṣṭi* per Anumati e altre divinità) e doppiioni (vengono date due serie di *daksinā*), ai temi fondamentali del *rājasūya*, come induce anche a pensare il fatto che varie divinità

<sup>1</sup> Di ciò aveva avuto pure un sospetto il Weber. (cfr. *Indische Studien* V, 300).

— Varuṇa, Indra, Soma — compaiono via via come prototipi divini di regalità.

La fusione avvenne sulla base dell'identità dello scopo di rigenerazione che i vari atti del rituale « raggiungono ». Come ogni essere nel tempo, il sovrano indiano era soggetto a un'inevitabile decadenza; il *rājasūya* lo riporta, mediante alcuni riti purificatorii, allo stato embrionico, dal quale poi egli rinasce non solo reintegrato nella sua forza primordiale, ma addirittura identificato con l'universo. Le singole fasi del rituale si connettono tutte ai vari aspetti di questo processo: il ritorno allo stato embrionico, che comporta, in una fase di particolare annichilimento dell'individuo quale la prenatale, gravissimi pericoli d'inesistenza — perciò tutto un complesso di riti intesi a placare le potenze malefiche (Nirṛti, Rudra...) e a liberare a tempo e modo opportuni dalle membrane dell'embrione; il formarsi del nuovo corpo, ripetutamente propiziato dal rito, facendo riferimento sia al matrimonio del re coi brahmani o col popolo e alla nascita dalla loro matrice, sia all'unione, nel liquido dell'aspersione, di acque maschili e femminili o dell'elemento igneo — oro — ed acqueo, sia alla lotta vittoriosa di Indra con Vṛtra allo spuntare del giorno ecc.; l'acquisto infine della signoria sui tre mondi e quindi anche sugli altri re, cui si manda con doni l'annunzio rituale (*sātyadūtahavīmsi*) dell'avvenuta celebrazione del *rājasūya*.

Il culmine di esso è, naturalmente, la cerimonia dell'aspersione, che consacra il re a pilastro congiungente terra e cielo, lungo il quale scendono dall'alto le acque fecondatrici, che vengono poi fatte risalire, asciugando all'insù il corpo del *yajamāna*, ponendo così in movimento il ciclo delle forze cosmiche, delle quali il re, da cui anche stillano gocce del liquido dell'aspersione, diviene benefico centro distributore.

Particolare importanza riveste anche il *daśapeya*, la bevuta in comune del *soma* da parte di dieci gruppi di dieci brahmani: i *camasin* (gli officianti in possesso della tazza per il *soma*) e altri nove brahmani per gruppo (gli *anuprasarṇaka*), ciascuno dei quali deve poter vantare una successione ininterrotta di dieci avi che abbiano bevuto il *soma*. I *Baudhāyanaśrautasūtra* attestano anche l'ammissione di figli di una donna *vaiçyā* a questo rito, come pure dello stesso sovrano, che, secondo altre fonti, si doveva invece limitare a bere polvere di germogli di *nyagrodha* mescolata con latte acido. Il *daśapeya* fornisce così una preziosa

testimonianza di un rituale somico diverso dal *prasthitabhakṣaṇa*. Questo ed altri episodi sembrano al H. chiaramente indicativi di una probabile originaria partecipazione più stretta del popolo al rituale; solo in seguito, con l'aumentare della complessità della sua tecnica, i *brāhmaṇa* acquistarono una supremazia pressochè esclusiva anche in sacrifici come questo del *rājasūya* che, pur compiuto da e nel re, era, come si è visto, ben lontano dal riguardare lui solo. In sostanziale identità con il re, infatti, si rinnova l'anno, cioè il ciclo temporale-spaziale del cosmo, che nel re, fatto nel rito uguale a Prajāpati e al *brahman*, è incorporato. Il H. crede così di poter intendere il *rājasūya* come un cerimoniale ripetuto in origine annualmente con la finalità suaccennata. Tesi questa che, sostenuta da un intelligente, sistematico sfruttamento delle fonti vediche attinenti a questo tema (ciò che vale senza dubbio a fare dell'opera del H. un'apprezzabile *summa* delle concezioni vediche della sacralità regale), può valere soltanto per la preistoria di questo rito che, per quanto sappiamo, nella sua organizzazione unitaria era compiuto una volta sola ed eccezionalmente per l'acquisto di una sovranità « universale », il che naturalmente non esclude che elementi rituali più semplici, un meno straordinario rituale regale, poi entrati a far parte del complesso storicamente attestato del *rājasūya*, potessero, dato il loro intento di reintegrare le forze generative del cosmo o la potenza del re, essere ripetuti periodicamente.

Giorgio Renato Franci

G. DUMÉZIL, *L'ideologie tripartite des Indo-Européens*, (Collection Latomus XXXI) Bruxelles 1958.

E' nota ai lettori la teoria del D. circa le tre funzioni che presso le genti indoeuropee generano i tre gruppi dei re-sacerdoti, dei guerrieri, e dei produttori di beni materiali, rappresentati nel pantheon romano rispettivamente da Giove, Marte e Quirino. Di questa visuale sociale e religiosa l'A. ha trattato ampiamente in vari volumi di cui a pag. 92 dà l'elenco completo. In questo il D. vuole esporre la sua tesi non tanto dal punto di vista della civiltà materiale propria delle singole genti indoeuropee, quanto dal punto di vista ideologico, studiando le tre funzioni nella teo-

logia, nella mitologia e nell'epopea. Presso le genti indoiraniche sono esaminati Varuna e Mitra, Aša e Vahu Mana, presso i Romani Juppiter e Dius Fidius, presso gli Scandinavi Odino e Tyr, dal punto di vista teologico con risultati non sempre perspicui. Più facile riesce l'esposizione dal punto di vista mitologico perchè lo sviluppo mitologico esercita la fantasia; anche quello economico-sociale si mostra ben visibile in quanto costituisce il fondamento degli altri due ed offre anche gli elementi della storia antica che giovano a rafforzare l'ideologia. Per esempio, nel primo libro di Tito Livio la materia storica si svolge conforme al sistema degli dèi romani e drammaticamente richiama l'epopea mitologica. Invece presso le genti non indoeuropee tale struttura tripartita non si rivela, sebbene i caratteri della tripartizione siano in fondo universali nei gruppi umani: non si rivela perchè non vi sono riportati al chiaro della coscienza e perciò non vi assumono una struttura intellettuale.

Ciò è successo presso gli Indoeuropei anteriormente alla loro dispersione, ed è stata opera dei loro pensatori, siano questi i brahmani dell'India, i druidi della Gallia, i colleghi sacerdotali di Roma. Questa influenza l'A. la riscontra persino nei colori simbolici delle tre funzioni: in Roma il bianco dell'albogalero del flamine diale, il rosso nel paludamento dei militari, il verde che persistette nelle fazioni del circo. Questa tripartizione — avverte opportunamente l'A. — non rappresenta il reale stato sociale o le istituzioni degli Indoeuropei per « comuni », ma solo il principio o schema essenziale. Non solo presso i Romani con le tre funzioni rappresentate rispettivamente da Giove, Marte e Quirino, ma anche presso gli Indo-Iranici, gli Italici, e i Germani si costituisce quasi un sistema teologico che rivela l'eredità indoeuropea comune; tuttavia è necessario esaminare presso ogni gruppo indoeuropeo i tre elementi: sovranità, forza, fecondità, per studiare la reazione da ciascuno di essi provocata. Naturalmente l'ideologia tripartita non esaurisce tutta l'eredità indoeuropea comune che può essere delineata dall'analisi comparativa. E la ricerca relativa — conclude l'A. smussando gli angoli di un sistema che talora presenta applicazioni troppo rigide — si basa su due postulati: « ogni sistema teologico e mitologico ha un suo significato in quanto aiuta la società che lo pratica a comprendere se stessa, ad accettarsi, ad essere orgogliosa del suo passato e fiduciosa del suo presente e del suo avvenire »; e inoltre « la

comunanza linguistica implicava, presso gli Indoeuropei, in misura sostanziale l'ideologia comune alla quale si deve poter accedere mediante un variamente adeguato metodo comparativo » (pag. 91).

Nicola Turchi

A. ALFÖLDI, *Die trojanischen Urahnen der Römer*, (Rektoratsprogramm der Universität Basel 1957), Basel 1957, pp. 57.

Trentasette pagine di testo, duecentoquarantasette note, quindici tavole con un gran numero di riproduzioni di monete e di altri documenti figurativi — ecco la forma di un "opuscolo" di A. Alföldi, in cui quindi, oltre alla prodigiosa informazione e alla penetrazione interpretativa che tutti riconoscono all'autore, possiamo ammirare anche la sua capacità di condensare le proprie tesi ed argomentazioni: con lo stesso materiale a disposizione, altri avrebbero scritto un volume di trecento pagine.

Partendo dall'esame di una piccola testa femminile di bronzo del principio dell'impero, che serviva da peso per una bilancia e che oggi si trova nel museo di Basilea, e precisamente dall'analisi del tipo dell'elmo che l'orna, l'autore ci porta rapidamente in mezzo alle tradizioni relative all'antenata troiana dei romani, detta, nella letteratura greca, Rhome. Di qui si arriva subito alla questione dell'origine e del valore della tradizione storiografica greca sulle origini romane, e, attraverso questa, alle tradizioni indigene, etrusche. Alla luce delle raffigurazioni veienti di Enea ed Anchise, della *truia* dell'oinochoe di Tragliatella, del *truare* del linguaggio sacrale romano, del culto di Enea a Lavinio (città la cui preminente posizione sacrale, anteriore a quella di Roma, sostenuta dall'erudizione romana, viene confermata), le leggende dei capostipiti troiani della dinastia di Alba e di Roma appaiono come realtà autenticamente mitiche e non, cioè, fabbricazione di eruditi greci. Particolarmente importanti mi sembrano gli argomenti che Alföldi trae (p. 24 sg.) dal nome *Silvius* (e *Silvia*), messo in rapporto con l'esiodeo *Agrios* che, a sua volta, appare identico a *Faunus* e connesso, attraverso *Faunus*, ai *Luperici* e al mito di *Romulus* e *Remus*. Segue, dopo, l'esame delle versioni greche sulle origine ro-

mane, la cui formazione dipende strettamente dall'importanza che Roma comincia ad assumere dal principio del III sec. a. C. per le città greche d'Italia e poi per la Grecia stessa, ma che d'altra parte presuppongono già — come viene mostrato — l'esistenza delle tradizioni troiane nella coscienza dei romani e la loro sempre più consapevole valorizzazione politica, ora in funzione dell'affermazione d'un'affinità e parità di rango, su basi omeriche, con il mondo greco, ora, invece, della contrapposizione delle origini troiane di Roma (e di alcune città greche) ai greci nemici. Infine, l'autore riprende il problema di "Rhôme" — figura in cui Roma, professandosi troiana, si contrappone a Cartagine, rappresentata da Dido — e mostra come la tendenza ellenizzante gradualmente spoglia questa figura dei suoi attributi più specificamente orientali ("troiani"), per farne, alla fine, la "dea Roma".

A p. 38 l'autore annuncia che questo suo lavoro è nato come *parergon* di quelle ricerche sulle fonti che egli ha intrapreso per un'opera sulla preistoria indoeuropea della monarchia romana. E' quasi inutile dire, con quanto interesse si attende, dopo un simile *parergon*, il grande lavoro che porterà in un campo così esposto a costruzioni ipotetiche più o meno avventurose, la voce e la consumata esperienza di uno studioso, il cui rigore metodico è noto a tutti.

Angelo Brelich

J. HUBAUX, *Rome et Vées. Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain*, Paris 1958, pp. 406.

Prima di discutere o illustrare il contenuto di questo grosso volume, viene spontaneo dar espressione al piacere e alla soddisfazione che esso procura al lettore; leggendolo, scopriamo, a nostra stessa sorpresa, quanto poco siamo ormai abituati alle letture piacevoli nel campo della letteratura scientifica! Senza pensare ai lavori che sanno del sudore e dell'ansia dell'autore ambizioso o a quelli che rivelano la sconsolata aridità dello studioso distaccato dalla vita o, peggio, a quelli cattedratici in cui ogni frase fa capire quanto fastidiosamente l'autore prenda sul serio se stesso, la letteratura scientifica, anche nel campo degli studi umanistici, mira tutt'al più ai pregi della chiarezza e della cor-

rettezza formale. Da questo punto di vista il libro di Jean Hubaux rappresenta un'eccezione davvero rara e felice. Non si tratta solo dell'eleganza dello stile, del garbo, della finezza nella presentazione e nella discussione di ogni argomento e nemmeno solo del fatto che il libro si legge come un bel romanzo emozionante — cui, tra l'altro, non mancano autentici effetti di "suspense"; ma come le opere d'arte, esso rivela il mondo intimo e umano dell'autore: e si tratta del mondo di un uomo sapiente e saggio, in cui il sorriso sempre pronto tempera la passione dell'interesse e la trasforma in diletto e gioia che un'invitante e calda comunicativa trasmette al lettore; di modo che anche le più minuziose ricerche assumono spontaneamente il tono delle più amabili conversazioni conviviali.

Sarebbe piuttosto difficile definire l'argomento del volume, che il titolo e il sottotitolo non esauriscono affatto. Si tratta, certo, di Roma e di Veio, nei loro antichi rapporti leggendarî, ma alcuni problemi connessi con questo argomento centrale — o, piuttosto, filo conduttore — vengono discussi in digressioni di così ampio respiro, da assumere l'aspetto di ricerche indipendenti. Ritroviamo, in questo volume, argomenti cari a Hubaux che ne ha già parlato in brillanti articoli, oltre che nei volumi *Les grands mythes de Rome* (Paris 1945) e *Le mythe du Phénix* (in collaborazione con M. Leroy, Liège 1939): così, anzitutto, il simbolismo del « grande anno », argomento che qui occupa le prime centosette pagine, per ritornare poi a varie riprese, in sempre nuove connessioni; così, la figura di M. Furio Camillo, già protagonista di studi originalissimi dell'autore; così, ancora, qualche episodio della guerra di Veio. A questi argomenti che qui l'autore tratta più ampiamente, senza preoccuparsi dello spazio, si aggiungono diversi altri, nuovi, quale la questione del noto gruppo statuariale del tempio di 'Apollo' di Veio, la cerva di Cerinea e quella di Capua (in Silio Italico), gli *hirpi Sorani*, la *gens Fabia* e poi l'analisi di sorprendenti testi bizantini su un presunto personaggio storico di nome Februius.

Di fronte a un libro così affascinante, stimolante ed originale, è del tutto ingrato il compito del critico che non voglia limitarsi a lodi generiche. La segnalazione di singole insufficienze, di singoli punti deboli dell'opera falserebbe la veduta d'insieme, non offrendo la possibilità di valutare la loro por-

tata nell'economia generale del lavoro. Sarebbe inutile, p. es., insistere sul carattere ipotetico di diverse delle combinazioni avanzate dall'autore, tanto più, perchè egli stesso ne è ben conscio e non manca di avvertirne, volta per volta, il lettore, dando un esempio di rara onestà scientifica. Nè mette conto soffermarsi su qualche forzatura (p. es., p. 168: la passata carica di *interrex* di Camillo messa in rapporto con la qualifica di *regina* della Iuno da lui evocata) o a sviste prive di conseguenze (p. es., p. 98: l'ingiustificata identificazione del giorno dell'uccisione di Remo con quello della fondazione di Roma). Dei singoli punti che non mi sembrano convincenti, ricorderò soltanto due, anche perchè la loro revisione potrebbe essere utile. L'uno riguarda l'interessantissimo capitolo VIII, e più particolarmente l'espressione (e il rito stesso) di *exta rapere*: l'autore, su questo punto, è sulle tracce di una scoperta vera e propria, ma — almeno così mi sembra — perde la sua abituale chiarezza; mentre in certi momenti (p. 236, 280 sg.) pare che egli affermi che *exta rapere* sia un rito normale della religione romana, un momento di ogni sacrificio, i casi che proprio l'autore raccoglie la prima volta (Remo, Camillo, Octavio) appaiono invece significativi per la loro eccezionalità e perderebbero ogni rilievo, se rientrasero nella normale pratica sacrificale. Certi dettagli eruiti dall'autore nel campo sacrificale (p. es. la consumazione degli *exta* nel caso di Remo, o i casi [p. 281] in cui si tratta di *erepta vivis exta*), mostrano quanto poco sappiamo, e anzi, quanto poco si è cercato di sapere finora delle forme del sacrificio romano e richiamano l'attenzione a problemi che l'autore stesso non risolve. Il secondo punto sul quale mi permetto di formulare qualche riserva, somiglia al primo nel senso che indubbiamente getta luce, per la prima volta, su qualcosa di realmente esistente e significativo, ma ugualmente manca di centrare in pieno un risultato. Si tratta dell'avvicinamento della figura di Furio Camillo a quella del Luperco (da p. 295 in poi, *passim*). Qui, però, a mio avviso, l'incompleta riuscita della ricerca dipende da un errore d'impostazione del tutto estraneo al normale metodo di Hubaux: si tratta forse dell'unico caso in cui quest'autore, tra i cui maggiori meriti è quello di saper leggere i testi classici, senza farsi sfuggire le sfumature più tenui, non si fonda sui testi

antichi, ma subisce l'influsso di un autore moderno. Così succede, infatti, che i Luperci appaiono nel libro come gente di cui è caratteristico l'atto di legare (p. 307), mentre in realtà essi non legano niente e nessuno, e come gente che vive di rapina (p. 311), cosa ugualmente non attestata da alcun documento antico: bastava forse evitare l'uso del termine Luperci, o precisare in che senso, evidentemente più lato, lo si vuol intendere.

Più che fermarci su singoli punti discutibili, chiederemo, se non costituisca una manchevolezza più rilevante del libro l'assenza di una conclusione, e, anzi, spesso anche di singole conclusioni relative a singoli problemi trattati. Credo capiterà a più d'un lettore giunto alla fine della deliziosa lettura, di provare una certa delusione: di pagina in pagina gli appariranno prospettive insospettate, connessioni tra fatti che sembrano, e certamente sono, significative, ma poi, alla fine, quando vorrà tirare le somme, fissare i risultati dell'appassionante ricerca — compito cui l'autore si è sottratto — si accorgerà di non poter condensare in poche tesi ben circoscritte le conclusioni raggiunte.

Ma a rifletterci meglio, c'è da chiedersi, se l'ambizione di approdare a risultati ben definiti, o anche semplicemente la normale abitudine di avviare ogni ricerca verso conclusioni precise non nascondano per gli studi qualche pericolo di cui raramente ci si rende conto. Tuttavia, non è difficile comprendere che, anzitutto, se si rinuncia in partenza allo studio di fatti che — ora per l'insufficienza della documentazione, ora per l'impenetrabilità di certi significati o per altro — non permettano conclusioni univoche, si finisce per trascurare la grande maggioranza del materiale relativo a una religione o ad una civiltà. E' per questo, infatti, che immense zone, anche delle religioni relativamente ben conosciute, come quella romana, restano tuttora in ombra e che sono ancora possibili esplorazioni di terre vergini, come quelle rappresentate dal volume dello studioso di Liegi. In secondo luogo, proprio il mirare alle conclusioni e il trascurare gli innumerevoli fatti non del tutto chiari, compromettono anche i risultati stessi, fondati, in tal caso, inevitabilmente su un esame parziale del materiale. Noi dobbiamo esser grati ad autori come J. Hubaux che sono disposti a seguire con amorosa pazienza anche tracce che non sempre con-

ducono a certezze, ma che tuttavia, una volta esplorate, mettono in luce aspetti non ancora noti di una civiltà religiosa. La valorizzazione storico-religiosa della leggendaria protostoria romana è ancora ai suoi inizi: vi sarebbe bisogno di molte altre ricerche attente, come quelle del volume di cui parliamo, prima di pensare a risultati e conclusioni.

Vi è poi un altro grande pregio di quest'opera, che non vorrei passare sotto silenzio: essa insegna la maniera di leggere gli autori classici, costituisce una vera e propria propedeutica per l'interpretazione degli storiografi e poeti latini, mostrando come non si debba trascurare nemmeno una parola dei loro testi e come si possa penetrare nelle pieghe più recondite della tradizione che essi — ciascuno a modo suo e in misura differente — riecheggiano. Dopo aver seguito questo volume, nessuno leggerà p. es. Livio con gli stessi occhi di prima. I testi classici relativi all'antica storia romana rivivono tra le mani di Hubaux, e precisamente rivelano il loro costante ed essenziale riferimento — realizzato attraverso le più varie forme di allusione che vanno dal presupporre al modificare e addirittura al negare determinati motivi — a una tradizione che aveva alcuni dei più decisivi connotati delle tradizioni mitiche. Così non soltanto si conferma quanto si è già cominciato a vedere in questi ultimi decenni, cioè che accanto alla demitizzata religione pubblica esisteva, nella civiltà romana, una mitologia formulata in termini pseudostorici, ma si scopre, addirittura, che anche gli storiografi di Roma sono, in sostanza, dei *myth-tellers*, e forse in un modo più cosciente di quanto si sarebbe disposti a credere a prima vista. Anche sotto questo aspetto, l'opera di J. Hubaux apre prospettive nuove e feconde per lo studio della religione romana.

Sotto il titolo è precisato che il volume è nato con la collaborazione di Jeanne Hubaux, moglie devota ed affettuosa, oltre che scientificamente qualificata, dell'autore. Il lettore non ha la possibilità di capire i precisi termini e la portata di questa collaborazione, ma non può non rivolgere un pensiero riconoscente a colei che, in qualsiasi modo e misura, ha contribuito alla preparazione del volume.

Angelo Brelich

- G. CH. PICARD, *Les trophées romains. Contribution à l'histoire de la Religion et de l'Art triomphal de Rome*, Paris 1957, pp. 538.

Non è facile illustrare adeguatamente questo grosso volume ai lettori della nostra rivista, interessati, naturalmente, soprattutto alla storia delle religioni. Le difficoltà derivano in parte dal carattere prevalentemente archeologico delle ricerche che il volume contiene, in parte dal fatto che queste ricerche si articolano in una serie sconfinata di problemi di dettaglio, tra i quali quelli puramente archeologici si mescolano continuamente a quelli d'interesse storico-religioso. D'altra parte, proprio per le stesse ragioni, un resoconto tenuto sulle generali, come sarà, necessariamente, il nostro, non potrà mai rendere giustizia a un siffatto lavoro, nè all'ammirevole sforzo e acume investiti in esso. Per contrabbilanciare in qualche modo l'inevitabile insufficienza della recensione, diremo, ad ogni modo, che uno studioso della religione imperiale romana, quale che sia il problema particolare di cui si occuperà, non perderà mai inutilmente il suo tempo, consultando questo volume di Gilbert Ch. Picard, che per ogni periodo della storia culturale dell'impero romano indica e analizza fatti di cui è necessario tener conto.

Poichè a pochi sarebbe subito chiaro, perchè si possa scrivere oltre cinquecento pagine sui trofei romani, sarà forse opportuno accennare brevemente alla problematica di fondo del lavoro. Il *tropaion*, com'è noto, era un genere di monumento provvisorio che i greci erigevano sul campo di battaglia a vittoria conseguita, e che consisteva in una specie di manichino cui si attaccavano armi prese, di solito, al nemico vinto; i romani che, nella fase più antica della loro civiltà, conoscevano riti connessi con le armi prese al nemico (*spolia*), hanno successivamente adottato il nome (*tropaeum*) e l'uso greci e hanno continuato a coltivarli, fino alla fine dell'impero occidentale. Ora, se già a priori è facile immaginare che un tale genere di oggetto non poteva mantenere per più di mille anni di storia esattamente la stessa forma, lo stesso significato e funzione, mentre tutto il mondo spirituale dell'antichità era in continua trasformazione, il libro di G. Ch. Picard mostra in concreto, di fase in fase, quali erano i contenuti ideologici di cui il trofeo andava, via

via, arricchendosi (e quali quelli che, invece, perdeva) e che ne hanno determinato anche le alterazioni formali e funzionali. Presentato così, l'argomento potrebbe sembrare d'interesse limitato: ma se si pensa che il trofeo (non più, s'intende, il manichino provvisorio, ma i monumenti stabili e le raffigurazioni) a Roma è uno dei simboli in cui si concreta la teologia della vittoria, a sua volta strettamente collegata alla teologia imperiale, ci si renderà conto come la minuziosa analisi di ogni sfumatura delle sue trasformazioni, possa gettare luce su tutto lo svolgimento della religione imperiale, dai suoi prodromi repubblicani (in particolare da Silla in poi) fino a Costantino ed oltre.

Rispetto a questo che possiamo considerare come l'argomento centrale dell'opera, le prime 163 pagine assumono la funzione di un'introduzione, trattando degli antecedenti della storia imperiale del trofeo, e precisamente per un centinaio di pagine del trofeo greco e per il resto del suo adattamento da parte dei romani. Non sarà un caso che proprio questa prima parte susciti qualche dubbio e riserva. Quanto alle origini e al valore originario del *tropaion* greco, i fatti non sembrano chiari e le soluzioni, forse troppo poliedriche (trofeo apotropaico, immagine divina e immagine del nemico o del morto, oggetto destinato a fissare i pericolosi spiriti della battaglia e ad accumulare le energie guerriere e ancora a purificare il vincitore, ecc.), offerte dall'autore non diradano le incertezze. Così si brancola un po' nel buio anche per quanto riguarda i tempi più antichi a Roma; l'ipotesi dell'origine del culto di Tarpeia da un idolo armato egeo e da una Hera Tropaia 'decaduta' unisce l'avventuroso con il luogo comune; l'attribuzione agli etruschi della cremazione degli *spolia* nemici, fondata su un passo di Servio e sulla pretesa origine etrusca di Volcanus, è piuttosto dubbia; assai ingegnosa è, invece, l'ipotesi di un rito di 'trionfo' precapitolino in base alla *lex de spoliis* e alla leggenda di Horatius, ma è, appunto, inevitabilmente un'ipotesi, resa un po' confusa anche da un'incertezza al riguardo dei rapporti tra Ianus e Quirinus e dal fatto che non appare chiara la funzione di Iuno nel rito del *tigillum sororium*.

Ma le incertezze diminuiscono man mano che si va avanti nella storia. Quale che fosse la sua origine in Grecia e i presupposti della sua adozione a Roma, il trofeo, una volta entrato nell'arte trionfale romana, è una realtà che può esser osservata

alla luce dei documenti. Ed è in questo campo che la vasta erudizione, la competenza archeologica e la sensibilità storica dell'autore trovano la strada libera e si affermano positivamente. Continuamente confrontati con i dati storici accuratamente valutati, i documenti archeologici rivelano significati precisi e ben determinati nelle loro sfumature insospettate. Chi avesse avuto l'impressione che il trofeo nell'arte romana fosse un motivo 'banale' ripetuto inerte ed a sazietà per lunghissimi secoli, ora ha il piacere di poter ricredersi: attraverso le diversità e i cambiamenti delle occasioni e delle intenzioni che lo portano in scena, dei suoi legami con le varie divinità, e anche delle sue forme e delle sue combinazioni con altri elementi, quel motivo appare un elemento vivo di una storia viva, un veicolo pronto, un mezzo d'espressione duttile e sensibile delle più articolate sfumature dell'ideologia religiosa imperiale. Mediante l'analisi di un enorme numero di documenti, G. Ch. Picard ci guida attraverso i secoli della storia di quest'ideologia.

Angelo Brelich

V. VON GONZENBACH, *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit*, Bonn 1957, pp. 167.

Una trentina di raffigurazioni dell'epoca imperiale (tra il 2° e il 4° sec.) di bambini tra i 4 e i 14 anni che hanno un'accosciatura particolare dei capelli, servono da base archeologica immediata a questo eccellente studio, il cui interesse, bisogna dirlo subito, sorpassa largamente i limiti del suo argomento centrale, offrendo un contributo originale e prezioso a problemi storico-religiosi di fondamentale importanza. Ma procediamo con ordine.

L'autrice raccoglie tutte le raffigurazioni di bambini con la « ciocca di Hor »; constata che esse non risalgono oltre al principio del 2° sec. d. C., mentre la diffusione del culto delle divinità egiziane è ben anteriore a quell'epoca nel mondo ellenistico-romano. Questo fatto costituisce il problema di partenza. Segue un esame dell'iconografia ellenistica delle divinità egiziane, in cui l'autrice mostra come i caratteri iconografici più peculiarmente egiziani e perciò incomprensibili al pubblico

non-egiziano, vengano regolarmente attenuati: Hor (Harpocrates) non succhia più il dito (ma lo alza alle labbra quasi come per accennare al silenzio) e non ha più la ciocca asimmetrica su un cranio calvo, ma, assimilato ad Eros, ha un'acconciatura infantile variabile, sempre però con certi riccioli, ciocche, trecce accentuati. Simili acconciature appaiono anche nelle raffigurazioni di bambini non sicuramente divini.

Ora, a differenza della Grecia (dove i bambini giunti sulla soglia dell'adolescenza facevano offerta rituale di parte dei loro capelli), a Roma i bambini non avevano un'acconciatura diversa da quella degli adulti. Tanto più interessante appare che alcuni ritratti di bambini, a cominciare dal 1° sec. a. C. appaiono con un'acconciatura particolare. Di altre acconciature particolari (di adulti), — p. es. del *cirrus* degli atleti, dell'acconciatura di acrobati, di schiavi (ma non di tutti gli schiavi!), — l'autrice cerca di dimostrare l'origine africana: esse risalirebbero così allo stesso ambiente d'origine dell'acconciatura di Horus che tuttavia ne rappresentava, nella sua forma antico-egiziana, una variante ben precisa. Ora, i ritratti di bambini menzionati non mostrano alcun tratto che li caratterizzi come africani: probabilmente si tratta, dunque, di acconciature non-ortodosse (come quelle ellenistiche) di Hor, con le stesse funzioni che, invece, da Adriano in poi, avrà l'autentica ciocca di Hor.

L'autrice passa poi all'esame dello sfondo antico-egiziano dei fatti iconografici romani. Sulla base di documenti figurativi e della comparazione (particolarmente con le usanze di quei popoli africani con cui l'alta civiltà egiziana mostra affinità suscettibili di esser fatte risalire a un substrato comune), vengono proposte le seguenti conclusioni: la ciocca di Hor era quella che i bambini egiziani non si tagliavano che al momento dell'adolescenza raggiunta; il 'sacrificio' dei capelli, insieme con la circoncisione, era parte di un rituale iniziatico; il prototipo dell'iniziando — cioè, in origine, di tutti i bambini egiziani — era Hor; l'inserimento del ciclo osirico nella teologia regale ha portato al paradossale (ma coerente) risultato che il principe ereditario portava la ciocca di Hor fino alla sua ascesa al trono (e gli altri principi reali, almeno dal NR in poi, per tutta la vita).

Il numero esiguo dei ritratti infantili con la ciocca di Hor nel periodo imperiale è strettamente connesso con la trasfor-

mazione — dall'epoca ellenistica in poi — del culto osirico da religione nazionale in religione misterica, esoterica, in terra straniera. Nei misteri 'egiziani' del mondo greco-romano i bambini avevano una parte attiva e perciò dovevano ricevere una « pre-iniziazione » (Vorweihe). Il loro *status* particolare nei misteri, che dura — secondo la testimonianza dei ritratti — fino all'età di circa 14 anni (dopo la quale potevano ricevere l'iniziazione vera e propria) si esprime nella ciocca di Hor che da Adriano in poi ricompare nella sua forma ortodossa dopo una parentesi di 450 anni.

Come si vede anche da questo breve resoconto che naturalmente non può estendersi su tutti i dettagli interessanti della ricerca, il breve e denso volumetto di Victorine v. Gonzenbach, pur imperniato sull'interpretazione di pochi ed apparentemente insignificanti documenti archeologici dell'impero romano, si addentra in problemi storico-religiosi di primissima importanza: affronta aspetti finora trascurati dell'antica religione egiziana (le iniziazioni), contribuisce a chiarire la posizione, nel seno di questa religione, della teologia regale (che molti tuttora pongono alle origini del culto osirico che solo successivamente si sarebbe democratizzato, interessando anche le masse!), eruisce un nuovo elemento di quel processo di trasformazione che porta dalle iniziazioni puberali ai misteri. Ciò che permette all'autrice di arrivare a risultati — o, sia pure, per alcuni punti, ad ipotesi — così importanti (che gli egittologi non hanno quasi neppure sfiorati), è il cosciente e accorto impiego della comparazione storico-religiosa.

Angelo Brelich

L. CERFAUX - J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Bibliothèque de Théologie, Série III, Vol. 5, Paris 1957, pagg. 535.

Il soprattitolo dato dai due egregi autori al volume (Un concurrent du Christianisme) dedicato al culto dei sovrani nella civiltà greco-romana non esprime la reale posizione delle due religioni, in quanto il paganesimo, divenuto religione di stato di tutta l'ecumene mediterranea durante l'epoca imperiale, volle essere quasi soltanto il comune denominatore religioso, per genti così diverse di razza e di civiltà, il quale garantisse la fedeltà po-

litica dei suddetti al regime; mentre il cristianesimo, data la sua indole di religione di mistero, preoccupato più degli individui che dello stato, più della sorte ultramondana degli spiriti che non dei doveri religiosi verso l'organismo statale (che rispettava sinché non si opponesse alla propria ideologia religiosa), ignorando le barriere di razza e di rango sociale, aveva se mai solo in un secondo tempo gli elementi per fare concorrenza al paganesimo. Il quale lo perseguì perchè riconobbe un pericolo per la stabilità dell'impero, ma non pretese mai di imporgli una teologia e una filosofia, che, anzi, attraverso i suoi scrittori al tramonto dell'epoca imperiale, cercò di innalzare la visuale della vita con il neoplatonismo, sia dal punto di vista speculativo sia da quello pratico, suscitando così una reazione pagana al progresso del cristianesimo.

Messo ciò in chiaro, conviene osservare che il presente volume è di un ausilio prezioso sull'argomento, ed è informatissimo riguardo al culto dei sovrani, sia dell'Oriente Antico (Egitto, Mesopotamia, Asia Minore), sia dell'epoca ellenistica, sia per i diversi momenti della storia di Roma (eredità indigena, Gracchi, Cesare, Antonio e Cleopatra, Augusto e successori fino al basso impero e alle soglie dell'epoca bizantina, che ha conservato quello che ha potuto della antica prassi di adorazione del sovrano.

La bibliografia generale dell'opera è suddivisa per argomenti, ed è resa più utile da un indice bibliografico dove sono elencati i nomi degli autori in quella citati. Detta bibliografia ha anche il merito, non frequente, di non dimenticare gli studiosi italiani. Nè vi manca un elenco alfabetico dei sovrani e di altri personaggi cui furono resi onori divini; nè, infine, un indice delle fonti letterarie che si riferiscono all'argomento.

Nicola Turchi

G. FURLANI, *Miti babilonesi e assiri*, Sansoni, Firenze, 1958, pp. 342.

Il volume preparato dal Furlani è il terzo della collana diretta dal Prof. Pettazzoni, che l'Editrice Sansoni dedica ai classici delle religioni. Esso contiene l'Enuma Elish, già dal Furlani pubblicato nel 1934 per i tipi dell'Editrice Zanichelli, con il titolo « Il poema della Creazione »; nell'edizione che abbiamo davanti il testo tradotto è più ampio, l'introduzione e le note

sono in parte modificate e aggiornate con le indicazioni bibliografiche dei lavori più recenti. Seguono l'Epopea di Gilgamesh e la Discesa di Ishtar agli inferi, di cui per la prima volta abbiamo una traduzione italiana fatta secondo criteri scientifici. Nell'introduzione all'Epopea di Gilgamesh, l'A. riassume frammenti e miti, dei quali alcuni possono essere fonte di essa, altri, anche se da essa indipendenti, servono a farne meglio conoscere l'eroe.

Malgrado la relativa anzianità degli studi sulla religione e la civiltà della Valle dei due Fiumi, molti sono ancora i problemi irrisolti in tale campo e molti sono i punti in cui i pareri degli studiosi dissentono. Il Furlani offre ai suoi lettori un'ampia e documentata rassegna delle varie correnti di idee, esponendo poi in fine il suo punto di vista. A proposito di Gilgamesh, egli inclina a credere che si tratti di una figura storica — un antichissimo re di Unug sumera — successivamente divinizzato. Riguardo a Enkidu, egli non esclude che possa invece trattarsi in origine di una divinità. Aggiungiamo che il particolare che il testo (tav. VIII, 1,3) fornisce a proposito della sua nascita — egli è figlio di una gazzella e di un asino selvatico — potrebbe forse offrire un appoggio a tale ipotesi: l'asino in particolare rivestiva carattere sacro, talvolta addirittura divino, nell'ambiente semitico; le testimonianze a riguardo sono numerose e, partendo dal periodo sumero, si riflettono fino in epoca tarda in alcune tradizioni rabbiniche. Anche a proposito del mostro Humbaba, il Furlani ritiene probabile che esso abbia relazione con la divinità paleo-assira, Kombabos. Il giudizio dell'A. sulla questione delle rappresentazioni figurative di Gilgamesh ed Enkidu è del tutto negativo: nessuna di esse può con certezza essere interpretata come relativa all'epopea in questione. Il soggetto della lotta dell'uomo con animali è troppo generico e diffuso e nessuna della raffigurazioni conosciute offre qualche indizio certo, con indicazioni di nomi o altri particolari attendibili. E' comunque da escludersi che l'uomo nudo sia Gilgamesh e l'uomo-toro Enkidu.

La discesa di Ishtar agli inferi è una catabasi *ad inferos* di carattere naturalistico; la scomparsa della dea dalla terra si riflette nel venir meno della fertilità e della fecondità, mentre il suo ritorno dagli inferi in compagnia del suo amante Tammuz riporta la vita agli animali e alla vegetazione. Si tratta di uno dei tanti miti del genere, correnti nell'antico Oriente semitico; la interpretazione di esso va integrata attraverso il corrispondente

mito greco della discesa di Afrodite agli inferi per farne risalire Adonis. Su questo punto l'A. dissente nettamente dal Virolleaud, che crede di poter sostenere che Ishtar è discesa agli inferi per farne risalire i morti, e ciò allo scopo che questi divorino i vivi. Compito invero strano, soprattutto se messo in relazione con Ishtar, dea dell'amore e delle nascite, che si rammaricò in modo particolare per la distruzione degli uomini a mezzo del diluvio.

A proposito dell'Enuma Elish, il Furlani lo ritiene opera di un'artista di grande levatura, una creazione eminentemente letteraria, nella quale la personificazione delle figure divine è ormai così perfetta da far scomparire del tutto l'aspetto di difenomeni naturali, che certamente essi in origine avevano. Vi si scorgono soltanto concetti e significati astrali, che però — almeno nella loro totalità — non sono originari; è solo nell'ultimo periodo che la religione mesopotamica ha assunto un significato astrale e nel periodo neo-babilonese e neo-assiro l'Enuma Elish ha finito con l'essere considerato una specie di manuale di astrologia.

La trasformazione che il mito ha subito rende tanto più difficile il problema dei rapporti tra Enuma Elish e racconti simili dell'Antico Testamento, problema questo tuttora non risolto e forse per il momento insolubile.

Un capitolo addirittura ancora da iniziarsi sarebbe lo studio dei rapporti tra la cosmogonia mesopotamica e i brani cosmogonici che si trovano sparsi nella letteratura rabbinica. In tali passi affiorano qua e là reminiscenze più o meno formali delle mitologie medio-orientali, ugaritica, egiziana, e non possono mancarvi spunti da collegarsi a concezioni mesopotamiche. Se — come alcuni sostengono — si potesse un giorno dimostrare che Tiamat raffigura la furia degli elementi e delle acque devastatrici, ciò troverebbe riscontro nella letteratura dei rabbini, presso i quali le acque primordiali hanno tutt'altro che buona fama. Essi notano che, a proposito del giorno della divisione delle acque dalla terra arida, non sta scritto: « E vide Iddio che era buono », perchè il Santo, Egli sia benedetto, sapeva che con le acque avrebbe distrutto gli uomini. Le acque sono superbe e restie ad obbedire alla parola del Signore; esse nel terzo giorno tentarono ancora di ricoprire la terra e il Signore dovette rimproverarle a gran voce e mettere loro un freno, racchiudendole entro le rive; le « acque di sotto », ricevuto l'ordine di dividersi da quelle « di

sopra » e di discendere, tentarono di ribellarsi e all'ordine di Dio risposero: « Non scenderemo ».

Notiamo ancora incidentalmente una relazione tra quanto Utnapishtim dice a proposito di Gilgamesh, che è stato vinto dal sonno — « Guarda l'uomo potente che desidera la vita (eterna)! Il sonno come una tormenta ha soffiato sopra di lui » (tav. XI, 203.4) — e quanto si legge in Ber. r. 12: a proposito di « A Sua immagine (Dio) lo creò », i rabbini dicevano che gli angeli quando videro l'uomo, furono sul punto di chiamarlo « santo » e di prestargli venerazione; allora Iddio fece scendere su di lui la sonnolenza ed essi compresero che non era che una creatura umana. In ambedue i testi il sonno è segno della debolezza dell'uomo, una necessità della sua natura, che ne denuncia in modo inequivocabile l'incapacità di appartenere a sfere superiori.

Diciamo questo solo a titolo indicativo, perchè se il campo dei rapporti tra Valle dei due Fiumi e Antico Testamento è ancora pieno di misteri, quello delle relazioni tra letteratura rabbinica e antiche mitologie è un campo addirittura vergine, anche se sommamente attraente.

Il Furlani avverte di aver dato al suo lavoro un carattere storico-religioso, limitando le note filologiche al minimo indispensabile; tuttavia il lettore potrà apprezzare la competenza linguistica dell'illustre studioso attraverso le traduzioni, che, oltre che essere scientificamente accurate, sono redatte in una lingua scorrevole che ne rende assai piacevole la lettura.

Sofia Cavalletti

A. RAVENNA, *L'Ebraismo postbiblico*, Morcelliana, 1958, pp. 152.

L'Editrice Morcelliana ha progettato un vasto programma editoriale, che sotto il titolo generale di « Biblioteca di Scienze religiose » si diversificherà in dieci rami diversi: teologia, liturgia, storia della Chiesa, filosofia, ecc. Il volumetto del Ravenna prende onorevolmente posto nella nona sezione, riservata alle religioni non cristiane.

Dopo una breve sintesi della storia del disperso Israele, dal periodo talmudico al sionismo, l'A. espone in tre capitoli la vita

religiosa ebraica; ad essi fa seguito la trattazione delle basi dottrinali di essa. Negli ultimi due capitoli tratta delle correnti mistiche e di vari gruppi dissidenti.

L'A. bilancia in questo lavoro le sue qualità di uomo di studio e di uomo profondamente religioso. Il lettore gli sarà particolarmente grato per la prima parte del volumetto dove, con sommo amore descrive la vita quotidiana dell'Ebreo, mostrando come usi, costumi e tradizioni ancora oggi vivi in mezzo agli Ebrei traggano la loro origine dalla Bibbia. L'A. fa frequente uso di citazioni di testi rabbinici e ciò allo scopo di spiegare più dettagliatamente un precetto o un principio che risale alla Bibbia. Tutta la vita del popolo ebreo è stata spesa infatti nella venerazione amorosa della Legge, e ancor oggi l'israelita può dire, come il salmista anticotestamentario, che la Legge è lampada al suo piede e la parola di Dio luce sul suo sentiero. L'A. inoltre non si limita a una schematica descrizione della vita religiosa ebraica, ma offre al lettore il modo di conoscere direttamente numerosi testi liturgici, di cui fornisce traduzioni parziali o integrali.

La seconda parte del lavoro, dedicata alle basi dottrinali della vita religiosa, è anch'essa nutrita e interessante, ma è soprattutto la prima che viene a colmare una lacuna nella nostra produzione sull'argomento; mancava fino ad oggi un'esposizione sintetica, chiara e serena della vita religiosa ebraica. Non si disponeva fino ad oggi che di fascioletti di molto modesta mole, che circolavano nei ristretti ambienti delle comunità dei vari paesi. Il libro del Ravenna è invece dedicato a un pubblico vasto, andando oltre i limiti delle confessioni religiose. Ecco quanto si augura l'A. nella prefazione: « Possano libri come questi contribuire ad aumentare il rispetto reciproco e la comprensione fra i professanti fedi diverse; questa è la migliore ricompensa che mi attendo dai miei lettori ». Lo spirito con cui il Ravenna ha compilato il suo lavoro è la miglior garanzia che egli non perderà la sua ricompensa.

Grati quindi all'A. per quanto oggi ci offre, vorremmo esprimere qualche desiderio per una eventuale seconda edizione. La tirannia dello spazio è grave, ma si desidererebbe talvolta una parola di interpretazione e di spiegazione riguardo a taluni usi, per es. quello di non portare scarpe di cuoio in date occasioni. Per avere un quadro più completo dell'ebraismo odierno, sarebbe

consigliabile dilungarsi un po' più sui vari gruppi e sulle varie tendenze che si riscontrano oggi in seno a Israele. Nella bibliografia riguardante le correnti mistiche, bisognerebbe aggiungere il libro dello Scholem, che è un classico sull'argomento.

Sofia Cavalletti

MARTIN LUTERO, *Scritti religiosi* (A cura di Valdo Vinay in collaborazione con Giovanni Miegge), Laterza, Bari 1958, p. XXIV - 472.

Denis de Rougemont ha denunciato anni or sono in termini penetranti ed energici l'inquietante analfabetismo dell'intellettuale di oggi in materia religiosa. Se questo giudizio corrisponde alla realtà per l'uomo colto medio della nostra epoca, in quali proporzioni bisogna ripeterlo per l'Italia? Nella cultura italiana attuale vi sono dei nomi notevoli seppure isolati per quanto concerne la storia delle religioni e la storia dell'eterodossia, ma per quanto si riferisce a cultura teologica sarebbe imbarazzante dover citare dei nomi di studiosi che possano stare alla pari dei maggiori o anche minori nomi che illustrano la scienza teologica nelle Università tedesche e scandinave, inglesi e svizzere, francesi e belghe, olandesi e nord-americane. In contrasto con questa inadeguatezza culturale, che risale per lo meno alla Controriforma e che impedisce lo sviluppo del confronto critico e soffoca una problematica che sola sarebbe capace di dare alla nostra cultura l'interezza delle sue dimensioni e la sua retta prospettiva, la valorosa Casa Editrice Laterza di Bari, ha avuto la generosa e illuminata iniziativa di pubblicare una collana di *Testi religiosi*, la quale « si propone di contribuire e all'allargamento e all'arricchimento degli orizzonti culturali in un settore sinora insufficientemente coltivato nel nostro Paese ».

E' profondamente significativo che il volume che inaugura la collana sia dedicato a Lutero, un nome che in Italia suscita timorati scandali di sapore più che provinciale e sia affidato ai due maggiori competenti di studi luterani che esistano oggi da noi, Valdo Vinay e Giovanni Miegge, già noti per importanti lavori: il grosso e insuperato *Lutero* del Miegge, che co-

stituisce il più notevole contributo italiano alla comprensione del Riformatore nel quadro degli studi attuali, parecchi valorosi studi particolari e articoli di puntuale aggiornamento del Vinay.

Il volume, che si presenta in una veste degna delle migliori tradizioni tipografiche laterziane, è preceduto da una breve e sobria introduzione, intesa non a inquadrare storicamente, ma a presentare schematicamente le posizioni dottrinali ed etiche del Riformatore. Nel loro misurato equilibrio queste poche e lucide pagine accennano a tutti i problemi essenziali, ma c'è forse da domandarsi se la loro concisione non sia eccessiva, tanto da rischiare di essere insufficiente per chi non conosca altrimenti le posizioni luterane e superflua per chi abbia familiarità con esse.

Non sarebbe stato più utile, ai fini di una meditata valutazione, tracciare (e la mano maestra dei due compilatori non avrebbe trovato difficoltà davanti a questo compito) una traiettoria dei vari orientamenti dell'indagine luterana in questi ultimi decenni, dopo secoli d'interpretazione polemica o apologetica confessionale, come del resto si accenna, ma in pochissime righe a p. XIII?

All'introduzione segue la bibliografia, che non è impresa di poco conto in un volume di questo genere. Chi sia appena un po' informato della estensione assunta da questi studi, sa quale annosa e vigilante preparazione e quale costante aggiornamento siano necessari per stendere una bibliografia selezionata, che non trascuri nulla di essenziale e non citi nulla di superfluo o di secondario. A questo riguardo è lieto dovere del critico tributare una incondizionata lode ai due compilatori per la sapiente disposizione e per l'oculata cernita dei titoli, la cui elencazione permette un sicuro orientamento al lettore che voglia approfondire lo studio del pensiero luterano. Particolarmente interessante la sezione in cui sono elencate le versioni italiane dal XVI secolo ad oggi.

Seguono senz'altro i testi, ciascuno dei quali inquadrato da una agile pagina di presentazione che segnala i dati storici che hanno occasionato la compilazione nonché le vicende della prima diffusione e accompagnato da scarse note intese a rendere chiari i punti oscuri o comunque bisognosi di altri riferimenti. La tra-

duzione è limpida e scorrevole e non si può segnalare quasi nessuna eccezione di frase involuta.

In ordine di successione sono presentate anzitutto le *Tesi sulle indulgenze*, affisse da Lutero alla porta della Chiesa del Castello di Wittenberg il 31 ottobre 1517. Si tratta di un documento storico di prim'ordine, che mostra il giovane monaco agostiniano ancora infarcito degli schemi della scolastica medioevale, ma in cui già sono in azione i fermenti rinnovatori.

Seguono due Sermoni del 1519, uno sul battesimo, l'altro sulla Cena, in cui i due sacramenti sono presentati non in termini dottrinali, ma piuttosto in termini parenetici, in cui comunque già si delinea la tipica posizione sacramentale luterana, a mezza strada tra la concezione cattolica e quella che sarà la concezione calvinista.

E' poi la volta del famoso *Sermone sulle buone opere* del 1520, che è un vero e proprio trattato condotto sulla traccia del Decalogo, di cui costituisce un commento ad ogni singolo comandamento. In queste pagine si assiste al rovesciamento delle premesse dell'etica tradizionale e si avverte l'immensa portata storica del rovesciamento stesso, anche se condizionato dalla polarizzazione in senso antropologico-soteriologico, comune a tutta la teologia dell'epoca, tanto cattolica quanto protestante, con l'eccezione forse del pensiero calvinista, il quale farà gravitare altrimenti gl'interessi cristiani. Ma i fondamenti della nuova etica sono presentati piuttosto di riflesso, presupposti più che elaborati, per cui per una intelligenza compiuta della concezione luterana sarebbe stato necessario porre sotto gli occhi del lettore prima del *Sermone* un altro testo che esplicitasse quei fondamenti, cioè la concezione della giustizia di Cristo e della fede, ai cui motivi Lutero nel *Sermone* stesso ripetutamente si richiama come a motivi noti.

Al 1520 e al 1521 risalgono il mirabile commento al *Magnificat* e la *fedele esortazione a tutti i cristiani a guardarsi dai tumulti e dalle rivolte*. Da questo ultimo testo, uno dei più vivi del volume, trapela la passione suscitata in Germania dalla predicazione di Lutero, la sua consapevolezza di essere stato strumento di una rivoluzione religiosa inaudita (« Al papa, ai vescovi, ai preti e ai monaci non ho forse recato più danno io soltanto con la bocca senza un sol colpo di spada, che tutti gli imperatori e re e principi con tutta la loro violenza? »: p. 293), ma appunto

soltanto strumento (« Io sono certo che la mia parola non è mia, ma è parola di Cristo... Non è possibile che un uomo da solo inizi e diriga una simile impresa »: p. 293), e nello stesso tempo la sua energia nel bloccare fraintendimenti nel senso di una rivoluzione di forza (« essa è contro Dio e Dio non è con essa »: p. 290).

Sarebbe forse stato consigliabile abbinare questo testo con l'altro del 1523, *Secondo la Scrittura, una assemblea o comunità cristiana ha il diritto e la facoltà di giudicare ogni dottrina e di chiamare, insediare e destituire i dottori* — che nella raccolta è da esso separato da una serie di *Prediche sui Vangeli* — onde attenuare una possibile falsa interpretazione di quest'ultimo. Perché il testo del 1523, se sta a sè, isolato, può rendere un suono quasi anabattistico e, se si vuole avere una visuale obiettiva della concezione luterana, bisogna integrarlo con altri aspetti del pensiero del Riformatore che non sono contenuti in questa raccolta e di cui una eco ricorre nel trattatello stesso (« Tu dici: "Come? non è forse vero che se egli [il cristiano] non è chiamato, non può neppur predicare, come tu stesso hai insegnato?" »: p. 429).

Il gruppo delle citate *Prediche* contiene alcuni gioielli incomparabili, come la *Seconda predica per il primo giorno di Pasqua*, che illustra la famosa antitesi luterana tra sentimento e fede, indicando senza possibilità di equivoco e a smentita dell'interpretazione soggettivistica che ha corso ancora oggi in certi ambienti, che la fede, secondo Lutero, è una grandezza che va intesa paradossalmente nella dimensione oggettiva della Parola, dello Spirito, di Cristo e non della coscienza individuale (cfr. p. 371 s.).

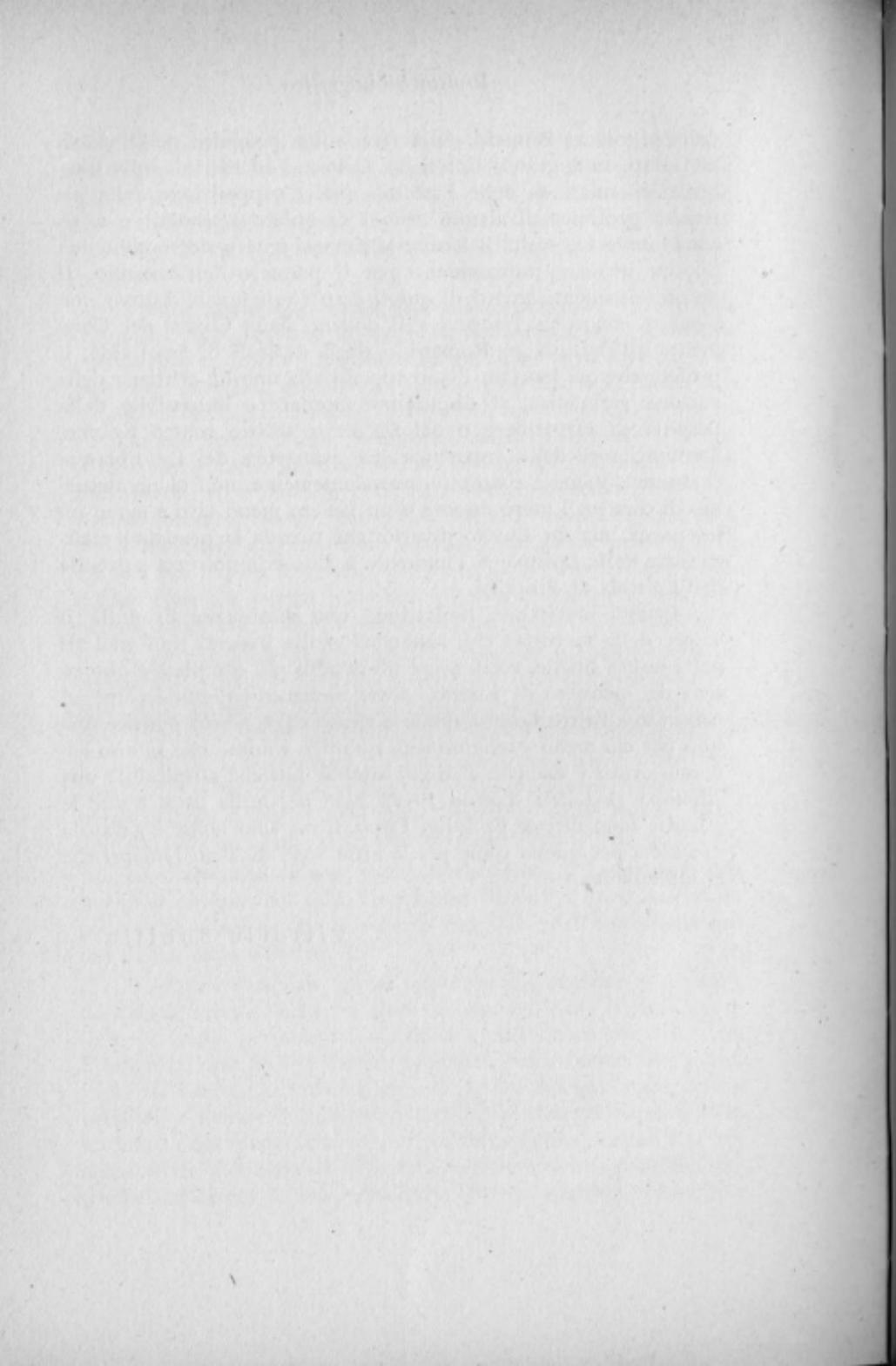
La raccolta si chiude con *L'Enchiridion*, il catechismo *pro pueris et rudibus*, del 1528, documento classico di istruzione evangelica, che sa accoppiare la estrema semplicità dell'espressione con la solidità della sostanza.

A lettura compiuta quale impressione complessiva si ricava da questo volume, frutto di molte e sapienti cure? Tutto il pensiero di quella personalità complessa e multiforme che è Lutero, è religioso, cioè ha fondamenti teologici, come hanno ben avvertito i curatori nella introduzione (p. XIII). Bisognava scegliere e nella scelta evitare di pubblicare testi già altrimenti disponibili in italiano. Con quale criterio è stata fatta questa scelta? Chi volesse offrire una raccolta di scritti della letteratura paolinica potrebbe far cadere la sua scelta sulla robusta e ariosa costruzione

dell'Epistola ai Romani, sulla vivacissima polemica dell'Epistola ai Galati, sulle grandi sintesi dei Colossesi ed Efesini, sulla tranquilla sistemazione delle Pastorali (nella supposizione della paternità paolinica di alcune sezioni di queste Epistole): e a seconda della sua scelta il lettore altrimenti ignaro riceverebbe una oppure un'altra impressione circa il pensiero dell'Apostolo. Il lettore altrimenti ignaro di questi *Scritti religiosi* di Lutero non viene a conoscere l'esegeta e il dottore della Chiesa del Commento all'Epistola ai Romani o degli Articoli di Smalcalda, il profeta che osa lanciare il suo appello alla nobiltà cristiana della nazione germanica, il disputatore mordace e imbattibile della Disputa di Heidelberg o del De servo arbitro contro Erasmo, l'annunciatore della emancipazione evangelica del De libertate christiana. Viene a conoscere, prevalentemente, non ci permettiamo di dire un Lutero minore o un Lutero meno vivo e meno interessante, ma un Lutero diverso, che ricorda la prudenza ecclesiastica delle Epistole a Timoteo e a Tito e la dolcezza pastorale dell'Epistola ai Filippesi.

Questa inevitabile limitazione non diminuisce in nulla il valore della raccolta: chi, rimanendo sulla base di testi tradotti nella nostra lingua, vorrà avere un quadro più completo e obiettivo del pensiero di Lutero, dovrà integrare questa lettura attingendo all'altro Lutero, quale si ricava dagli *Scritti politici* (ma non per ciò meno « religiosi » di questi!), volume che se non andiamo errati è esaurito e di cui sarebbe più che auspicabile una ristampa (I Ediz.: Torino 1949). Non per nulla tutte e due le raccolte sono dirette da Luigi Firpo, il cui solo nome è garanzia di serietà per questa come per le altre serie di *Testi religiosi* che ci attendiamo.

Vittorio Subilia



## NOTIZIE E RELAZIONI

### **Il IX Congresso internazionale di storia delle religioni a Tokyo**

Dal 27 agosto al 9 settembre 1958 si è svolto a Tokyo e a Kyoto il IX Congresso internazionale di storia delle religioni, promosso dalla Associazione internazionale per la storia delle religioni, con la partecipazione di circa 550 studiosi, per la maggior parte asiatici (circa 400 giapponesi); gli occidentali erano, fra europei e nord-americani, circa una sessantina. L'Italia era ufficialmente rappresentata dal Prof. Raffaele Pettazoni, presidente dell'Associazione internazionale e già presidente del Congresso di Roma (1955). Di fronte alle cospicue delegazioni di altri Paesi (la Germania con dieci membri, la Francia con otto, ecc.) è da lamentare che non ci sia stata a Tokyo, per mancata concessione di congrue sovvenzioni, una più larga partecipazione di studiosi italiani qualificati. Il Prof. Pettazoni pronunciò una allocuzione alla seduta solenne di apertura del Congresso, che fu pubblicata integralmente la sera stessa nella edizione inglese del quotidiano giapponese *Asahi*. Siamo lieti di poterla qui sotto riprodurre nel testo italiano. Il Prof. Pettazoni presentò inoltre una comunicazione alla III Sezione del Congresso su « Un preteso monoteismo giapponese ». Inoltre egli tenne a Kyoto, per invito di quella Università, una conferenza in italiano (tradotta via via in giapponese da un italianista presente), trattando « Di alcuni paralleli nello svolgimento della storia religiosa del Giappone e del mondo occidentale ».

Al Comitato organizzatore giapponese spetta il merito del grande successo del Congresso, in particolare al presidente prof. Teruji Ishizu, della Università Tohoku, Sendai, e al segretario generale, prof. Hideo Kishimoto, della Università di Tokyo. Il Principe Mikasa, presidente onorario del Congresso, partecipò a tutte le riunioni e alle escursioni dalla prima all'ultima giornata.

L'organizzazione del Congresso fu superiore ad ogni elogio. Tutto era previsto e predisposto in tempo, fino ai più minuti particolari. Al perfetto funzionamento degli organi tecnici e logistici si aggiunse lo spirito di ospitalità dei Giapponesi, la loro accogliente cortesia, la loro premurosa assistenza. E' ovvio che per gli studiosi delle religioni questo viaggio in Giappone sia stato una fonte di esperienze incomparabili.

Dopo la seduta inaugurale, i primi tre giorni furono occupati dai lavori del Congresso propriamente detti, distribuiti in quattro Sezioni: 1. Religioni primitive; 2. Religioni antiche; 3. Religioni viventi; 4. Problemi generali.

Dopo un breve intervallo per visitare le famose antichità religiose di Nikko e di Kamakura, i tre giorni successivi furono dedicati ad un « Convegno » (« Symposium ») sotto gli auspici dell'UNESCO, sul tema « Religione e Pensiero in Oriente e in Occidente: Un secolo di scambi culturali ». Prevalsero in questa sede sui contributi scientifici le discussioni di ordine pratico in relazione col « progetto maggiore » concepito dall'UNESCO per l'avvicinamento culturale fra Oriente e Occidente. I lavori del « Symposium » hanno portato alla formulazione di alcune raccomandazioni da presentare all'UNESCO e altre da presentare alla Associazione internazionale. Fra le prime è da segnalare il voto che l'UNESCO intervenga presso le autorità governamentali degli Stati membri preposte alla Educazione pubblica affinché nei programmi delle scuole medie sia introdotto l'insegnamento dei dati principali acquisiti dallo studio comparato delle civiltà e delle religioni « come fattori essenziali per promuovere la stima reciproca fra i popoli ».

D'altro lato, il felice esperimento del Congresso di Tokyo ha fatto concepire l'idea di tenere altri Congressi internazionali di Storia delle religioni in altri Paesi asiatici, alternandoli ai Congressi quinquennali europei, sempre nel quadro e nello spirito dell'Associazione internazionale e previa la costituzione di altri gruppi nazionali asiatici aderenti all'Associazione internazionale. Come primo avviamento in questa direzione è stato nominato un Comitato provvisorio, composto dei rappresentanti del Giappone, India, Repubblica Araba Unita, Birmania, Pakistan e Corea, con l'incarico di studiare e formulare proposte utili da presentare al Congresso di Marburg nel 1960.

Gli ultimi giorni del Congresso furono riservati alle escursioni, che, trasportando i Congressisti nell'interno del Paese, permisero loro di visitare i grandi centri della storia religiosa del Giappone e i celebri santuari di Ise, Nara, Tenri e Kyoto, riportandone impressioni indimenticabili. A Kyoto ebbe luogo la seduta di chiusura del Congresso.

### Allocuzione di R. Pettazoni alla seduta inaugurale del Congresso di Tokyo (28 agosto 1958)

*Quando a Roma nell'aprile del 1955 il Prof. Miyamoto e il prof. Kan, a nome della Università di Tokyo, del Consiglio Giapponese delle Scienze e della Società Giapponese per gli studi religiosi, espressero il desiderio e presentarono formale proposta che un Congresso internazionale di Storia delle religioni avesse a riunirsi prossimamente a Tokyo, io e gli altri membri del Consiglio Esecutivo dell'Associazione internazionale per la storia delle religioni restammo per un momento perplessi. Ma le comprensibili perplessità furono presto superate in senso positivo, e oggi, grazie allo sforzo dei nostri Colleghi giapponesi, siamo lieti di poterci rallegrare sinceramente con loro per la piena realizzazione del loro e nostro progetto.*

*E' questa la prima volta che un Congresso internazionale di Storia delle religioni ha luogo fuori d'Europa. Questa novità non è un fatto di ordine estrinseco e contingente, dovuto soltanto agli odierni progressi nella organizzazione degli incontri internazionali fra gli studiosi. Nel nostro caso c'è qualche cosa di più. Si tratta di un cospicuo passo avanti della nostra scienza, di una ulteriore integrazione di quella vocazione ecumenica che la scienza delle religioni porta, per così dire, nel sangue, quasi per riflesso di uno spirito universale che è proprio della religione stessa.*

*Per gli storici della religione non è indifferente incontrarsi in Europa o in Asia. Qui, nella Grande Asia, l'Asia Maior, circola uno spirito religioso profondamente diverso da quello del mondo occidentale e si ha la sensazione immediata di questa diversità, quale appare in certo qual modo polarizzata intorno ai due massimi centri di gravitazione storico-religiosa, il Buddismo e*

il Cristianesimo. Ma essa è più antica del Cristianesimo, più antica del Buddismo, perchè le sue origini sono radicate negli strati profondi di un humus culturale millenario di remota formazione preistorica.

La religione per sè stessa, come elemento costitutivo della civiltà, è condizionata dal suo ambiente storico. Ma anche la scienza delle religioni è condizionata storicamente. La nostra scienza delle religioni è un prodotto del pensiero occidentale. E' nata in Europa, all'epoca della Riforma, quando la coesistenza di confessioni diverse postulava la conoscenza reciproca e stimolava la discussione e la controversia, e così creava la condizione necessaria allo sviluppo del pensiero religioso.

Ma questa non era una condizione sufficiente per il sorgere di una scienza delle religioni. Lo studio scientifico delle religioni difficilmente poteva svolgersi dalla controversia teologica fra le Chiese. Era necessario che il pensiero religioso uscisse dalla chiusa cerchia del mondo confessionale cristiano e si aprisse alla conoscenza di altri mondi religiosi per poter passare dalla fase teologica alla fase scientifica. A questo giovò in primo luogo la conoscenza delle religioni orientali.

Anche in Asia esiste un pluralismo confessionale, specialmente in seno al Buddismo. Basta pensare alle due grandi « chiese » buddistiche del Piccolo Veicolo e del Grande Veicolo, come pure, internamente al Grande Veicolo, alle numerose « scuole » del Buddismo cinese e giapponese. Ma in Asia, oltre al pluralismo confessionale, c'è anche un pluralismo di vere e proprie religioni. Si pensi soprattutto alle religioni nazionali dell'India, della Cina e del Giappone, che non furono distrutte dall'avvento e dalla espansione del Buddismo e sono sopravvissute fino ad oggi, a differenza di quanto è accaduto in Occidente, dove le antiche religioni pagane sono scomparse col trionfo del Cristianesimo.

Questo molteplice pluralismo religioso e confessionale, se non valse a dar vita, in Asia, ad una scienza delle religioni indipendente, creò tuttavia una situazione propizia all'attecchire della scienza occidentale delle religioni nei Paesi più progrediti del mondo asiatico, quando essa vi fu introdotta al seguito della grande penetrazione della civiltà occidentale nei tempi moderni.

In questa linea si inserisce questo nostro Congresso. La scienza occidentale delle religioni batte oggi, non certo per la prima volta, ma certo più intensamente che mai, alle porte del Giappone,

sapendo di trovare in questo Paese un terreno già dissodato e preparato ad accoglierla. La scienza occidentale delle religioni è oggi qui presente, in questo estremo lembo della Grande Asia, con la sua organizzazione, con i suoi uomini più rappresentativi, con i suoi piani di ricerca, con i suoi orientamenti diversi. Tutto ciò che la scienza occidentale ha saputo produrre nello studio delle religioni in un secolo di vita operosa ed intensa, voi l'avete oggi qui a portata di mano, o amici giapponesi ed asiatici. La nostra metodologia, elaborata e praticata nelle nostre scuole secondo i principi di un pensiero storico più o meno coerente, non ha nulla di assoluto e di definitivo. E' uno strumento prezioso, ma perfezionabile, che può, anzi deve, essere sempre meglio temprato per meglio adeguarsi alla multiforme varietà della vita religiosa.

Noi siamo venuti non tanto per dare quanto per ricevere. Nell'offrire a voi i quadri della nostra sistematica, le prospettive della nostra metodologia, la tecnica del nostro lavoro scientifico, vi chiediamo in cambio — e non è piccola cosa — l'accesso al vostro mondo religioso, che è così diverso dal nostro.

La nostra presenza in Giappone, per noi occidentali, non è soltanto una eccezionale avventura turistica ricca di impressioni indimenticabili; essa è soprattutto una presa diretta di contatto con una realtà religiosa atta ad arricchire le nostre esperienze, con una ideologia religiosa atta ad allargare il nostro stesso concetto di religione, con una storia religiosa di straordinaria importanza e di singolare interesse.

A noi forse non sarà dato, durante il nostro soggiorno, d'incontrare neppur una delle ottanta miriadi di divinità che aleggiano su questo Paese incantato. Ma queste invisibili divinità sono pur idealmente presenti. In questo Paese culturalmente così progredito, in questo ambiente storicamente così evoluto, è sopravvissuta fino ad oggi — o fino a ieri — una forma di quella religione politeistica e naturistica che per secoli e secoli prima del Cristianesimo fu anche la forma religiosa dell'Occidente.

Certo, anche in Europa non pochi elementi dell'antico paganesimo greco e romano, nonchè celtico e germanico e slavo, si sono tramandati in seno alla religione cristiana. Ma i Santi hanno dovuto annullare gli Dèi per poter diventare i loro successori. In Giappone invece i Buddha e i Bodhisattva non hanno soppresso i Kami, anzi se li sono incorporati in forme e strutture

*composite che hanno reso possibile al Buddismo di penetrare su larga scala nella coscienza del popolo giapponese.*

*Pur travisati esteriormente in senso buddistico, i Kami erano sempre vivi: tanto vivi che, quando i tempi furono maturi per una grande ripresa dei genuini valori tradizionali, essi agevolmente si liberarono dalle secolari incrostazioni del sincretismo shinto-buddistico, e con la restaurazione politica della autorità imperiale andò di pari passo la restaurazione religiosa del « puro Shinto ». E quando poi lo shintoismo cessò ufficialmente di essere una religione per mantenersi, al di sopra delle religioni, come fede nazionale comune e vincolo ideale per tutti i Giapponesi, ciò non impedì ai suoi congeniti fermenti religiosi di trasferirsi nelle nuove formazioni eterodosse dello shintoismo popolare (Shuha Shinto).*

*E' questa varietà di esperienze religiose, questa vitalità di forme arcaiche e di aspirazioni innovatrici, questa millennaria vicenda di azioni e reazioni fra la religione nazionale indigena e la religione supernazionale importata, che conferisce una impronta caratteristica alla storia religiosa del Giappone.*

*Per questo singolare mondo religioso io ho sempre avuto personalmente un interesse visissimo.*

*Se mi è consentito di terminare questo discorso con un ricordo personale della mia vita, dirò che il mio primo scritto di argomento storico-religioso fu precisamente dedicato al Giappone. Esso risale al 1904. Era il tempo della guerra russo-giapponese, ed io ero allora studente nell'Università di Bologna. Mi venne la curiosità di avere qualche nozione sulle religioni del Giappone. E così scrissi un articolo, che non era certo un capolavoro, ma che con mia grande soddisfazione fu accolto e pubblicato in un giornale quotidiano della città (« Il Resto del Carlino », 29 febbraio 1904).*

*Certo io non potevo neppur lontanamente pensare che un giorno io avrei avuto l'onore e la gioia di visitare il Paese delle Otto Isole, e di partecipare ad un Congresso internazionale di Storia delle religioni in questa incantevole città di Tokyo, che da allora era sempre stata per me una città del sogno.*

## Il «Convegno Internazionale Islamico» di Lahore (Pakistan)

*Riteniamo utile la pubblicazione di questo resoconto del «Convegno Islamico» di Lahore perchè esso — pur trattando argomenti che in parte esulano dal campo di studi della nostra Rivista — offre un quadro, basato su esperienze personali, di certi aspetti delle tendenze di pensiero di una grande religione universale vivente, quale è l'Islam.*

(N.d.R.)

Nei giorni 29 dicembre 1957-8 gennaio 1958 si è svolto nella città di Lahore capoluogo della provincia del Pakistan occidentale<sup>1</sup> un importante «Convegno Internazionale Islamico» (*International Islamic Colloquium*). L'importanza del *Colloquium* è stata soprattutto nel fatto che vi hanno partecipato sia musulmani di quasi tutti i paesi asiatici ed africani, sia orientalisti europei<sup>2</sup>. E' stato dunque un contatto vivo e amplissimo (i partecipanti erano più di 140, di 33 paesi) fra Oriente e Occidente su un piano così delicato come la discussione religiosa, e discussione religiosa con religiosi spesso così suscettibili come i musulmani: come è stato dichiarato da più parti si è trattato della prima riunione così ampia del genere. Un secondo aspetto dell'importanza del *Colloquium* sono stati gli argomenti trattati, argomenti, per così dire, di grande attualità, seppure non strettamente parlando «politici», e la notevole libertà di discussione, non intaccata dalla momentanea intemperanza di qualcuno: una libertà di discussione che ha dimostrato la notevole maturità raggiunta, ormai, dai popoli islamici anche in questo campo così delicato. Il Convegno fu organizzato con efficienza e grande abbondanza di mezzi dall'Università del Pangiàb (la più antica università di tipo europeo del subcontinente indo-pakistano, fondata 75 anni fa) con

<sup>1</sup> Dal 1955 il Pakistan, dapprima federazione di varie provincie autonome, unificò tutte le provincie del Pakistan occidentale e divenne una federazione di due sole provincie, Pakistan Occidentale (capitale Lahore) e Pakistan Orientale (capitale Dacca). Lahore conta quasi 900.000 abitanti, ed è senza dubbio il centro culturale più importante dello Stato.

<sup>2</sup> Oltre agli orientalisti europei, che verranno, come autori di comunicazioni, citati nel corso dell'articolo, ricordiamo: il prof. Emilio García Gómez dell'Università di Madrid, il prof. Vladimir Minorskij di Cambridge, il prof. Hellmut Ritter, il prof. Otto Spies dell'Università di Bonn.

ampie sovvenzioni del governo della giovane « Repubblica Islamica del Pakistan »<sup>3</sup>: il Presidente della Repubblica in persona, Gen. Iskandar Mirza ha inaugurato il colloquio.

Lingue ufficiali erano soprattutto l'inglese e l'arabo: gli interventi dei vari oratori, inviati già vario tempo prima dell'inizio dei lavori, se in inglese erano stato tradotti — in stampa o a ciclostile — in arabo, e viceversa. Di alcuni interventi esisteva una traduzione in urdu (una delle due lingue ufficiali del Pakistan, secondo la recente costituzione del 1957; l'altra è il bengalese) e anzi alcuni furono pronunciati in quella lingua. Gli interventi stessi e un cenno delle discussioni saranno raccolti, nelle diverse lingue, integralmente, in un volume di Atti di prossima pubblicazione. Negli intervalli fra le sedute i congressisti hanno avuto modo di visitare i luoghi storici della antica città di Lahore, e le istituzioni islamiche della città. Conferenze extra sono state organizzate per presentare al pubblico locale, avidissimo di conoscere tutto ciò che concerne l'islam, gli ospiti stranieri, specialmente europei: innumerevoli gli inviti in scuole, istituti, collegi, grandi e piccoli, di studi islamici. Una grande Esposizione Internazionale di Arte Islamica (con partecipazione anche di oggetti di paesi occidentali inclusa l'Italia) fu inaugurata durante il *Colloquium* e rimase aperta tutto gennaio, nel bellissimo scenario del vecchio « Forte » di Lahore. La presidenza del *Colloquium* fu tenuta dal *Vice-Chancellor* (praticamente il Rettore) della Università del Pangiab, Dr. Mian Afzal Husain: ogni seduta (due al giorno, una mattutina e una pomeridiana) era presieduta da due Presidenti-Ospiti, man mano scelti. Ad evitare lo spezzettamento in sezioni troppo ristrette si scelse il sistema (effettivamente piuttosto discutibile, data la folla dei partecipanti) di tenere continuamente seduta plenaria, essendo ogni giorno dedicato a differenti argomenti.

I lavori veri e propri del Convegno cominciarono il 31 dicembre, essendo stati i due giorni precedenti dedicati, il primo, alla seduta inaugurale con discorso del Presidente della Repubblica, e il secondo alla cerimonia della posa della prima pietra della nuova grandiosa sede extra-urbana della Università del Pangiab, cerimonia alla quale erano presenti delegati delle

<sup>3</sup> Tale è il nome ufficiale della Repubblica (approvato non senza discussioni), secondo la Costituzione del 1957.

varie Università del mondo (il sottoscritto rappresentava l'Istituto Universitario Orientale di Napoli). Prima di accennare brevemente allo svolgersi dei lavori va fatto un cenno al notevole contenuto del discorso inaugurale del Gen. Iskandar Mirza, significativo della tendenza sanamente « laica » del pur « islamico » stato Pakistano. Il Presidente si è scagliato con notevole vigore contro i *mullá*, il « clero musulmano », giungendo a dire testualmente (traduco dal testo ufficiale distribuito ai congressisti: il discorso fu pronunciato e pubblicato in lingua inglese): « ... E' una ironia della storia che l'Islam, che pur rigetta l'istituzione del clero organizzato, è spesso caduto nelle mani dei preti. Nel termine « preti » non includo i grandi santi, i mistici, i tradizionalisti, i pensatori e gli altri uomini pii che formano di per se stessi una categoria a parte. No, il sacerdozio organizzato dell'Islam è costituito dai *mullá* immaturi e ignoranti che per secoli hanno monopolizzato i pulpiti. Per un verso, il *mullá* ha inserito nel tessuto dell'Islam una pazzesca rete di fantasie e di fanatismo. Per l'altro verso, egli ha spesso tentato di usare l'Islam come una veste elastica a scopi di politica e di opportunismo. Il risultato, in ambo i casi, è caotico. Entro la moschea, il *mullá* ha fatto dell'Islam una favola immersa in strambe superstizioni e opposta a ogni forza di progresso. E, fuori della moschea, egli ne ha spesso fatto una compiacente ancella del potere politico ». La durezza dell'attacco è spiegabile anche per il fatto che nei giorni precedenti al *Colloquium* alcuni fra i più fanatici *mullá* del Pakistan avevano lanciato una campagna di proteste per gli inviti fatti anche a « miscredenti » o peggio ancora a « eretici », a partecipare ai lavori del medesimo.

Nel caso degli *ahmadiyya*<sup>4</sup> la campagna è stata anzi così

<sup>4</sup> Movimento « eretico » dell'islam fondato dal « santo » e « visionario » Mirzá Ghulám Ahmad nel 1882 e poi divisi in due branche, quelli che ritengono il fondatore un vero e proprio profeta, (i *qáddyání*) sebbene non « legislatore », e quelli che lo ritengono semplicemente un rinnovatore dell'Islam. Si badi che l'eresia degli *ahmadiyya* non consiste tanto, secondo gli avversari, (e questo è un tipico atteggiamento islamico) in formulazioni dogmatiche sbagliate (esistono sette dell'Islam in questo senso ben più aberranti degli *ahmadiyya*), bensì nel credere che il fondatore sia un profeta, negando quindi a Muhammad la sua definitività (e mettendo quindi in pericolo la *shari'a*, la legge) e inoltre quella di rifiutarsi di pregare insieme con gli altri musulmani. Per maggiori notizie e bibliografia si veda Pareja, *Islamologia*, Roma, 1951, pp. 588 segg.

intensa che uno dei più notevoli rappresentanti di quella comunità, l'ex-ministro degli esteri Zafrullah Khan è stato di fatto impedito di parteciparvi. Le differenti associazioni musulmane di Lahore, progressiste o non, hanno colto, come era ovvio, l'occasione della presenza in città di tanti autorevoli musulmani e islamisti di tutto il mondo per distribuire libri, opuscoli e volantini a difesa delle loro idee: e debbo dire che questo ha fatto, almeno su chi scrive, una ottima impressione di sostanziale liberalismo religioso. Sono stato curiosamente colpito, per esempio, dalle singolari idee esposte in un libretto dal titolo di *Peace* (di una sig.na Iqbal Khanum) dove si tratta *de omnibus rebus et de quibusdam aliis* (incluso il modo migliore di costruire aeroplani e paracadute) e vi si sostiene che le preghiere canoniche effettivamente menzionate nel Corano, sono solo tre al giorno e non cinque, (il che è giusto) si nega, come appunto non menzionata nel Corano, la circoncisione (diventa oramai un quasi-dogma per i musulmani) ecc. ecc. Su un piano di ben maggiore serietà vanno notate le acute — seppur talvolta un po' prolisse — pubblicazioni del Centro di Ricerche Coraniche di Karachi e della sua rivista *Tulû' al-Islâm* (« Il Sorgere dell'Islam ») opera di Ghulâm Ahmad Parvêz, uno fra i più radicali modernisti « coranici », che sostengono cioè insicuro e religiosamente non cogente tutto il materiale tradizionale extra-coranico. L'opera di intelligente e colto modernismo del Parvêz (autore fra l'altro di una interessante storia della filosofia in urdu) molto malvisto da certi ambienti ortodossi, ma che è stato per vario tempo membro della Commissione Legislativa della Costituente Pakistana, meriterebbe uno studio apposito che mi riprometto di compiere in altra sede<sup>5</sup>. Non menziono nemmeno gli altri numerosi opuscoli di altre asso-

<sup>5</sup> Il Parvêz è autore di vari libri miranti a un rinnovamento teologico e sociale dell'Islâm in lingua urdu. Cito fra i più importanti *Adam aur Iblls* (« Adamo e Satana »), *Insân-né kyâ sóchâ* (« Che cosa ha escogitato l'uomo »), *Khudd-ne kyâ kahâ* (« Che cosa ha detto Dio », parallelo al precedente e che uscirà fra poco), *Nizâm-i rubûbiyya* (« Ordinamento del mondo basato sulla Rivelazione ») oltre a numerosi opuscoli di carattere sociale. Le teorie che più vengono rimproverate a Parvêz dagli ortodossi sono la sua negazione della validità delle tradizioni per appoggiarsi solo al Corano, e la sua idea che prescrizioni organiche quali il digiuno, le cinque preghiere etc. non siano da considerare individualisticamente ma subordinate alla realizzazione di un ordine sociale.

ciazioni, anche se ben più potenti politicamente (una delle più influenti è quella, piuttosto conservatrice guidata dal fecondissimo poligrafo e venerato « maestro » Abû 'l-A'lá Maudûdi dal nome di *Jamaat-e Islami*)<sup>6</sup> perchè non ritengo vi sia molto di originale.

Ma torniamo al programma del Colloquium. Le varie giornate furono dedicate ai seguenti argomenti:

- 1) Che cosa intendiamo per « Cultura Islamica »? (martedì 31 dicembre);
- 2) Il concetto islamico di Stato (mercoledì 1 gennaio);
- 3) La sfida delle idee e dei valori sociali moderni alla società islamica (giovedì 2 gennaio);
- 4) La funzione dell'*ijtihâd*<sup>7</sup> e lo scopo della legislazione nell'Islam (venerdì 3 gennaio);
- 5) L'atteggiamento dell'Islam verso la scienza (sabato 4 gennaio: seduta antimeridiana);
- 6) L'influsso dell'Islam sulla storia e la cultura occidentale (id.: sessione pomeridiana);
- 7) Aspetti economici della struttura dell'Islam, con speciale riguardo alla proprietà terriera (lunedì 6 gennaio);
- 8) L'atteggiamento dell'Islam verso le altre fedi e sue relazioni con esse (martedì 7 gennaio);
- 9) Il potenziale contributo dell'Islam alla pace mondiale (mercoledì 8 gennaio).

Non è possibile nemmeno riassumere tutte le comunicazioni presentate: basti dire che si è trattato di circa 80 « papers ». Daremo un cenno di quelle soltanto che ci sono parse più significative, sottolineando soprattutto i contributi europei

<sup>6</sup> La *Jamaat-e Islami*, come del resto in genere avviene per i movimenti « religiosi » islamici, è nel contempo un potente partito politico con forte influenza sulle masse e sugli intellettuali conservatori del Pakistan. Un opuscolo in inglese su questo movimento, sostanzialmente reazionario, malgrado certi ossequi verbali al modernismo, è stato recentemente pubblicato in inglese a Lahore (*Jamaat-e Islami, Pakistan, Literature, Leadership, Organisation, Ideal, Achievements, Programme*. Lahore, 1957). Le sue pubblicazioni (specialmente quelle del fecondissimo leader, che superano le settanta) sono state tradotte in moltissime lingue asiatiche.

<sup>7</sup> Per *ijtihâd* si intende il lavoro autonomo dei giurisperiti sulle fonti della legge. Secondo l'ortodossia sunnita l'*ijtihâd* si sarebbe ormai chiuso verso il secolo X, ed ora saremmo nell'epoca dei seguaci, imitatori (*muqallid*) dei trattatisti antichi.

e avvertendo che per ovvie ragioni la scelta è piuttosto « personale ».

Il primo argomento (« Che cosa intendiamo per cultura islamica? ») era senza dubbio, da un punto di vista teorico, il più interessante, ma fu trattato solo marginalmente. Il Dr. R. Ettinghausen, noto specialista di arte musulmana, di Washington, parlò sul tema « Note sulla natura dell'arte islamica e dei suoi simboli ». Alcuni obiettori musulmani gli rimproverarono di aver chiamato islamici dei simboli (come la mezzaluna, per esempio) che nulla avevano a che fare con il vero Islam. Nacque qui, subito, un problema terminologico, di notevole importanza, problema che, risolto solo a parole, continuò a portare una certa confusione in tutto il *Colloquium*. Si trattava di distinguere, come giustamente fece notare il prof. M. M. Sharif, professore di filosofia all'università di Lahore, fra « musulmano » e « islamico », applicando il primo termine alla concreta e reale cultura dei popoli che si chiamano musulmani, il secondo alla dottrina teorica dell'islam. In questo senso, è ovvio e tutti lo ammettono, nella cultura musulmana c'è molto di non islamico, sia pure assimilato dai musulmani. La stessa confusione causò qualche equivoco nella discussione della comunicazione dello scrivente dal titolo troppo generico « Si può parlare di poesia musulmana? ». In realtà la poesia ivi considerata — e dichiarata da me non islamica nel suo aspetto generale — era la tradizionale lirica persiano-turco-urdu derivata dallo stil nuovo della poesia araba abbaside. Una forte reazione suscitò nei suscettibili musulmani siriani ed egiziani (sempre pronti a vedere nel dire degli orientalisti europei misteriose manovre politiche) la mia dichiarazione (condivisa del resto da generazioni di tradizionalisti ortodossi musulmani) che il Corano deplorava la poesia, almeno di un certo genere <sup>8</sup>. Gli ascoltatori immagina-

<sup>8</sup> Il versetto coranico (XXVI, 224-226) dice: « E i poeti poi, che i travati seguono, non vedi come vagolano per ogni vallata, e dicono quel che non fanno? ». Segue un versetto — probabilmente posteriore —: « Eccetto coloro che credono ed operano il bene etc. ». Io fui accusato, fra l'altro, di aver scientemente taciuto il versetto seguente, per gettare il discredito sull'Islam! (E questo benchè avessi ammesso io stesso che la condanna era parziale e non andava interpretata in senso totale). E' un piccolo esempio che prova fino a qual punto di suscettibilità possano giungere certi musulmani, anche se questo è in parte giustificabile come reazione a certo orientalismo paternalistico e colonialistico.

rono a torto che io avessi voluto dichiarare l'islam incapace di poesia, mentre semmai la mia tesi si rifaceva alla ben nota protesta di Muhammad Iqbal contro lo svirilizzante misticismo neoplatonico della lirica tradizionale, come del resto ben compresero, salvo qualche eccezione, i pakistani presenti. Nella seduta pomeridiana il Prof. G. E. von Grunebaum dell'Università di California presentò uno studio sociologico dal titolo, « Riflessioni sull'aspetto comunitario dell'identificazione musulmana », sottolineando, anch'egli fra le critiche di alcuni rappresentanti siriani ed egiziani, il carattere talvolta extra-religioso e puramente collettivo della dichiarazione di appartenenza alla comunità islamica. Presentarono comunicazioni in questa sezione il Dr. Inayatullah, ordinario di arabo all'Università di Lahore (« La cultura islamica: origini, sviluppo e caratteri »; molto obiettiva e nella quale si sente l'influsso degli orientalisti tedeschi e italiani da lui profondamente conosciuti)<sup>9</sup>; il Prof. Khalafallah preside della Facoltà di Lettere dell'Università di Alessandria d'Egitto (« Libertà religiosa nell'Islam »); il Dr. Kamil el-Baghir, di Khartum (Sudan) su « La struttura culturale dell'Islam » e vari altri. Pressochè tutti gli interventi dei musulmani furono basati sui concetti fondamentali di quello che viene comunemente definito « modernismo islamico », salvo qualche eccezione tradizionalista<sup>10</sup>.

Interessante fu, per il colore di attualità che presentava, la seconda giornata-argomento, dedicata al concetto islamico di Stato. Citiamo le seguenti comunicazioni, tutte dal titolo più o meno simile, e rispecchiante quello della sezione: Il dr. Muhammad Abdullâh al-'Arabî (Consigliere legale ed economico del Congresso Islamico del Cairo) mette in evidenza che, a differenza del concetto occidentale di stato (troppi oratori hanno parlato di *occidente* in generale, come del resto in Europa con uguale mancanza di prospettiva storica si parla di *oriente* in generale, dimenticando le grandi varietà da ambe le parti) il concetto islamico di stato implica uno stato *etico* e non accetta la perniciosa divisione tra religione e politica propria dell'occi-

<sup>9</sup>) Il Dr. Inayatullah legge anche l'italiano, e tradusse già qualche decennio fa in urdu le parti più importanti della lunga introduzione degli *Annali dell'Islam* del Caetani.

<sup>10</sup> Sul modernismo musulmano si veda specialmente H. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1945.

dente. Lo stato islamico è basato su *precetti dati da Dio* nel campo etico, economico e politico. In quello politico, per esempio, il principio fondamentale ingiunto dal Corano (Cor. XLII, 38) è quello della « consultazione ». Inoltre il concetto islamico di stato non conosce, come l'occidente col suo colonialismo, distinzioni razziali: tutti i credenti sono fratelli e l'ideale ultimo non può che essere una unione anche politica di tutti i musulmani.

Il dr. Muhammad Mahdi Allam (Preside della Facoltà di Lettere dell'Università di 'Ain Shams al Cairo), tratta dei diritti dell'uomo nell'Islam, sostenendo che l'Islam è molto superiore all'occidente per il trattamento della donna. L'Islam concede uguali diritti economici e sociali alle donne, diritti che la donna europea riuscì a ottenere solo dopo mille anni. I principi del divorzio islamico sono una garanzia di protezione per la famiglia (sic!) ecc. Il dotto conferenziere ha cura di dichiarare che egli parla della *teoria dell'Islam* (ecco appunto la solita confusione) e dei primi tempi aurei della storia islamica. Ma anche con questa limitazione le sue affermazioni ci sembrano piuttosto azzardate. Esse sono un esempio del come in troppi i casi i modernisti musulmani non abbiano ancora capito che non perdono nulla, per i loro scopi apologetici, ad accettare la storia, ad ammettere cioè che — come in tutte le religioni — c'è qualcosa di condizionato storicamente e adatto solo per alcune epoche nelle stesse dottrine teoriche dell'Islam. Per andare più a fondo, si tratta della completa assenza, nell'Islam anche più avanzato, di un modernismo ermeneutico coranico che neghi la ispirazione letterale del testo sacro e ne ammetta una *lato sensu*. Come abbiamo altrove<sup>11</sup> sostenuto, finchè non avverrà questo ben poche speranze di serietà « scientifica » può avere il modernismo islamico.

Dr. S. A. Rahman, giudice della corte suprema del Pakistan espone un lucido schema di quale dovrebbe essere la costituzione modello di uno stato islamico. La sua affermazione introduttiva: « Il Corano non è un libro di legge, ma sottolinea più che altro l'aspetto spirituale e morale della vita umana; prov-

<sup>11</sup> Cfr. la mia nota *On some recent translation of the Qur'an*, in « *Nu-men* », IV (1957) f. pp. 75 segg.

vedimenti strettamente legali ivi contenuti sono pochi e trattano solo pochissimi argomenti», suscitò alcune obiezioni da parte dei soliti « radicali ». I principi di una costituzione islamica sono, per il giudice Rahman, i seguenti: 1) La sovranità spetta solo a Dio. Quindi ogni forma di dittatura viene esclusa; 2) L'unità di Dio implica la assoluta eguaglianza di tutti i sudditi. 3) Gli affari debbono essere risolti mediante consultazione. Quindi sostanziale democraticità. 4) Il diritto di proprietà, per esplicite dichiarazioni coraniche, deve essere salvaguardato, pur con limitazioni. 5) Completa libertà di religione. Il Corano sostiene: « Non c'è costrizione in materia di religione » (Cor. II, 256). 6) Uguaglianza di diritti fra uomo e donna, anche politici. Dispiace vedere che anche il simpatico e colto giudice Rahman indulge nella citazione del famoso frammento di versetto coranico: (II, 228): « Esse agiscono con essi (i mariti) come i mariti agiscono con loro, con gentilezza » dimenticando che assolutamente di seguito e senza alcuna interruzione il testo sacro aggiunge « ...tuttavia gli uomini sono un gradino più in alto » (*wa li'r-rijáli 'alaihinna daraja*). Il fatto che persino una personalità come Iqbal citò solo il primo frammento di questo versetto e il coro unanime dei modernisti (salvo qualche lodevole eccezione) continui con insistenza a citare *proprio quel versetto* a proclamazione della uguaglianza *assoluta* fra uomini e donne, è per me fonte di continuo stupore. 7) Indipendenza della magistratura, basata sul tipico concetto islamico che il giudice applica direttamente la legge di Dio e nessuno ha su di lui diritti legislativi: il legislatore è Dio. 8) Fraternalità sociale a tutti i cittadini. 9) Integrità della vita familiare e difesa dell'intimità familiare (basata sul passo coranico che ingiunge di chiedere il permesso prima di entrare in una casa). 10) Nel campo internazionale fedeltà a tutti i patti stretti fra nazioni, anche se non musulmane. Il Dr. G. W. Choudhuri, lettore di Scienze Politiche all'Università di Dacca (Pakistan Occidentale) mostra, in un'ulteriore comunicazione, come tali principi siano stati applicati nella breve storia del Pakistan: egli sostiene che il Pakistan ha messo in pratica nella sua organizzazione costituzionale e politica il consiglio del Padre spirituale della Nazione, M. Iqbal, che nel suo libro *Reconstruction of Religious Thought in Islam* affermava che « il trasferimento del potere dell'*ijtihad* dallo studioso singolo ad una Assemblée

Legislativa Islamica è l'unica possibile forma che l'*ijmā'*<sup>12</sup> può assumere nei tempi moderni». La costituzione e il funzionamento della vita politica del Pakistan, sostiene il Choudhuri, è un tentativo moderno di riinterpretazione pratica di un'islam vivente, una prova che l'islam può ancora essere motivo e ispiratore centrale di una vita associata e politica. Di qui l'enorme importanza — e concordiamo pienamente con lui — dell'esperimento pakistano, svoltosi, come è noto, fra le proteste di molti dottori della legge ortodossi.

Meno importanti ci sembrano le altre comunicazioni sull'argomento. Notiamo però, su un problema particolare, quella della inglese signa Ann K. Lambton, docente di persiano all'Università di Londra, sul « problema del sovrano ingiusto » nella storia islamica. Essa con delicatezza, ma con argomentazioni che mi sembrano sostanzialmente giuste, mette in evidenza come — prescindendo dall'ideale teoria coranica — i giuristi islamici non svilupparono un preciso sistema per la limitazione del potere del sovrano, anzi da molti di loro la ribellione contro il sovrano, anche ingiusto, fu considerata come ribellione contro Dio. Giustamente ella osserva che nel Medio Evo lo stato islamico era organizzato in modo tale che il potere del sovrano, anche se tirannico e ingiusto, difficilmente riusciva a applicarsi così uniformemente e radicalmente come in uno stato moderno, e quindi ciò può spiegare perchè il problema sia stato, in fondo, nell'Islam medievale, relativamente meno sentito.

Il Prof. T. Cuyler Young, professore di Persiano all'Università di Princeton parla sul delicato problema « *Sharī'a* e Democrazia ». Abbiamo finalmente una precisazione: il Young infatti giustamente sostiene che quella uguaglianza sociale che il Corano e la Legge propugnano fra credenti di tutte le razze e caste, non è ancora (come certi modernisti superficiali sembrano sostenere) *democrazia* nel senso preciso di quest'ultimo termine, il quale implica istituzioni che diano possibilità civiche e pratiche al popolo di ottenere *di fatto* quei diritti sociali di cui sopra si parla. Le conclusioni sono molto ireniche: in fondo sia la nostra civiltà che quella islamica sono basate su una fortissimamente sentita supremazia della Legge sull'arbitrio. In questo la *sharī'a* non è da meno del diritto romano,

<sup>12</sup> L'*ijmā'* è la terza delle quattro fonti del diritto e della religione dell'Islam e significa il *consensus omnium*, o meglio il consenso dei dotti.

solo che, disgraziatamente, non è stata applicata. Il Young invoca anch'egli, come ormai tutti i modernisti musulmani, la riapertura della porta dell'*ijtihād* come unica soluzione al problema.

E appunto allo studio della parte dell'*ijtihād* nella legislazione di uno stato islamico fu dedicato il quarto giorno. Per una continuità logica preferiamo esaminare qui quanto allora fu detto, tornando poi un giorno addietro.

Sull'*ijtihād* sembrò che tutti i musulmani presenti fossero pienamente d'accordo e praticamente nessuna voce (se si escludono alcune raccomandazioni di cautela fatte da giurisperiti « prudenti » e tendenzialmente conservatori) si levò contro il progetto, comune a tutti i modernismi islamici, di una restaurazione dell'*ijtihād*. Si trattò di discutere sulle modalità di questa restaurazione. Per esempio il già citato influente leader religioso politico Abù 'l-A'lâ Maudûdî, dopo aver con decisa chiarezza negato la facile identificazione di legge coranica con legge naturale propugnata da alcuni modernisti e aver dichiarato che l'uomo non ha alcuna autorità nè libertà in quelle materie già decise da Dio e dal suo Profeta definitivo ed ultimo, Muhammad, mette in guardia i suoi correligionari contro il pericolo implicito nelle idee di coloro che credono che per restaurazione dell'*ijtihād* s'ha da intendere una completa sottomissione della legge religiosa all'interpretazione umana. Egli limita invece l'*ijtihād* a campi molto particolari: tutte le leggi fondamentali sono già con chiarezza fissate dal Corano e dalla Tradizione. Elenca una serie di requisiti (piuttosto difficili a trovarsi nei comuni legislatori dei paesi islamici...) di dottrine e conoscenze e atteggiamenti morali, solo possedendo i quali si può avere il diritto di esercitare l'*ijtihād*. Più o meno sulla linea di un moderato modernismo si muove anche il professore egiziano dell'*Azhar*<sup>13</sup>, Abù Zahra, che insiste su una importante funzione dell'*ijtihād* futuro, quella di cercare di unificare le varie « scuole » giuridiche e anzi, egli dice, le varie « sette » dell'Islam: era questo, del resto un ben noto punto del pro-

<sup>13</sup> Una delle maggiori università teologiche del mondo islamico, del Cairo, fondata già nel medioevo, con programmi ora rinnovati e relativamente modernisti, sui quali si veda l'interessante articolo di J. Kraemer. *Die Azhar-Universität in Kairo und ihre heutige geistige Bedeutung* in « Zeitschr. für Religions- und Geistesgeschichte » X (1958), pp. 364 segg.

gramma modernistico della egiziana *salafiyya*<sup>14</sup>. Meno impegnati religiosamente sono gli interventi degli orientalisti europei, che vedono ovviamente il problema da punto di vista esterno. Il Prof. Rudi Paret mette in evidenza come il modernismo islamico sembri mostrare una certa contraddizione, sia nel riferirsi continuamente ad autorità *del passato*, sia anche nella sua affermazione della definitività ed eternità della legge canonica, alcune delle disposizioni della quale (taglio delle mani al ladro, certi aspetti della legge matrimoniale ecc.) la stragrande maggioranza dei modernisti non ritiene applicabile. Tuttavia il modernismo islamico mostra positivi segni di volontà di rinnovamento che in certi casi (Turchia moderna) hanno portato a una legislazione in cui lo spirito stesso dell'islam sembra tramutarsi, e l'islam da religione istituzionale sembra diventare una religione puramente personale e intimistica. Il Prof. J. Schacht, di Leida, mette in evidenza che il problema di fronte al quale si trova il modernismo islamico non è proprio di questo, ma è il classico problema di combinare stabilità con adattabilità, tipico della storia di ogni istituzione. Anche lo Schacht mette in evidenza come nella maggior parte dei paesi del Vicino Oriente (con l'eccezione della Tunisia, col suo codice dello statuto personale del 13 agosto 1956, e della Turchia) i legislatori modernisti sembrano inclini a ripararsi dietro le più lambiccate interpretazioni legali delle grandi autorità del passato. Il canadese Dr. W. Cantwell Smith, autore fra l'altro di un ottimo libro, di tendenze laburiste, (*Modern Islam in India*, 1946) nella sua relazione, molto imparziale, sostiene che la credenza in una legge immutabile quale è l'islamica non è incompatibile con una profonda convinzione della odierna legittimità dell'*ijtihād*, inquantochè si può sempre sostenere che sono stati i primi giuristi a non comprendere con profondità le infinite possibilità e profondità della trascendente legge divina.

Nel complesso mi è sembrato che in questa interessante giornata i problemi siano stati discussi solo da un punto di vista sunnita. Gli sciiti presenti non mi sembra abbiano attivamente difeso il concetto sciita dell'*ijtihād*, che presenterebbe possibilità anche di sviluppi moderni.

<sup>14</sup> La *salafiyya* (il termine significa « il buon tempo antico ») è il nome della maggiore scuola del modernismo egiziano, fondata da Jamálu 'd-Dīn al-Afghāni e da Muhammad Abduh. V. op. cit. alla nota 10.

Tornando, come dicemmo, indietro al terzo argomento (« La sfida delle idee e dei valori moderni alla società musulmana »), si sono ripetute a questo proposito, le stesse aporie e si sono ripresentati gli stessi problemi, solo visti più ampiamente, e non solo dal lato giuridico. Comincio dalla interessante relazione del giovane professore pakistano Muhammad Daud Rahbar docente di urdu e di studi pakistani all'Università turca di Ankara. Egli ha invitato i suoi correligionari a sforzarsi in tre direzioni: a) sviluppare il senso storico; b) riempire il vuoto della teologia classica (*kaldm*); c) studiare storia delle religioni.

A proposito del primo punto egli mi sembra l'unico fra i musulmani del congresso che abbia affrontato con notevole coraggio il *punctum dolens* di tutta l'impostazione religiosa dell'Islam. Il Corano è la parola trascendente di Dio, dettata dall'Angelo, eppure fu scritto storicamente, in date occasioni, e rivelato a frammenti secondo le circostanze (come ammette del resto anche la teologia classica con i suoi libri sia pure talmudistici ed esteriori di *asbâb an-nuzûl*). Anche se ci può sembrare un po' formalistica la conclusione dell'autore, che cioè il Corano era con Dio eternamente, ma la rivelazione delle singole sue parti attese gli eventi che sarebbero dovuti avvenire come causa di quella rivelazione e in riferimento ai quali avvenimenti quei versetti dovevano essere intesi, non possiamo non ammirare la precisione con cui egli ha formulato il suo problema. Continuando nella sua meritoria, se pur non completa, storicizzazione del fenomeno della rivelazione il Rahbar sostiene che sarebbe assurdo negare che nei quaranta anni della sua vita precedente alla rivelazione Muhammad fosse stato totalmente all'oscuro di ogni teoria o fatto religioso che poi gli fu rivelato nel Corano. Il fatto che egli conoscesse delle versioni bibliche delle storie narrate poi nel Corano (di Mosé, Giuseppe ecc. per esempio) non esclude la natura « rivelata » di quelle storie narrate poi nel Corano. Negare ogni sforzo umano di Muhammad, prima della rivelazione, di ottenere conoscenza religiosa, sarebbe privarlo, come giustamente dice il Rahbar, della sua grandezza d'uomo<sup>15</sup>. Altro punto importante dell'ardita comu-

<sup>15</sup> E' noto invece che, secondo l'ortodossia sia sunnita che sciita, Muhammad, prima di ricevere la rivelazione sarebbe stato « ignorante ». Nel contempo si vuole però negare che fosse « pagano » come gli altri suoi

nicazione del Rahbar (che causò una piccola tempesta e che anche i cosiddetti modernisti presenti volevano tolta dagli Atti del Congresso) è che il Corano non va interpretato come letteralmente docente cose scientifiche, come molti tentano di fare. Sostenendo che nel Corano sono previste le moderne conquiste scientifiche o certe moderne teorie (che del resto possono essere superate in poco tempo) si fa un pessimo servizio al Corano, che è libro di direttive morali e deve esser riposto nella sua prospettiva storica. Interrompiamo questo già lungo riassunto della comunicazione del Rahbar con l'affermazione che essa ci è sembrata uno dei migliori contributi islamici al *Colloquium* di Lahore: essa mostra come, malgrado certi aspetti esteriori che lo fanno sembrare meno moderno, il Pakistan possa produrre personalità spesso più sostanzialmente moderne che altri paesi islamici.

Altre piuttosto forti obiezioni, ma questa volta di natura politica, suscitò la relazione del professore americano R. N. Frye, (non letta personalmente da lui, caduto improvvisamente malato) dove si sottolineava molto insistentemente la incompatibilità fra Comunismo ed Islam. Il delegato sovietico, con le approvazioni soprattutto dei siriani ed egiziani, ne propose il ritiro dal *Colloquium* e la non pubblicazione negli Atti. In particolare dell'aspetto politico del modernismo turco si occupò il Prof. B. Lewis di Londra, che concluse che in Turchia la identificazione del regime parlamentare con l'ideologia islamica all'epoca dei giovani turchi ebbe almeno la funzione storica di conciliare col parlamentarismo le giovani generazioni ottomane e di creare quella Turchia attuale che agli europei sembra la più completa interpretazione moderna di un governo islamico (nel discorso del trono, all'apertura del parlamento, nel 1909, il Sultano cominciò riferendosi « alla forma di governo parlamentare prescritta dalla shari'a! »). Un altro aspetto locale del problema fu trattato dall'olandese Drewes, specialista di civiltà indonesiana, il quale riassunse la trama di un interessante romanzo indonesiano moderno sul problema della emancipazione della donna. L'egiziano Dr. Mahmûd Hoballâh della

concittadini. La posizione teologica di Muhammad è uno dei punti in cui l'Islam è meno consequenziario, uno dei punti più deboli della teologia musulmana.

Università teologica *al-Azhar* del Cairo fece una critica delle basi filosofico-religiose della democrazia occidentale sostenendo che esse sono diverse da quelle dell'Islam, e che quindi il musulmano, pur accettando qualche sollecitazione dell'occidente non può accettarne in pieno il sistema di vita. Il pakistano Fazlur Rahman lettore di persiano all'Università di Durham, nota, dopo l'entusiastico modernismo dei primi del novecento, una marcia indietro verso posizioni più caute e conservatrici nei paesi islamici e, mettendo il dito sulla piaga, sostiene che poichè il pensiero islamico ha perso la sua vitalità, le nuove istituzioni e forze modernizzanti non possono inserirsi armoniosamente in una cornice di ben definiti valori etico-sociali; ne risulta un dualismo acuto fra un conservatorismo immobile e incapace da una parte, e un laicismo moderno meccanico e ugualmente improduttivo dall'altra. Bisogna quindi cambiare e rinnovare il *pensiero*, ragionare di fatto con i nuovi sistemi induttivi e scientifico-empirici dell'Occidente e non solo lodarli, magari dicendo che sono di origine islamica, e poi continuare a pensare come prima.

Gli argomenti delle sessioni V e VI (« L'Islam e la scienza », e « L'influsso islamico sulla storia e sulla cultura occidentale ») non hanno mostrato nulla di nuovo: si sono ripetute le solite affermazioni del modernismo sulle sostanziali origini islamiche della scienza sperimentale europea (del resto a mio parere in parte giuste)<sup>16</sup>, sulla piena conciliabilità di Islam, religione senza dogmi (anche questo è giusto, in fondo)<sup>17</sup> con la scienza. Si è trattato tuttavia di dichiarazioni di dotti in scienze morali e storiche anzichè di scienziati praticanti veri e propri, con la sola eccezione del pakistano Dr. Raziud-Din Siddiqi, rettore dell'Università di Peshawar, che è un fisico stimato. L'argomento, pur così interessante, sulle influenze islamiche in Europa è stato trattato da due soli oratori, il simpatico Dr. 'Osmân Amjn, ordinario di filosofia all'Università del Cairo e il Dr.

<sup>16</sup> Ho sostenuto recentemente questa idea in un mio articolo, *La tradizione arabo-islamica nella cultura europea* in « Humanitas » XII (1957), pp. 809-828.

<sup>17</sup> Giusto, si intenda, solo in teoria. In pratica vari dogmi e miti sono concresciuti sul tronco dell'Islam e, per esempio, chi non crede che il viaggio celeste di Muhammad si sia realizzato anche *in corpo*, non è buon musulmano, per certi teologi.

Saghîr Hasan al-Ma'sûmî della Università di Dacca (Pakistan Orientale).

Più interessante — anche perchè, ancora, di grande attualità (tutto il congresso ha del resto mostrato vivissimo nei partecipanti, nel pubblico ammesso e nella stampa<sup>18</sup> l'interesse per le questioni più brucianti anzichè per le diatribe accademiche) — fu il settimo argomento, sulla economia e la proprietà terriera. Il già nominato pakistano Ghulâm Ahmad Parvêz, modernista « coranico » e radicalista, considerato da molti *munkiru 'l-hadîth* (negatore della tradizione), propugnò l'idea, presente in tutte le sue opere, della ingiustificabilità religiosa del possesso della terra da parte di individui, perchè, secondo espliciti passi coranici, la « terra è di Dio », cioè, quindi, della comunità. Naturalmente le affermazioni del Parvêz sono state molto criticate dagli esponenti più ortodossi del *Colloquium*. Lo *sheikh* Mahmûd Ahmad del « Kashmir Libero » mette in evidenza che, dal punto di vista dell'economia, le dottrine islamiche possono riassumersi in: *a*) abolizione del prestito a interesse in tutte le forme; *b*) condanna della concentrazione della ricchezza in poche mani; *c*) ammissione della libera iniziativa; *d*) le donne possono essere indipendenti economicamente dagli uomini; *e*) Una assicurazione sociale obbligatoria è ripetutamente ingiunta dal Corano<sup>19</sup>; *f*) Inviolabilità e dignità della persona umana. Una persona umana non può, quindi, secondo il sistema islamico, essere ridotta all'abiezione della povertà; *g*) Santità della proprietà privata. L'espropriazione è proibita, a meno che non ci sia un congruo pagamento di indennità; *h*) Il diritto di proprietà sulla terra è solo relativo; *i*) Il feudalesimo terriero, ancora operante in Pakistan, è assolutamente anti-islamico; *k*) Qualsiasi ordinamento economico non può essere imposto dall'alto con la forza, ma solo accettato per consultazione democratica; *l*) L'accaparramento di derrate alimentari è proibito; *m*) I lavoratori debbono essere pagati bene

<sup>18</sup> I più ampi e intelligenti servizi sul *Colloquium* furono quelli pubblicati giornalmente nel quotidiano *Pakistan Times* di Lahore, probabilmente il miglior quotidiano in lingua inglese del Pakistan, diretto da un fine poeta moderno progressista, Faiz Ahmad Faiz.

<sup>19</sup> Si tratta della decima, o *zakât*, su cui vedi gli indici e la introduzione al mio *Corano*, Firenze, Sansoni, 1955.

e prontamente; n) la lotta di classe è aliena allo spirito islamico. Si tratta più o meno (con qualche radicale eccezione, come la abolizione del prestito a interesse) di una economia liberal-paternalistica, di fatto mai applicata in tutta la storia islamica e mai in buona fede tentata di applicare da nessun paese islamico, e che serve solo per le simpatiche e piuttosto vacue esercitazioni dei professori modernisti e degli apologeti dell'Islam. Interessante storicamente fu la comunicazione del professore dell'Azhar 'Alī Hasan 'Abd al-Qādir, che mostrò come, di fatto, il Profeta sostituisse alla proprietà comune della terra, propria della primitiva economia pastorale dei barbari arabi preislamici, un concetto di proprietà più preciso e più moderno. Ma, al solito, poichè si tratta di disposizioni date per quell'epoca e quel tempo e nello stesso tempo considerate parola di Dio per tutte le generazioni, il buon dottore è costretto anche lui a far acrobazie per vedere come si conciliino con le nuove esigenze dell'ora presente. Lo stesso integralismo islamico moderato (un programma, insomma che *mutatis mutandis* è un po' quello degli integralisti cristiani del corporativismo democristiano d'Europa) si ritrova negli altri interventi. Il già citato Dr. Muhammad 'Abdullāh al-'Arabī critica, appunto in nome di questo integralismo, il materialismo ipocrita del sistema liberal-capitalistico occidentale e il suo imperialismo<sup>20</sup>. La comunicazione del Dr. I. H. Qureshi, già professore alle università di Delhi e Lahore e « visiting professor » alla Columbia University, è una intelligente e documentata critica ai troppo parziali e modesti tentativi di riforma agraria fatti in Pakistan, impostando la nascita del feudalismo agrario indo-pakistano in ampi termini storici (il Qureshi è autore di un buono studio sul sistema di amministrazione del sultanato di Delhi) e analizzando spietatamente i difetti del sistema e la falsa democraticità delle elezioni. E' una delle poche comunicazioni di questa sezione in cui si facciano proposte concrete per risolvere il problema, proposte che, essendo troppo tecnicamente economiche,

<sup>20</sup> Questo spiega le tendenziali possibilità di alleanza con i comunisti. Ho constatato in molti ambienti musulmani moderni una atmosfera del tipo « sinistra cristiana »: un integralismo sociale islamico che vede erratissimi i principi materialistici del comunismo, ma guarda con ammirazione a certe realizzazioni sociali, che sarebbero (come per la sinistra cristiana « in fondo cristiane »), « in fondo islamiche ».

non ci interessano qui. Le altre comunicazioni sono più o meno pie invocazioni al già descritto integralismo islamico, in forme più o meno conservatrici. Un solo orientalista europeo ha partecipato con una comunicazione a questa sessione, il noto studioso francese L. Massignon che, col suo stile originale e inconfondibile, ha messo in evidenza brevemente l'importanza delle corporazioni medievali artigianali dell'Islam che accoglievano « nello spirito della ospitalità abramica » compagni di ogni credo e fede come ospiti. Il Massignon, pronunciò anche, durante il suo soggiorno in Pakistan, un coraggioso discorso stigmatizzante la politica dei francesi in Algeria.

« L'Islam di fronte alle altre religioni » è stato l'interessante argomento della giornata seguente. Prescindendo da alcune comunicazioni di carattere locale (come per esempio, quella di Rangsrít Chowanasiri, direttore di una scuola musulmana di Bangkok, sui rapporti fra Islam e Buddhismo nel Siam, tutto un inno alla grande tolleranza del buddhismo siamese<sup>21</sup>; o la breve comunicazione del delegato cinese Muhammad 'Alí Chang Chieh segretario generale della Associazione Islamica Cinese, che ha inneggiato alla libertà di cui godono i musulmani nella Cina popolare), si trattò per lo più di autosoddisfatti elogi, da parte dei musulmani, alla grande tolleranza dell'Islam, tolleranza che, se *teologicamente* è indubbiamente maggiore di quella, per esempio, cattolica, lo è un po' meno dal punto di vista giuridico. Sarebbe stato onesto che almeno uno dei dotti conferenzieri avesse citato la sorte che in teoria, e spesso anche in pratica, tocca all'apostata dall'Islam. Ma il tipico concetto islamico delle rivelazioni successive (l'Islam abroga le precedenti religioni di cui è un riassunto perfezionato: è quindi impensabile che qualcuno voglia convertirsi dall'Islam al cristianesimo o all'ebraismo, è come chi volesse passare dalla civiltà alla barbarie o dal monoteismo al politeismo) unito a quello di religione quale comunità organizzata come una nazione, fa sì

<sup>21</sup> Mentre è stata in genere durante la storia, ed è tuttora, piuttosto forte l'antipatia dei musulmani per gli indù (le cui credenze sono considerate un insieme di superstizioni talvolta schifose) molto maggiore rispetto i musulmani dimostrarono e dimostrano per il buddhismo, concezione religiosa più tendenzialmente epurata dal mito, e che possiede un « profeta » storico, il Buddha.

che l'islam sia tollerantissimo con le persone di nascita non musulmane, appartenenti ad altre « nazioni », e invece notevolmente intollerante con gli apostati. Sul tono apologetico, dunque, cui abbiamo sopra accennato, si muovono le comunicazioni del Dr. M. 'Abdullâh Drâz, professore all'Università di *al-Azhar* (che disgraziatamente non poté pronunciarla di persona in quanto morì d'improvviso per un attacco cardiaco il giorno precedente) e quella del pakistano di Khalifa 'Abdu 'l-Hakîm il quale, citando un episodio connesso con la conversione del noto musulmano inglese Lord Headley<sup>22</sup>, narrò come un vescovo amico del Lord gli disse che era inorridito all'idea che un caro amico andasse all'inferno. La risposta di Lord Headley fu: « l'Islam invece mi insegna che lei, credente in Dio e uomo dabbene, non andrà all'inferno ». (Ma se il vescovo fosse stato prima un musulmano, e avesse abbandonato l'Islam per diventare vescovo?... ) Più sostanzialmente tollerante mi sembrò la comunicazione del Dr. S. R. Shafaq, professore di filosofia all'Università di Teheran e autore della migliore storia della letteratura persiana in persiano. Egli, già in una seduta precedente, aveva fatto un molto appropriato e intelligente intervento criticando le ripetute e stucchevoli affermazioni dei suoi correligionari riguardanti un presunto materialismo dell'Occidente di fronte allo spiritualismo dell'Oriente (Islamico). La sua comunicazione, intitolata « Cristianesimo e Islam », fu tutto un invito (con notevoli concessioni, dopo le giuste critiche a certo antiislamismo europeo, all'opera di presentazione favorevole all'islam di vari orientalisti europei)<sup>23</sup> a una migliore conoscenza scambievolmente delle due religioni. I missionari musulmani, egli disse, invece di attaccare la trinità dovrebbero meglio studiare il Discorso della Montagna o l'a-

<sup>22</sup> Fu per vari anni il capo riconosciuto del gruppo, abbastanza nutrito (più di un migliaio) di musulmani britannici. Fece, in tarda età anche il pellegrinaggio alla Mecca.

<sup>23</sup> Non bisogna dimenticare, del resto, che molti atteggiamenti nazionalisti e talvolta anche xenofobi di certi paesi islamici sarebbero impensabili senza l'opera filoislamica di certi orientalisti europei. Molte delle idee del modernismo musulmano (per es. quella secondo la quale la scienza europea è d'origine islamica, o la islamicità del rinascimento europeo, le ricostruzioni storiche dei periodi aurei dell'Islam etc.) derivano da opere di studiosi europei.

neddoto giovanneo della samaritana al pozzo, mentre il missionario cristiano, invece di attaccare la poligamia o la guerra santa, dovrebbe pensare a certi sublimi passi del Corano, che invitano alla tolleranza e alla pace. Attitudine ugualmente irenica su questo problema fu mostrata da parte occidentale da G. Evans Hopkins, americano, segretario generale di un « Comitato per la Cooperazione fra Musulmani e Cristiani ». Di un problema marginale, « La teoria delle due spade e il Califfato » si occupò un altro studioso occidentale, K. J. Newman, ordinario di scienze politiche alla università pakistana di Dacca. Egli fece notare che la ben nota distinzione fra un cristianesimo che avrebbe sempre sostenuto la distinzione dei poteri (« date a Cesare » ecc.) e un islamismo che li avrebbe sempre confusi è un po' semplicistica, avendo in vari momenti storici le esigenze sociali, economiche e politiche, portato l'Islam su posizioni « cristiane » e regni e imperi cristiani su posizioni « islamiche ». Essenziale è comunque la comune concezione che l'autorità, in ultima analisi, deriva da Dio. Il noto orientalista tedesco B. Spuler parlò, in questa sezione, sul tema « Islamic self-confidence » mettendo in evidenza come la fiera convinzione del musulmano di far parte di una religione che è la definitiva, e il definitivo riassunto di tutte le altre, sia rafforzata storicamente dal fatto che nessun'altro fondatore di religioni universali è apparso dopo Muhammad. Tale soddisfatta sicurezza musulmana praticamente spiega la estrema scarsità delle apostasie dall'Islam. Il dotto orientalista tedesco sembra, comunque, aver dimenticato il fenomeno « Bahá'ismo ». Il fatto che nel Bahá'ismo i musulmani si trovino di fronte alla pretesa di un'altra religione universale post-muhammadica, e che può quindi ripetere di loro quello che Muhammad diceva degli ebrei e dei cristiani, ha inferto una singolare scossa a questo « prestigio » e ha messo i musulmani nella condizione di dover ammettere che decine di migliaia di persone hanno abbandonato l'Islam, pur senza poter tecnicamente venir considerati *murtadd* (termine tecnico per « apostata », che significa « tornato indietro » a una rivelazione storicamente precedente). Questo spiega sia l'irritazione dei musulmani, anche colti, verso il Bahá'ismo (che essi amerebbero si presentasse non come *religione*, ma come movimento filosofico) sia la durezza delle persecuzioni da esso subite.

L'ultima giornata, sul « Contributo potenziale dell'Islam alla pace mondiale », è stata un po' la ripetizione di posizioni già scontate e ben note. Il delegato cinese (o meglio del Turkistan cinese) Yâsîn Khudâbardî ha parlato del contributo dei musulmani cinesi alla pace mondiale,<sup>24</sup> mentre gli altri oratori<sup>25</sup> hanno posto in evidenza quei caratteri dell'Islam che lo rendono particolarmente atto a una difesa della pace.

Si è trattato, in sostanza, di un Congresso mondiale del *modernismo* musulmano, con ampia partecipazione di delegati occidentali in sostanza simpatizzanti verso questo modernismo. Simpatizzanti dico, malgrado gli occasionali attacchi all'occidente in genere e a certe persone in particolare, che abbiamo udito nel corso del *Colloquium*, e malgrado che gli occidentali presenti non potessero non misconoscere quelli che sono i *limiti* del modernismo musulmano. Il quale, mi sia permesso di ripetere qui una mia personale opinione, soffre soprattutto, a differenza del cristiano, fondamentalmente irrazionalista e vitalista, di un complesso di esteriore illuminismo razionalistico ignaro del tormento « romantico » (con la notevole e quasi unica eccezione di Muhammad Iqbâl, che esce, dal paragone con gli altri modernisti, realmente ingigantito) e, insieme, della non ancora raggiunta maturazione *teologica*.

<sup>24</sup> I musulmani cinesi e sovietici (Uzbekistan) presenti al congresso mi sembrò avessero dell'Islam l'idea di una religione che può chiudersi nelle moschee, e la loro idea di « libertà religiosa » mi sembrò identificarsi con quella di « libertà di culto », del tutto inaccettabile per l'Islam, che è religione e società, religione e stato. Si veda a questo proposito il mio articolo sul programma di studi del maggiore istituto teologico musulmano dell'Asia Centrale Sovietica, il cui direttore al-Haj Ismâ'il Makhdûm Sattiov era presente al Colloquium (A. BAUSANI, *L'odierno ordinamento degli studi islamici nella madrasa Mir-i 'Arab di Bukhara* in « Oriente Moderno », XXXIV, 1954, pp. 395 segg.).

<sup>25</sup> Qâzî Muhammad Aslam, professore di psicologia all'università di Karachi, un colto e intelligente *qâdyânî* (il movimento *ahmadiyya* è anche contrario alla guerra santa); lo *sheikh* Muhammad Bahjat al-Bitâr, membro dell'Accademia Araba di Damasco; il Dr. Khulûsî, di Baghdad, il Dr. Rafî'ud-Dîn Ahmad, direttore della *Iqbal Academy* di Karachi; il Dr. Serajul Haque, ordinario d'arabo e islamistica alla università di Dacca, il dr. Muhammad Shahîdullâh, preside della facoltà di lettere dell'Università di Rajshahi (Pakistan Orientale); il Dr. Kamâwî, di Kabul (Afghanistan); il Prof. Mo'în di Teheran; il prof. Nasr dell'università di Alessandria.

Il problema, in fondo, (come per tutti i credenti in una religione) è soprattutto teologico: ed è quello di conciliare rivelazione (fissità) e storia (moto). Il modernismo islamico, con la sua ostinazione nel voler tenersi ancora attaccato a un concetto letteralista di ispirazione e rivelazione divina, a un Corano inteso come complesso di verità assolute e giuridiche sillabate da Dio per sempre e per tutti gli uomini a un profeta di una regione arretrata e barbara del secolo VII, non riuscirà altro che a successi fragili ed esteriori, se non imposterà su basi del tutto nuove il problema metafisico della relazione fra rivelazione e storia.

A. BAUSANI

**S O M M A R I O**  
**DEL VOLUME XXIX (1958)**

	Pag.
<b>Oscar Cullmann, le scoperte recenti e l'enigma del Vangelo di Giovanni:</b>	
I. <i>Dal giudaismo esoterico al cristianesimo giovanneo</i> . . . . .	3
II. <i>L'opposizione al Tempio di Gerusalemme</i> . . .	165
Angelo Brelich, <i>Un mito « prometeico »</i> . . .	23
Dario Sabbatucci, <i>Il mito di Acca Larenzia</i>	41
Sofia Cavalletti, <i>Di alcuni mezzi divinatori nel giudaismo</i> . . . . .	77
Alessandro Bausani, <i>Note sul « pazzo sacro » nell'Islam</i> . . . . .	13
Sofia Cavalletti, <i>Qualche notizia sulla mantica giudaica</i> . . . . .	183
Gianroberto Scarcia, <i>Stato e dottrine attuali della setta sciita imamita degli shaikhī in Persia</i> .	215
<b>NOTE E DISCUSSIONI</b>	
<i>Polemiche (A. Brelich)</i> . . . . .	109
<i>Iran ed eresia musulmana nel pensiero del Corbin (G. Scarcia)</i> . . . . .	112
<b>RASSEGNE ED APPUNTI</b>	
<i>Il Trickster (A. Brelich)</i> . . . . .	129
<i>Intorno al tarantolismo pugliese (E. De Martino)</i>	243
<b>RIVISTA BIBLIOGRAFICA</b>	
Hermann Baumann, <i>Das doppelte Geschlecht</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	139
Werner Mueller, <i>Die Religionen der Waldlandianer Nord-Amerikas</i> (R. Pettazzoni) . . . . .	141
P. E. Joret, <i>Les sociétés secrètes des Hommes-Léopards en Afrique Noire</i> (E. Cerulli) . . . . .	144
C. G. Diehl, <i>Instrument and Purpose</i> (N. Turchi)	146
Martin P. Nilsson, <i>The dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age</i> (N. Turchi)	147

S. A. Pallis, <i>The antiquity of Iraq</i> (G. Furlani) . . . . .	Pag. 149
Autori vari, <i>Le symbolisme cosmique des monuments religieux</i> (G. Montesi) . . . . .	151
Valdo Vinay, <i>Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo</i> (V. Subilia) . . . . .	152
P. Deffontaines, <i>Geografia e Religioni</i> (N. Turchi) . . . . .	249
C. Heesterman, <i>The Ancient Indian Royal Cosecraton</i> (G. R. Franci) . . . . .	250
G. Dumézil, <i>L'ideologie tripartite des Indo-Européens</i> (N. Turchi) . . . . .	253
A. Alföldi, <i>Die trojanischen Urahnen der Römer</i> (A. Brelich) . . . . .	255
J. Hubaux, <i>Rome et Vèies</i> (A. Brelich) . . . . .	256
G. Ch. Picard, <i>Les trophées romains</i> (A. Brelich) . . . . .	261
V. von Gonzenbach, <i>Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit</i> (A. Brelich) . . . . .	263
L. Cerfaux-J. Tondriau, <i>Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine</i> (N. Turchi) . . . . .	265
G. Furlani, <i>Miti babilonesi e assiri</i> (S. Cavalletti) . . . . .	266
A. Ravenna, <i>L'Ebraismo postbiblico</i> (S. Cavalletti) . . . . .	269
Martin Lutero, <i>Scritti religiosi</i> , a cura di V. Vinay (V. Subilia) . . . . .	271
<b>NOTE BIBLIOGRAFICHE</b>	
M. Palau Marti, R. Gardi . . . . .	157
<b>NOTIZIE E RELAZIONI</b>	
Luigi Suali (G. R. Franci) . . . . .	159
<i>Il IX Congresso Internazionale di Storia delle Religioni</i> . . . . .	277
<i>Allocuzione di R. Pettazzoni alla seduta inaugurale del Congresso di Tokyo (28 agosto 1958)</i> . . . . .	279
<i>Il Convegno Internazionale Islamico di Lahore</i> (A. Bausani) . . . . .	283

---

DARIO SABBATUCCI - Redattore responsabile

Tip. M. COCCIA - s.r.l. Roma 1959



11145

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

- P. Deffontaine's, *Geografia e Religioni* (N. Turchi).
- C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration* (G. R. Franci).
- G. Dumézil, *L'ideologie tripartite des Indo-Européens* (N. Turchi).
- A. Alföldi, *Die trojanischen Urahnen der Römer* (A. Brelich).
- J. Hubaux, *Rome et Vèies* (A. Brelich).
- G. Ch. Picard, *Les trophées romains* (A. Brelich).
- V. von Gonzenbach, *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit* (A. Brelich).
- L. Cerfaux-J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (N. Turchi).
- G. Furlani, *Miti babilonesi e assiri* (S. Cavalletti).
- A. Ravenna, *L'Ebraismo postbiblico* (S. Cavalletti).
- Martin Lutero, *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay (V. Subilia).

NOTIZIE E RELAZIONI

*Il IX Congresso Internazionale di Storia delle Religioni.*

*Allocuzione di R. Pettazoni alla seduta inaugurale del Congresso di Tokyo (28 agosto 1958).*

*Il Convegno Internazionale Islamico di Lahore* (A. Bau-sani).