

STUDI E MATERIALI  
DI  
STORIA DELLE RELIGIONI

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

Anno 1959 - Vol. XXX - Fasc. 1

FONDATE: RAFFAELE PETTAZZONI

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



ROMA  
CESARE MARZIOLI EDITORE

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

## HOMERUS EXPURGANS

Bekanntlich laesst uns der « Zwischenfall Homer » eine « plastische » Religion der Hellenen vor der « mystischen » erblicken<sup>1</sup>, womit er die Vorstellung vom allgemeinen Entwicklungsgang der griechischen Religionsgeschichte in nicht gerinem Masse trübt. Lobeck<sup>2</sup> erklaerte doch, dass die « *seamy-side* » der griechischen Religion bis Homer unentwickelt geblieben sei und die fröhlichen Menschen bis in die Zeiten der Perserkriege « *superstitionis causas procul habebant* », da diese superstitiones angeblich nur mit der Entwicklung der Intelligenz und der Selbserkenntnis sich melden konnten<sup>3</sup>. Aber auch spaeter noch, nachdem Nietzsche auf die beiden polaren NATUREN im Hellenen: die dionysische und die apollinische aufmerksam machte, gab es Forscher, die es annahmen « dass jener heisse, fruchtbare (naemlich der dionysische) Einchlag in die griechische Psyche damals (naemlich zur Zeiten Homer's)... im ionischen Gebiet... noch nicht jene ihm entsprechenden Kraefte aus ihrem latenten Dasein zur gleich berechtigten Wirkung geweckt haette », so dass Homer « der klare Geist », « mit diesem tiefen Unterstrom der hellenischen Seele noch nichts anfangen » konnte<sup>4</sup>: er war ihm wesensfremd.

Nun waere es allerdings gegen jede vernünftige Entwicklungsvorstellung, wenn so ausnahmsweise nur bei den Griechen nicht die primitiveren der fortgeschritteneren religiösen Gedanken vorangegangen waeren, sondern umgekehrt. Tatsaechlich

<sup>1</sup> Für die Terminologie vgl. u.a. I. Braun, *Geschichte der Kunst* II, 1858, 234.

<sup>2</sup> *Aglaophamus I.*, 1829, 312.

<sup>3</sup> Hiegegen s. schon *Zur religionsgeschichtlichen Wertung Homers*, Ventskaps-Societen i Lund, Arsbok 1924, 151, ff. (ungarisch: *A homerosi epostok vallástörténelmi jelentőségéről*, « Ethnographia », 1917).

<sup>4</sup> Wir zitieren die Worte von Th. von Scheffer, *Homer und seine Zeit* (Menschen, Völker, Zeiten I.) 1925, 78.

haben hinter Homers Zeilen z.B. W. Schwarz<sup>5</sup>, E. Rohde<sup>6</sup>, W. Mannhardt<sup>7</sup>, P. Stengel<sup>8</sup>, Erik Hedén<sup>9</sup>, ja seit 1913. auch wir<sup>10</sup>, schon früh, wenn auch mehr-weniger zeitgemaess, doch unleugbare verborgene Spuren eines vorhomerischen, Seelen-, Hexen-, Zauber-, und (magischen) Volksglaugens enthüllt, ja es wurde auch theoretisch desöftern so z.B. durch Kaibel<sup>11</sup>, Murray<sup>12</sup> J. E. Harrison<sup>13</sup> usw. treffend ausgesprochen, dass « beneath this splendid surface lies a stratum of religious conceptions, *ideas of evil, of purification, of atonement, ignored or suppressed by Homer* »<sup>14</sup>. So geschah es demnach, dass als wir uns an die Arbeit gemacht haben, sich eigentlich schon bloss um die Frage handelte, *warum* dieses Schweigen nach « jener » Richtung, dieser Expur-gationstrieb bei Homer dermassen taeuschend um sich greifen durfte?

Die augenfaelligste Ursache scheint nun natürlich die auch von Murray<sup>15</sup> hervorgehobene « general humanizing » of the imagination, the *progress of a spirit which... loved beauty, hated... unclerness* », d.h. eine historische gewesen zu sein, wobei man

<sup>5</sup> *Nachklaenge prähistorischen Volksglaubens im Homer*, 1894.

<sup>6</sup> *Psyche*, 1898.

<sup>7</sup> *Wald- und Feldkulte*, 1905.

<sup>8</sup> *Die Opferbraeuche der Griechen*, 1910.

<sup>9</sup> *Homerische Götterstudien*, Diss. Uppsala 1912, 10. ff.

<sup>10</sup> S. meine ungarische Serie « *Homerus Comparatus* » I-IV in den Jahrgaengen des Egyetemes Philologial Közlöny (= E Ph K) 1913-1916, mit Ergaenzungen das. 1916-1933, sowie (V.) *Der Eid als Tat*, Acta Szeged., 1924, zu den Stellen (II 97-100, t 473, ff., X 80, ff., s) 85, ff. und A 234, ff. und die weiteren Andeutungen Arsbok 1924, 154, ff., 163. f. spaeter: *Die Trennung von Himmel und Erde*, Acta Ant. Acad. Hung. 1951, 35-66; *Praehomerikus Katalógusok*, MTA I. O. Közleményei (Mitteilungen der I.-ten Klasse der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, III) 1953, 377-407; mehrfach auch in meinem Buche *A Görög Irodalom Kezdetei* (= GIK), Budapest, 1956; usw.

<sup>11</sup> *Daktyloï Idaioi*, 1902.

<sup>12</sup> *Rise of the Greek Epic*, 1911<sup>2</sup>, V. Kapp.

<sup>13</sup> *Prolegomena*, 1903, und *Themis*, 1912.

<sup>14</sup> Harrison, *Prolegomena*, *Introduction VII*.- So glaubt sie auch *Themis*, 1912, 294, ff., u.a. von Hermes erweisen zu dürfen, dass dieser, eigentlich im Volksglauben, als Führer der Chariten und phallischer Fruchtbarkeitsgott, ein glückbringender Daemon, dann als Psychopompos « the very daimon of reincarnation » gewesen sein musste (vgl. o. 1. ff.) und er nur durch Homer zum Boten der Götter expurgiert wurde.

<sup>15</sup> *Rise*, 164, usw.

<sup>16</sup> *A.o.O.*, 78, usw.

aber, wie z.B. von Scheffer<sup>16</sup>, auch mit der « Natur des Dichters », d.h. mit einer individuellen Ursache zu manipulieren versucht hatte, die jener Welt des Bösen feindlich gegenüberstehen sollte.

Unsererseits glaubten wir nun das Gewicht anstatt auf die Forderungen der Zeit oder gar noch der persönlichen Neigung des Dichters, hauptsächlich auf die Ansprüche der Heldenepik (des Genos) im allgemeinen legen zu müssen, denen dann die historischen Umstände und Homer am volkommnenen Genüge zu tun vermochten. Nicht also der Dichter eines gewissen Zeitpunktes, sondern die Kunstgattung, die Ansprüche der « epischen Anpassung » werden das auffallende Zurückdraengen vom Zauber- und Daemonenglauben, d.h. einerseits die plastischen Umformungen und Veraenderungen verursacht, anderseits — unwillkürlich — auch das erlaubt haben, dass gewisse, abgeschwächte und verblasst entschlüpfte Redewendungen des Alltagslebens dennoch mitgeschleppt wurden. Auf dieselbe Weise naemlich, wie der Kunstsinn des Epikers ihm u.a. auch eine komtemplative Naturschilderung<sup>17</sup>, unhöfische Erotik<sup>18</sup>, kosmogonische Spekulation<sup>19</sup> zu vermeiden hiess, musste es geschehen, dass Homer auch gegenüber jedem Volksglauben Zurückhaltung gezeigt hatte. Die geläutertere Religion steht in erster Reihe mit seiner vollkommenen epischen Dichtungsart in Zusammenhang. Das Epos hat nur mit der idealen Welt der Heroen zu tun und seine Ritterhelden kehren immer nur den freien Anblick einer gehobenen Weltanschauung und auch Religion hervor. Wie auch Wilamowitz<sup>20</sup> zugelassen hat, dass die homerische Behandlung der Götterwelt « im scharfsten Gegensatze zu der Religion des Volkes steht ».

Alles in allem ist die homerische Religion die Funktion einer gewählten dichterischen Zielsetzung, d.h. der Bedürfnisse des ritterlich epischen Stilgefühls; der Umstände in Ionen; und der dichterischen Vena Homer's. Nur dass in Anbetracht

<sup>17</sup> Literatur und eine gewissermassen andere Konklusion bei Dornseiff, *Pindars Stil*, 1921, 47, f.

<sup>18</sup> Vgl. EPhK 1917, 318 f., Arsbok, 153, und auch J. A. Scott, *The Close of the Odyssey*, « Class. Journal » XII (1907), 397, ff., und nach ihm E. Drerup, *Homerische Poetik* I, 1921, 407, f., Ann. 2.

<sup>19</sup> Vgl. L. Preller, *Ausgewählte Aufsätze*, hg. von R. Kohler, 1864, 177.

<sup>20</sup> *Das homerische Epos*, Vortrag, 19.

der Gesagten solches überhaupt nicht das bedeuten soll, dass es an den Spuren seines stillosen «dormitandi» ganzlich fehlen müsste. Die homerische bildet - mit einem Wort - eine gewisse lockere, menschlichere Schattierung der reinen Religion.

Daher also unsere erwähnten Bestrebungen hinter der zielbewusst eingestellten Dichter auch den lebenden Glaubensmenschen wahrzunehmen, d.h. einen richtigen Einblick in die tiefere Perspektive der wahrhaftigen Religion zu Homers Zeit zu gewinnen und solcher Weise die homerischen Epen, diese dichterisch «verfaelschte» Urkunden für die Religionswissenschaft historisch zu verwerten.

In diesem Sinne suchen wir lange Jahre her zu erforschen, ob gewisse widersinnige oder greller vom homerischen Ton sich abhebende Stellen nicht etwa unwillkürlich Zeugnis vom aelteren, also auch zur Zeit Homers noch fortlebenden Glauben des Gemeinvolkes ablegten und auf dieser Weise zur Feststellung des richtigen Entwicklungsganges vom Zauberspruch (= Lied) zum nachstreichenden Grosspos, der wahrhaftigen griechischen Religionsgeschichte nützlich sein dürften.

Solche Stellen werden nun leichtverständlich desöftern in der Odyssee zu suchen sein, da ihr Dichter, seinem Thema entsprechend, den «epicus color» der Helden gesang weniger zu respektieren hatte und auch mit dem Alltagsleben notwendigerweise mehrere solche Berührungspunkte haben musste, die die seamy-side Religion auf die Oberfläche zu kommen sozusagen erzwungen haben. Wie wir dies neulich (Dez. 1958.) in unserer, dem Erfurter Philologenkongress vorgelegten Beweisführung über die Autolykosepisode, dieses übermalte Erzaehlungszauberlied in τ 386-466, eingehender auszuführen bestrebt waren<sup>21</sup>. Doch auch bei dem Iliasdichter, dem «ritterlich» umepisierenden Homer sind (obwohl hier seiner Dichtart entsprechend meist tiefer verborgen) ebenso lehrreiche Belege für unsere Zielsetzung anzutreffen. Hier wollen wir nun auf einige solche Beispiele aufmerksam machen.

Was A 234 ff., d.h. den Skeptrained Achills betrifft, wo die Verdraengung einer unterlaufenden Selbstverfluchungsformel den Dichter anakoluthisch entgleisen liess, so sind wir in der Lage für die Einzelheiten auf unsere frühere Arbeiten: «Der Eid als

<sup>21</sup> Erscheint in den Akten des Kongresses.

Tat »<sup>22</sup> und « Praehomerikus Katalogușok »<sup>23</sup> verweisen und uns ganz kurz fassen zu können. Offenbar ist eben hier die mit V. 235, beginnende Parekbasis einer dem Dichter vorliegenden, allbekannten Schablone zu Lasten zu schreiben, die er selbstvergessen assoziiert und die dann (da sie ihm in ihrer eigentlichen Form unbrauchbar war) den logischen Zusammenhang im Schwure Achills merklich getrübt hatte. Diese Schablone musste indes unbedingt ein ἔξωλειται-Eid gewesen sein. Entweder wie ihn etwa der Hethiter Suppilulumas als Bündniseid dem Hurriten Matiwaza leistete<sup>24</sup>, indem er auf das unmögliche Erblühen des toten Holzes schwur<sup>25</sup> und wie einst auch die alten Ungarn den sogenannten « Kumaneneid » als Sanktion auf die nie wieder erwachenden, halbierten Hunde geschworen haben. Oder wie die Formel auch auf die ἔξωλειται eines Übels angewandt werden kann; so u.a. in der von Pedersen (aus Surpu V-VI, 60-143) angeführten Beschwörung, wo durch den rituellen Akt der Abschaelung das Nie-Wieder-Ausbrechen der Krankheit durch das Los der abgeschaelten Zwiebel (fast mit den Worten Achills) verbildlicht werden soll<sup>26</sup>, und so wie Jahrhunderte spaeter auch in Texte der sogen. Szelestei'schen Beschwörung « contra tharghy (= Geschwulst) equorum » deutlich der Fall ist<sup>27</sup>. So oder so aber, es handelt sich offensichtlich um eine uralte und weitverbreitete Zauberformel, nur dass in Achills Eid die Bezugnahme: « so soll auch ich nicht leben und blühen », aus poetischen Gründen fehlt. Sie fehlt indes auch im Drama Moses I, 15, 8, ff., im Kumaneneide, ja auch T 257, E 416, usw., in A noch allerdings durch ein Gebaerdenspiel ersetzt: Achill gibt

<sup>22</sup> Acta Litt. ac Sc. R. Univ. Francisco Josephinae, Sectio Phil.-Hist. I., 1, Szeged-Leipzig, 1924.

<sup>23</sup> (Praehomerische Kataloge) a MTA Nyelv és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei (Mitteilungen der ersten Klasse der Ungarischen Akademie der Wissenschaften) III, 1953, 377-407.

<sup>24</sup> M. Riemschneider, *Die Welt der Hethiter*, 1954, 111.

<sup>25</sup> Zur Parallelle Baum=Mensch u. ae., vgl. *Eid als Tat*, 123 (5) f.

<sup>26</sup> Der Eid bei den Semiten in seinem Verhaeltnis zu den verwandten Erscheinungen, sowie die Stellung des Eides in Islam, 1914, 11. (mit A. Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer*, 1921). Vgl. zur Sache auch Moses I, 15, 8, ff., Livius I, 24, usw. Von der Gleichsetzung Zwiebel=Kopf vgl. schon Macrobius Sat. I, vii, 35, bezüglich Homer s. H. Fraenkel, *Die homerischen Gleichnisse*, 1921, 39 f. 110, usw.

<sup>27</sup> Vgl. G. Mészöly, *Magyar Nyelv*, 1917, 271-275. haupts. 274.

das Sceptrum dem Boten nicht zurück, wie das geschehen sollte, sondern wirft es zur Bekraeftigung seiner Worte zur Erde, wobei der Dichter auch das noch erwachnenswert findet, dass es mit χρυσεῖσις ἥλοισι d.h. mit Naegeln, den beredten Symbolen des Bindens<sup>28</sup> geschmückt war. So konnten also die Formeln beider ἔξωλεια -Eide (auf Aussterben des Stammes, oder des Übels) unseren Dichter zur Entgleisung geführt haben. In beiden Faellen aber musste er ein magisches Vorbild in abgeschwaechter Form unwillkürlich übernommen und willkürlich überarbeitet haben.

Aehnlich verraet vorhomerische Voraussetzungen bzw. übermalte Vorbilder auch eine andere Gruppe der homerischen Stellen, wo naemlich die Spuren von aufzaehlenden Zaubersprüchen (Aufzaehlungzauber, Erzaehlungzauber) durchschimmern.

So erzaehlt E 383, ff. wie Dione ihre durch Diomedes verwundete Lieblingstochter, Aphrodite, auf althergebrachte, volkstümliche Weise dadurch heilte, dass sie Beispiele aufzaehlte, wie auch andere Götter ( $\tau\lambda\eta$  μὲν "Αρης... τλη δ' "Ηρη... τλη δ' 'Αλεης...) durch Sterbliche verwundet wurden, aber schliesslich genasen, wobei — wie wir es schon angedeutet haben — die Beziehung der Beispiele auf den gegebenen Fall nicht durch die « so soll auch diese Wunde heilen »-Formel, sondern wieder durch eine Zauberhandlung (Geste) geschieht: η ρά, καλ ἀμφοτέρησιν ἀπ' ίχθ χειρὸς διεόργυν, worauf άλθετο χειρ, δδύναι δὲ κατηπέθωντο βαρεται (416.f.).

Ja, diese Bedeutung der Stelle hat schon Drerup<sup>29</sup> richtig erahnt. Nur dass er auf Grund der Diomedea ein für die ganze Ilias gültig gedachtes, besonderes, nur allzu zeitgemaesses System der Poetik auszubauen beabsichtigte, laut dessen die Götterszenen bei Homer ihrer Funktion nach den komischen Kontrast zu den heroischen Kampfszenen bildeten und durch diese Voreingenommenheit sein richtiges Aperçu selbst entkraeften musste. Er erklaert sich eben einerseits für die Inkantation, umnebelt aber diese Erklaerung zugleich auf Grund der willkürlichen Prinzipien seiner Poetik. Immerfort gilt es indes, dass hier Dione zweifelsohne nach althergebrachter, volksüblicher

<sup>28</sup> Vgl. Marót, *Uránia*, 1915, 311, ff.

<sup>29</sup> *Das fünfte Buch der Ilias, Grundlagen einer homerischen Poetik*, 1913, 171, ff. bes. 188. f.

Weise, durch Beschwörung (Aufzaehlungzauber) ihre Tochter heilt, wie diese urarische Form des Heilungszaubers von A. Kuhn schon in der Atharva-Veda erkannt wurde<sup>30</sup>, als Heilverfahren am meisten durch den altgermanischen II. Merseburger Zauberspruch bekannt ist<sup>31</sup>, wie auch Péter Bornemisza<sup>32</sup> eine Beschwörung (« bayulo imádság ») gegen « Menyeles » aus dem XVI. Jahrhundert uns bewahrt hatte, wo der heilende Zauberspruch in epischer Breite erzaehlt, dass sich das Grautier Jesu Christi beim Aufbruch in das Paradies das Bein verstauchte und dass er dann von der « Heiligen Mutter Maria » durch Handauflegen, heilige Worte und Daraufhauchen geheilt wurde. Ja dieser ungarische Fall ist nur um so bemerkenswerter, als hier auch die Schlussformel des Erzaehlungzaubers erhalten blieb: « Bein zu Bein, Mark zu Mark, Sehne zu Sehne, Blut zu Blut »; wie die Formel auch im Merseburger Spruch steht und auch in der Kalewala XV, 363-376. durchschimmert (« wo die Haut entzweigegangen, usw. »). Eine andere Sache ist's, dass der Schöpfer der Ilias diesen Typus in seiner vollen Form, seinen Zielen entsprechend, nicht verwenden konnte, weil besonders die Zauberworte von dem heroischen Styl stark abgestochen haetten. Wir können so getrost behaupten, dass Homer eine aehnliche, heilende Beschwörung gekannt haben musste, die er dann als Vorbild mit richtigen Kunstsinn verepisiert, d.h. in ein möglichst heroisches Gewand gekleidet hat.

Zum Schluss sei hier von unerwarteter Seite ein weiterer, nicht weniger überzeugende Beleg der Existenz und Benützung durch Homer der vorhomerischen magisch-religiösen Periode erwähnt. Er scheint uns eben umso wichtiger zu sein und muss umso eingehender behandelt werden, als es sich hier um die Entdeckung einer versteckten und retuschierten Formel handelt, die nicht nur ihren Ursprung aus der reimenden Zauberdichtung deutlich verraten, aber auch den ursprünglich daemonischen Charakter der mythischen Musen erhellen mag.

<sup>30</sup> Kuhns Zeitschrift für Sprachforschung B. XIII., 49.

<sup>31</sup> Für den Text s. K.Wolfskehl u. Fr.v.derLeyen, Älteste deutsche Dichtungen 1954, 18, f. und hiezu Müller-Freienfels, *Psychologie der Religion* II, 1920, 60.

<sup>32</sup> *Ördögi Kisérletek* (*Versuchungen der Bösen*) hgg. von S. Eckhardt, Budapest, 1955, 135.

Wiederholt haben wir schon auf die auffallenden Reime im quantifizierenden Versbau der Griechen aufmerksam gemacht<sup>33</sup>, wie sie namentlich in der Formel: ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσας, 'Ολύμπια δώματ' ἔχουσαι B 484, ff., A 218, E 508, II 112, ff., usw. aber auch bei Hesiod und den Spaeteren aufzufinden sind.

Nun ist die Herkunft der Reime, die einst an die Stelle der antiken quantifizierenden Dichtung getreten waren, bis heute bekanntlich ungelöst. Norden<sup>34</sup> S. 827, f. hat die Auffassung des dientsvollen Forschers Wilhelm Meyer, der die Reimkunst aus der Dichtung der semitischen (syrisch-hebraeischen) Völker herleiten wollte<sup>35</sup>, mit Recht als überholt betrachtet<sup>36</sup>. Bedauerlicherweise kann aber uns auch Nordens Stellungnahme nicht befriedigen. Wie haette er auch die Frage der homerischen Reime beantworten können, sobald er seinem Plan entsprechend einerseits nicht über das VI. Jahrhundert hinaugsging, anderseits zwischen Dichtung und Rethorik, poetische Reime und Homöo-teleuta der Prosa kaum einen Unterschied zu machen bemüht gewesen war? Haette er bis auf Homer zurückgegriffen, und im Text von B 484 ff. auch dem sonderbaren Zustand Aufmerksamkeit zugewandt, dass der Iliasdichter hier nicht nur Reime macht, sondern *nur hier* auh mit der nahezu schon «schamanistisch» gebrauchten ersten Person *μοι*, *ἐγώ* in seine streng objektiv gehaltene Erzaehlung eintritt<sup>37</sup>, so haette er schon mehr sehen müssen. Und haette er gar noch bemerkt, dass im griechischen

<sup>33</sup> So u.a. auch im Vortrag «Musen, Sirenen und Chariten» den wir dem VIII.-ten Internationalen Religionsgeschichtlichen Kongress in Rom, 1955, vorgelegt haben (s. den Auszug: Atti dell'VIII. Congresso Internazionale di Storia delle Religioni, Firenze 1956, 303, f. und jetzt in extenso: Filologai Közlöny IV/1958, 657-661), dann auch in «Kik voltak a Muzsák?» a MTA I. O. Közleményei VIII/1956, u. GIK 1956.

<sup>34</sup> Die antike Kunstsprosa vom 6. Jahrhundert vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance, II, 1898. (und=1923, 4. Aufl.), Anhang 810-908.

<sup>35</sup> Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung, Abhandlungen der Bayer. Akad. d. Wissensch. I. Cl., Bd. XVII, 2, München 1885, 270-540.

<sup>36</sup> Vgl. über dieses Problem neuestens auch J. Schirmann, Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnology, «The Jewish Quarterly Review» 44/1953, 123-161.

<sup>37</sup> S. La Béotie et son caractère "Hésiodique", Acta Antiqua Hung. I/1953, 289. - Auch R. Böhme, Prooimion 1937, 14, 55, usw., der zwar dem Reim keine besondere Aufmerksamkeit schenkt, vermerkt das Auftauchen der ersten Person im Musenanruf als auffallend.

die Musen im allgemeinen, auch in nachhomerischer Zeit, mit den Verben ἔσπετε - ἔννεπε aktiviert werden, deren Wurzel mit jenem des lateinischen *insece* (> *sequi*) bei Livius Andronicus identisch ist, also ursprünglich die Bedeutung « auf der Spur folgen » haben musste, so haette er vielleicht auch das noch gesehen, dass durch dieses « Nachfolgen » eine zauberhaft-direkte Kraftübertragung von seiten der Musen verwirklicht werden soll, (vgl. πάρεστε in B 485,), wie es auch Livius Andronicus und Ennius fr. 224.B. richtig empfand; usw. Ja uns scheint selbst das nicht belanglos oder reiner Zufall zu sein, dass den so gestalteten Musenanrufungen leiernde Kataloge zu folgen pflegen, die im ihren Ursprung gleichfalls zauberkraeftig, Leben, Bereicherung des Stammes und der Lebensmittel, heraufzubeschwören hatten und auch zu Entfesselung von Kraftquellen usw. in unmittelbarer Beziehung standen: sie gehörten gleichfalls in die Welt der Magie. Ohne also, dass wir hier naeher auf die Einzelheiten eingingen: Alles spricht dafür, dass die gereimten, griechischen Verse nur als Survivals in Homer und dann in der quantitierenden Dichtung überhaupt gastieren und sie eigentlich nicht in der Dichtung, sondern in der magisch-religiösen Sphaere zuhause sind. Es ist doch nur allzubezeichnend, dass Homer eben im Fall der Musenanrufungen, wo er also seines eigenen Metiers gedenkt, eine Formel des früher üblichen Musen-Zauberritus, d.h. eine Bestaetigung dessen bewahrt hatte, dass Beschwörungs- und Erzaehlungzauberlieder, diese aeltere und verbreitetere Formen, als Vorbild, ja manchmal auch als Stoff selbst der epischen Ge-saenge gedient haben.

Diese These laest sich aber gewissermassen auch zur Gesetzeskraft erheben, denn es kann kein Zufall sein:

dass die uralte Argonautika — offenbar ein episch-lyrisches Zauberlied von der geheimnisvollen Kolchis, von Jason (< λάοματι) und von der zauberkundigen Medeia, — in der Odyssee μ 70, mit einem leoninischen Vers zitiert wird: 'Αργώ πᾶσι μέλουσα, παρ' Ἀιήτα πλέουσα.

Dann: dass die Musen auch von der Volksetymologie und dem Volksglauben der Alten, als eigentlich Zauber- und Mangan-fühle vermittelnde Wesen vorgestellt wurden <sup>38</sup>.

Dann: dass die ursprünglichen Hymnen, bevor sie zu götter-

<sup>38</sup> Vgl. Kik *voltak a Muzsák*, 107. ff. und GIK *passim*, (*μέλοςθατ* < *Μέλος* = Θεόπολεσ)

preisendem Gesang oder zu flehendem Gebet erhoben wurden ( $\chi\lambda\mu\theta\iota\mu\sigma$  — Typus), überall in der Welt nichts anderes als gereimte (homoöteleutistische) oder gedankenreimende Aufzähungen von Attributen und Eigenschaften, d.h. Kataloge von Epitheta und Ausrufen u.zw. nicht zur Ehrung der Götter, sondern um ihre daemonische Kraefte aufzubeschwören, gedichtet sein mussten, die (wie Paian, Hymenaios) haeufig selbst ihre Götter geschaffen haben<sup>39</sup>.

Dann: dass der Reim in der von Norden sogenannten ersten Entwicklungsphase der Geschichte des Reims in die griechisch-römische quantitierende Dichtung höchstwahrscheinlich eben durch die christlich-lateinischen Hymnen d.h. aus einer magisch-religiösen Sphaera eingedrungen ist, und dass auch das unwillkürliche Eingestaendnis der Norden'schen zweiten Phase für eine solche Annahme zeugt: Die noch feststellbaren Umstaende, unter denen die reimende Dichtung der christlichen Hymnen in die modern germanische und überhaupt in die europaeische Dichtung überging, sind mit jenen der ersten Entwicklungsphase parallel. Aehnlicherweise eben wie es etwa in der ersten Periode geschah, lösen gegen Ende des Mittelalters (XV. Jh.) — unter dem Einfluss aus Westen, namentlich aus Frankreich — selbst bei den Neugriechen Reimstrophen die damals modischen silbenzaehlend reimlosen Politikos-Verse und Strophen (auf Kypros z.B.) vornaehmlich in rituellen Gesaengen, den sogen. Myrologien ab.<sup>40</sup>

So dürfen wir unsere die in Homer reimenden Verse betreffenden Untersuchungen, getrost mit dem Ergebniss schliessen, dass der Reim in der echten quantitierenden griechischen Dichtung völlig fremd gewesen sein musste. Er tritt sonst nur ausserhalb der episch-lyrischen Dichtung, spaeter mit mnemotechnischer Bewusstheit, in «Lehrgedichten» auf. Als ein Effekt der reinen Dichtung ist er nur in sehr beschraenktem Masse u. zw. immer auf eine Weise belegt, dass seine Herkunft aus der vorhomerischen magisch-religiösen Sphaere aufs Erste evident wird.

Doch hier wollen wir inne halten. Es unterliegt natürlich keinem Zweifel, dass die Tradition für den Iliasdichter — seinen

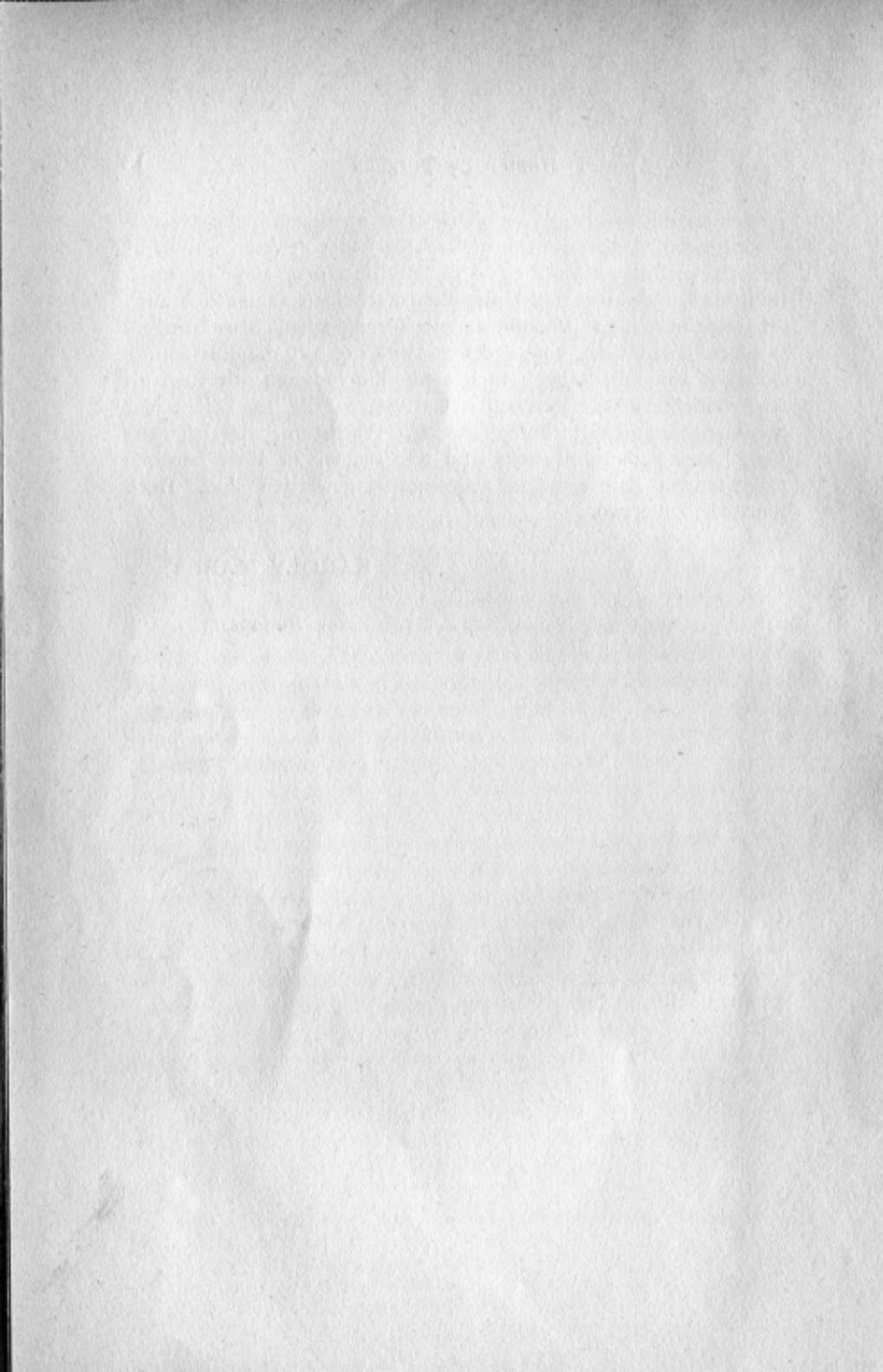
<sup>39</sup> S. hierüber zuletzt, mit Hinweis auf die Antezedenzen: *Praehomerikus Katalogusok*, a.a.O. 385, ff.

<sup>40</sup> Vgl. hierüber neuerdings S. Baud-Bory, *La strophe de distiques rimés dans la Chanson Grecque*, Studia in memoriam Belae Bartók, Aedes Acad. Scient. Hungaricae, Budapestini, 1956, 365-383.

Absichten entsprechend — nicht bloss aberglaeubische Geistes-schöpfungen, Zaubersprüche und Zauberlieder gewesen waren. Er bedurfte selbstverständlich der Beihilfe auch anderer volks-üblicher Kunstgattungen. Unter diesen scheinen namentlich auch «katalogisierende» Vorbilder, wie Genealogien, Musterungen, Geschenklisten usw., eine grössere Wirkung auf die Entstehung der Ilias ausgeübt haben. Auch diese sind indessen nur Revivals sehr beliebter, vorhomerischer Gattungen, die zu Zeiten der Stammesgemeinschaft Fortpflanzung, Wachstum, Bereicherung usw. hervorzaubern mussten und nur spaeter zu einer heroisch erzaehlenden Kunstgattung abgestumpft geworden sind. Doch hierüber anderswo.

KÁROLY MARÓT

*Budapest*



## LA FESTA DEI MAIALI

Estendendo all'intera Melanesia quanto Alfred C. Haddon concludeva per le genti della N. Guinea sud-orientale, possiamo dire che fra tutte le popolazioni melanesiane « una grande festa periodica costituisce la nota dominante della vita sociale »<sup>1</sup>. Il fatto che per ragioni d'ordine empirico — la necessità di grandi provviste di cibi — essa si attui, come osservava Haddon<sup>2</sup>, secondo un ritmo non sempre strettamente annuale, non deve far perdere di vista il fatto che la sua fisionomia e le sue radici fanno di essa originariamente una autentica festa di Capodanno, a ritmo stagionale costante. Non per nulla vi si ravvisano organicamente unite la celebrazione del prodotto con il ritorno ceremoniale dei morti<sup>3</sup>. Numerosi sono i casi in cui la festa è strettamente annuale, talora distribuita a turno fra gruppi e sezioni diverse di un complesso tribale o supertribale comune.

Possiamo tuttavia abbastanza bene distinguere, tra le feste di Capodanno dei Melanesiani, un tipo caratterizzato dall'offerta puramente vegetale fatta ai morti, con distribuzione di cibarie vegetali fra i partecipanti: è il tipo della festa Milamala. Regolarmente ogni anno l'intera comunità vi partecipa. E' la festa religiosa dei coltivatori.

Una forma distinta è quella del rito Nanga di Figi. Al suo allestimento provvede secondo un turno biennale ciascuno dei due gruppi della comunità. La festa assume di fatto un anda-

<sup>1</sup> A. C. Haddon, *Migrations of cultures in British New Guinea*, J.R.A.I. 50, 1920, 250.

<sup>2</sup> A. C. Haddon, *op. cit.*, p. 251.

<sup>3</sup> Quanto alla presenza dei morti alla festa, A. C. Haddon osserva che questo elemento « si conserva anche quando la cerimonia nel suo complesso ha perduto la sua forza » (*op. cit.*, *I.c.*).

mento annuale rispetto alla comunità nel suo insieme. Ma altre feste, che stiamo per dire, hanno un andamento effettivamente pluriennale rispetto all'intera comunità.

E' facile rilevare che in queste ultime feste, così come nel ciclo Nanga di Figi, un elemento caratteristico è il sacrificio di maiali, che manca nella festa Milamala<sup>4</sup> e che comunque non ha, nella maggior parte delle feste strettamente annuali, un rilievo tanto importante quanto in quelle che ci accingiamo a trattare. Comune alle une e alle altre è invece un nesso intrinseco oltremodo stringente con il raccolto vegetale (la stagione di ogni ciclo rituale coincide con il raccolto annuo), e comuni sono più o meno a tutte i tratti salienti del rito melanesiano di Capodanno, cioè la presenza rituale dei morti, la loro espulsione, l'orgia alimentare nonché sessuale.

Si tratta di feste di indubbiata funzione agraria, nelle quali tuttavia un fattore speciale — che resta da essere individuato — agisce nel senso di prolungare il periodo di preparazione indiretta o diretta del ciclo festivo, cosicchè le feste stesse perdono il carattere annuale, eppure mantengono il carattere agrario. Tratto distintivo di esse è un vistoso sacrificio di maiali allevati.

Uno dei casi in cui meglio si rivela la differente funzione della festa annua e della festa pluriennale è quello della tribù Mailu. I Mailu, Papuo-Melanesiani occidentali (fra i Massim meridionali), hanno due diversi cicli rituali di analoga funzione religiosa, ma di differente periodicità: la festa *Oio* e la festa *Govi-Maduna*<sup>5</sup>. Sono entrambe feste agrarie, feste di fine lutto e dei morti. La grande festa *Govi-Maduna*, o semplicemente *Maduna* (*Govi* =

<sup>4</sup> Nella civiltà dei Trobriandesi l'allevamento di maiali occupa tradizionalmente un posto irrilevante. Secondo il Malinowski neppure figura tra le attività qualificate (agricoltura, pesca, caccia ai cinghiali selvatici, caccia agli uccelli, raccolta di cibi: Cfr. B. Malinowski, *Coral Gardens*, London 1935, I, pp. 8-9). L'Austen conferma la scarsa importanza dell'allevamento di suini (Oceania XVI.1.1945, p. 23).

<sup>5</sup> Mi è rimasto inaccessibile: B. Malinowski, *The natives of Mailu, preliminary results of the R. Mond research work in Br. N. Guinea*, Transactions and Proceed. Roy. Soc. S. Austr., Adelaide, 39.1915. Le fonti utilizzate sono: W. J. Saville, *In unknown N Guinea*, London 1926; A. C. Haddon, *Migrations of cultures in Br. N. Guinea*, J.R.A.I. 50.1920.247.

« genealogia familiare », cfr. Saville p. 247; *Maduna* — « distribuzione di cibi », cfr. Saville (p. 253) trova corrispondenza nelle feste annue dei Sinaugolo (tribù interne, presso Cloudy Bay), degli affini Udama (retroterra di Amazon Bay), nonché delle tribù interne di Orangerie Bay (Haddon, *loc. cit.*). La funzione agraria del ciclo Maduna risalta nel rito di ostentazione del raccolto, che si fa attorno ad un albero di mango<sup>6</sup>. Calendarialmente il ciclo è connesso con la stagione del raccolto. Entrambe le feste, *Oio* e *Maduna*, salvo la differente portata sociale delle due (*Oio* è festa di villaggio, *Maduna* è intertribale), tendono a sovrapporsi nella medesima stagione. Entrambe cadono in generale nella primavera locale, intorno a dicembre (Saville, 66, 69, 254). *Lioro* è il tempo in cui inizia la festa *Maduna*: *lioro* designa anche l'anno, nonché la primavera e gli alberi che germogliano (Saville, 66). Nell'esperienza degli indigeni v'è identità ideologica fra inizio dell'anno e della festa, benché la periodicità di quest'ultima non risulti in effetto precisamente annuale e benché la sua durata sia assai più lunga del rito *Oio*: poiché tra l'altro comporta una spedizione marina per ottenere madreperle da impiegare come bene di scambio contro maiali necessari alla festa.

L'epoca della sua esecuzione è in rapporto con la disponibilità di sufficienti ricchezze, ossia di cibi da offrire, da parte del suo organizzatore, il quale muta a turno fra i maggiori esponenti dei vari villaggi. Infatti la festa viene eseguita in rotazione fra i vari gruppi di villaggi (Haddon, *loc. cit.*; Saville, 248). Emerge dunque nell'organizzazione della festa e nella determinazione della sua data l'interesse particolaristico di alcune famiglie. Si tratta delle famiglie dotate di maggiori possibilità economiche e di maggiore ambizione sociale. Sia la festa *Oio* sia la festa *Maduna* celebrano la fine del lutto per i morti recenti delle famiglie e del villaggio. Tuttavia v'è una precisa ripartizione di funzioni

<sup>6</sup> Il mango (*Mangifera indica*) dà un frutto assai delicato. L'albero è casualmente coltivato negli orti. In altri territori (India occid.) vi sono culture specializzate di mango (J. C. Willis, *Agriculture in the tropics*, London 1900, 92). Per il significato mitico-rituale dell'albero in genere nei culti Melanesiani, v. Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948, *passim*.

sociali fra le due, perchè se la festa Oio celebra la fine del lutto uniformemente per le famiglie più povere, e in definitiva è una festa collettiva dei morti dell'intero villaggio, la festa Maduna è riservata alla celebrazione di fine lutto di quegli individui, che possono per condizioni economiche sovvenzionare da sé e per se stessi una festa, cui essi sovrintendono personalmente in virtù della grande quantità di cibarie da loro accumulate. L'accumulo di grandi quantità di prodotti da offrire agli invitati costituisce impegno e privilegio peculiare di chi ambisca indire la festa (Saville, 242 sg., 253, 264-5).

In realtà per l'indigeno Maflu il poter organizzare una festa Maduna costituisce l'evento più saliente dell'intera vita (Saville, 246). Il prestigio che egli ne guadagna è tale da lasciare traccia durevole nei rapporti con la società, e tale da stimolare l'ambizione degli individui più attivi.

La grande festa Maduna comprende una distribuzione di cibi vegetali attorno all'albero di mango che è stato solennemente abbattuto nel bosco e accuratamente eretto al centro del luogo ceremoniale. Le infinite cautele osservate dai tagliatori nel rac cogliere i frammenti di legno caduti, nell'evitare che la pur minima parte dell'albero vada smarrita (Saville, 255-6), lascia scorgere i segni di un culto del mango, albero che rappresenta gli eroi culturali i quali introdussero l'arboricoltura (Haddon, p. 265) e che denuncia il tipico carattere agrario del rito.

Anche la festa Oio consiste in una distribuzione di cibi vegetali. Con tali feste s'intende garantire il definitivo allontanamento degli spiriti dei morti (dei morti successivi all'ultima celebrazione). L'espulsione è attuata mediante scongiuri (Saville, 243, 248-9, 253). La festa Oio coincide con l'imminente impianto degli orti di tuberi (Saville, 173).

Ma la festa Maduna, dopo un certo numero di danze mimiche i cui addentellati col mito non sono documentati, culmina in un imponente sacrificio di maiali allevati, e in ciò — dal punto di vista morfologico — sta la sua peculiarità rispetto alla festa Oio (Saville, 264). In realtà la suprema preoccupazione di colui che intende indire la festa Maduna è di procacciarsi un'enorme quantità di maiali. In questa festa tutti gli obblighi eco-

nomici già contratti da lui verso chicchessia in occasione di riti matrimoniali e di altre feste, verranno ampiamente ripagati: la festa ha una grande importanza economica, e la ricchezza che il suo organizzatore vi ostenta è espressa particolarmente *in maiali* (Saville, 247-8).

Il sacrificio di maiali, nella forma di una vera carneficina, rappresenta il tratto saliente dell'intero ciclo rituale. Una grande spedizione marina viene organizzata dal maestro del rito Maduna, di concerto con uomini del suo proprio gruppo, al fine di procacciarsi conchiglie di madreperla da scambiare immediatamente con suini (Saville, 157-60): i suini da presentare alla festa.

Se dunque guardiamo le due feste Oio e Maduna nei loro caratteri differenziali, ecco ciò che risulta: Oio è la festa annua tenuta nella primavera successiva alla morte, per tutti i morti dell'anno (Saville, 242): è la festa di celebrazione ed espulsione dei morti; nel contempo è festa del prodotto degli orti.

Maduna è una festa il cui ritmo non annuo, ma pluriennale, risponde all'esigenza di allestire non solamente abbondanti prodotti vegetali, ma soprattutto quella quantità di suini domestici che costituiscono il segno spettacolare e tangibile della ricchezza individuale di colui che indice la festa, il maestro del rito. Il quale trova in essa il piedistallo e la necessaria premessa per una ascesa sociale da cui trarrà vantaggi immediati di prestigio: vantaggi altresì di posizione politica. In realtà l'ordinatore della festa presentando ivi le sue offerte massicce di maiali domestici offre il frutto del suo proprio allevamento, ma anche di diplomatiche transazioni ottenute con amici e fautori, nonché di servigi offertigli da altri, cui spetteranno indi determinate contropartite in natura (con adeguata quantità di suini dati alla festa), ovvero semplicemente una naturale partecipazione al prestigio di lui, in qualità di fautori. Il prestigio guadagnato dall'ordinatore del rito si estende al suo gruppo: ma il gruppo a sua volta agisce nel rito, sia pure armonicamente e secondo i principii di un superiore interesse unitario, in competizione con gli altri. Si tratta in realtà di grandi riunioni intertribali, in cui il gruppo invitante, nella persona del capo-cerimonia e in virtù dell'imponente dispiegamento e congiunta distribuzione di maiali, impone sugli

altri gruppi, e personalmente sui loro esponenti più in vista, un *obbligo* a ricambiare, in successive riunioni, equivalente di spiegamento e offerta di capi animali: pena la perdita di prestigio, in caso di « insolvenza » da parte del gruppo e del suo esponente più in vista.

L'ideologia del dono-scambio come modo d'« imposizione », di un obbligo socialmente e tradizionalmente riconosciuto emerge in pieno in tali occasioni rituali<sup>7</sup>. Nelle quali, accanto all'azione coordinatrice di unificazione tribale esercitata dalle solenni riunioni, agisce in larga misura, in direzione opposta alla precedente, l'impulso alla competizione sociale.

Vero è dunque che il valore religioso della festa Maduna, al pari del comune rito di Capodanno Oio, sta nell'allontanamento degli spiriti dei morti, nella pacificazione dei rapporti fra vivi e defunti (potenze ctonie), per un libero reinizio di attività socialmente utili.

Tuttavia la festa Maduna rappresenta una forma nuova e diversa di Capodanno, il Capodanno di un grande ciclo pluriennale, la cui durata è determinata non tanto biologicamente, quanto piuttosto culturalmente. Essa dipende dal ciclo di allevamento dei suini (che già di per sé è pluriennale), e più ancora dall'esigenza di ostentare quantità impressionanti di animali. Al fondo v'è l'interesse competitivo dei gruppi tribali e, ancora al di sopra, dei capifamiglia più attivi e ambiziosi di prestigio.

E' importante rilevare fin d'ora che la periodizzazione pluriennale del ciclo, e la valorizzazione della festa in senso competitivo, antiunitario, particolaristico rispetto alla società, sono elementi che emergono simultaneamente e fra di loro congiunti, in questo tipo di festa che, come sua nota fondamentale, esalta la ricchezza in animali allevati.

La grande « festa dei porci » tra i Nondugl (Middle Wagi, Altopiani occid. della N. Guineia) si protrae per più di un anno, ricorre a intervalli di una generazione, circa 20 anni. La sua data

<sup>7</sup> M. Mauss, *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange*, in: *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, 145 ss.

è praticamente fissata allorquando vi sia disponibilità d'una quantità adeguata di maiali di mole adatta<sup>8</sup>.

Il grande ciclo rituale culmina infatti in due successivi sacrifici di porci, quello di animali « piccoli » e il secondo, più spettacolare, dei « grossi » maiali: questi ultimi hanno un'età di 4-5 anni, gli altri età minore (*op. cit.*, p. 108).

Anche le iniziazioni sono inserite nel ciclo festivo, in cui appariscono, come sacri oggetti « rivelati » ai giovani, i flauti simbolici ed esoterici. Il grande ciclo festivo è ideologicamente connesso con il culto dei morti. In nessun'altra occasione più che in questa i morti sono ritenuti presenti (*op. cit.*, 61, 64, 79, 102, 108). Del resto il terreno prescelto per il rito — i gruppi si riuniscono in un villaggio comune, provvisorio, allestito appositamente per la festa intertribale — coincide con il luogo ove sono sepolti gli antenati. Vero è che la festa è dedicata a due esseri mitici, Geru e Bolim. Geru è il « Guardiano dei porci », protettore dei maiali e degli orti, il « Grande Spirito » benefico: in suo onore sì erige la « casa di Geru », in cui si accende ritualmente il fuoco inaugurale (p. 67) e in cui si offre grasso dei primi maiali sacrificati (p. 66). Bolim è figura antitetica a Geru. Come questo è benefico, quello accoglie in sè ogni qualità malefica. Abita tra le nubi, scende in terra a uccidere gli uomini. La « casa di Bolim », costruita per il rito al centro del villaggio artificiale e provvisorio, è retta da un palo centrale che emerge dal tetto. In cima ad esso risaltano le immagini in legno di organi sessuali maschili e femminili (pp. 104, 110). Il palo centrale di questa casa ha una funzione importante. Sotterrato a ultimazione del rito, verrà dissotterrato all'incirca 20 anni dopo, all'inizio cioè della successiva festa dei porci. Così sarà ritualmente sancita la continuità ideologica dei cicli festivi (p. 126). E' intorno al palo e alla casa di Bolim che vengono uccisi a centinaia i maiali del grande

<sup>8</sup> L. J. Lutzetak, *The socio-religious significance of a New Guinea Pig Festival*, *Anthropological Quarterly*, Wash. 27, 1954, 3, pp. 59-80; 4, pp. 102-28. Per la periodicità e l'epoca v. pp. 60, 63, 102, 128.

<sup>9</sup> V. il capitolo *La festa di Capodanno in Melanesia* nel mio vol. *La grande festa*, in corso di stampa (Milano, Il Saggiatore); cfr. quanto riguarda i culti iniziatrici della regione montana della Nuova Guinea.

sacrificio. Tre file di maiali morti sono in tale occasione disposte a raggiera, dalla casa di Bolim fino alle tre case di Geru, sitate all'intorno (pp. 112-3). Bolim, lo « Spirito Rosso » terrificante (p. 104), è in qualche modo in rapporto con il mondo dei morti, e nonostante le affermazioni in contrario del Luzbetak, pare per certi aspetti una personificazione degli spiriti dei morti. Infatti anche gli Europei furono dagli indigeni denominati « spiriti rossi », allorquando furono visti arrivare per la prima volta (p. 104); ed è noto quanto sia diffusa in Melanesia l'esperienza che identifica i morti con gli Europei<sup>10</sup>. Inoltre a compimento del sacrificio dei maiali viene fatta un'offerta ai morti appendendo le ossa mascellari alla casa di Bolim. L'indomani si dirà che i morti ne hanno consumato le carni (p. 109): l'associazione tra i morti e Bolim appare evidente. Si direbbe che Bolim abbia accentuato i poteri malefici (dei morti) e perciò si intenda pacificarlo ostentando e presentando proprio a lui la massa dei maiali sacrificati. Geru accentuerrebbe invece su di sé i poteri benefici, come colui che presiede alla fertilità degli orti, alla fecondità dei maiali, al benessere della prole. Ideologicamente identificandosi con Geru, con appesi sul capo alcuni scudi di legno detti *gerua*, gli uomini eseguono un rito di espulsione degli spiriti malefici, la cosiddetta « danza di Geru », figurando di respingere con archi e frecce alcuni « nemici » ritenuti presenti (pp. 106-7). Dunque Geru è un protettore.

Con i suddetti ed altri riti apotropaici (p. 75), con una serie di innumere danze e canti precedenti alla fase del sacrificio, si accompagna un lungo periodo di licenziosità sessuale. Particolarmente giovinetti e fanciulle usano compiere di sera certi loro giochi erotici, indulgendo a vere orgie sessuali, nota saliente del periodo rituale (pp. 74-6). L'orgiasmo festivo culmina con la distribuzione finale di carni arrosto dei maiali sacrificati e con il banchetto che segue (p. 113).

La festa è tanto importante, che senza di essa si pensa che « i maiali perirebbero, le patate dolci non crescerebbero, i bambini

<sup>10</sup> V. Lanternari, *Origini storiche dei culti profetici melanesiani*, S.M.S.R. XXVI, 1956.

cadrebbero malati» (p. 111). Da essa promana fiducia e senso di sicurezza per la vita imminente (p. 127). L'importanza del ciclo rituale va messa in rapporto con la complessa importanza dei maiali nella vita locale.

A parte il valore religioso connesso con il loro esclusivo impiego rituale<sup>11</sup>, i maiali costituiscono una delle ricchezze personali di maggior conto tra gli indigeni Nondugl. Socialmente i maiali hanno un ruolo fondamentale, contribuendo per numero e per mole a determinare la condizione sociale del proprietario. Le donne all'atto dell'uccisione piangono i loro maiali come figlioli. « Senza maiali la vita indigena parrebbe impossibile », rileva il Luzbetak, il quale parla addirittura in tal senso di una « civiltà dei maiali » (pp. 65-6).

Non saremo pertanto lontani dal vero ritenendo (l'indagine sociologica manca nella fonte) che le inimicizie perduranti, anzi ribadite nel corso della festa tra gruppo e gruppo di partecipanti (pp. 77-9, 127), pur entro e nonostante l'unità tribale sentita come necessità dai gruppi rivali, si riflette in una gara di ostentazione di maiali allevati e presentati alla festa. Certo gli animali presentati da ciascun gruppo sono separati, numerabili, confrontabili tanto per numero quanto per mole (p. 108). La festa è una sorta di gara-appuntamento a lunga scadenza per i vari gruppi locali, secondo un implicito impegno predeterminato a far mostra della propria capacità di incrementare ciascuno la propria ricchezza in maiali, e con essa il proprio prestigio. Non per nulla ogni clan indice un'assemblea preliminare tra i capi dei vari sub-clan, allo scopo di accertare la consistenza delle scorte in maiali da destinare alla festa (p. 63).

Il consumo di capi suini nell'occasione (il Luzbettak ha contato 3000 capi uccisi) è tale da rappresentare una vera devastazione delle scorte degli allevatori, e un serio pericolo di carestia, tanto più che i lavori di coltivazione degli orti sono sospesi per la durata del ciclo festivo. Pertanto il lungo ciclo pluriennale di vita che con la festa è celebrato e concluso, così come il succes-

<sup>11</sup> Vedi perciò il mio saggio *L'offerta primiziale in etnologia*, « Riv. di Antrop. » 1956.

sivo ciclo che nella festa s'inaugura, sono caratterizzati da una drammatica, alternante esperienza di miseria e di abbondanza, propria e anzi tipica dell'anno agrario naturale dei coltivatori. La festa celebra, quasi come uno spettacoloso raccolto, il frutto di lunghi anni dedicati alla cura e all'incremento di maiali. Ma essa avvia un ciclo nuovo di allevamento. Con essa s'apre un rinnovato impegno all'incremento di nuove future masse di capi allevati. Certo, alla determinazione del ciclo di allevamento, e praticamente dell'intervallo fra due grandi feste sacrificali, concorrono fattori complessi e tradizionali. Oltre alle naturali esigenze inerenti allo sviluppo delle generazioni di suini, oltre ad esigenze pertinenti alla periodicità dei riti iniziatici — esigenze che tendono a creare una periodicità pluriennale delle feste —, c'è una fondamentale esigenza particolaristica dei vari clan o sub-can. E' l'esigenza di portare all'acme la gara di ostentazione delle proprie ricchezze viventi, accumulabili in un periodo il più lungo possibile.

La festa dei maiali è il Capodanno di un prolungato ciclo di attesa e lavoro, impegnato e articolato pur esso, come il vero Capodanno agrario, tra due estreme esperienze, tra due momenti polari di abbondanza e miseria.

L'orgia sessuale e alimentare, la presenza dei morti, la celebrazione del prodotto agrario oltre che dell'allevamento, si riconoscono nella festa dei maiali dei Nondugl come elementi comuni con i riti del Capodanno agrario.

Ancora più evidenti sono gli elementi della festa agricola di Capodanno nel ciclo festivo *Gabè*, dei Fuyughés (Monti Centrali della N. Guinea sud-orientale, tra i Motu e i Mekeo). Vi si riconosce un autentico rito di evocazione e successiva espulsione dei morti, insieme con l'altro fondamentale motivo dell'ostentazione e distribuzione di ignami. Pur nel suo ritmo pluriennale elastico, è questa infatti una vera festa degli ignami oltre che una grande festa dei porci. Essa si esegue a intervalli di almeno 5-6 anni, quanto occorre perché un adeguato numero di maiali debitamente ingrassati siano resi disponibili; ed è indetta volta per volta da una diversa tribù che, per decisione del capo e degli

anziani, rivolge inviti a componenti di varie altre tribù anche lontane<sup>12</sup>.

La preparazione della festa impegnava le energie dell'intera tribù per mesi ed anni, nè si guarda a sacrifici pur di dare magnificenza alla festa, e in definitiva pur di allestire uno stuolo impressionante di porci. « La festa Gabé — dice un indigeno cristianizzato rivolgendosi al missionario padre Dupeyrat — è la più deplorevole istituzione che Tsidibe (l'eroe fondatore demiurgo dei Fuyughés) ci diede. Quando si tratta della festa Gabé, la nostra gente non pensa ad altro che ai porci. Per i maiali le nostre donne faticano fino a morirne, i bambini si ammalano e per non morire di fame si danno a rubare: non importa nulla, purchè i porci si moltiplichino a dismisura ed ingrassino. Essi sono tanti che non si può più provvedere a nutrirli, ed allora invadono e devastano gli orti. Noi uomini restiamo affamati..., le case vanno in rovina: ma non importa, perchè per la festa Gabé ciò che conta è pensare ai maiali » (*op. cit.*, p. 12): tale è l'importanza dei porci domestici nella vita di questi gruppi, tanto è l'impulso a conquistarsi prestigio mediante la festa dei porci, rispetto alle altre tribù.

Tuttavia si palesa, nella struttura del ciclo festivo, il sottofondo agrario. Per la festa è ugualmente importante allestire sia i suini sia il raccolto di ignami. Perciò fin da tre mesi innanzi all'inizio del rito una piantagione speciale di ignami, in un campo detto *Lomulome*, viene impiantata e con premurosissime, intensissime cure coltivata fino al raccolto (pp. 42-5). Questo sarà debitamente ostentato agli ospiti e utilizzato nel banchetto collettivo che segue. In effetti, si sceglie per la festa un'epoca tale da poter prima utilizzare le piogge a beneficio della piantagione sacra *Lomulome*. Per meglio utilizzare le piogge sono scavate attorno alle piante certe fossette aventi funzione d'irrigazione (p. 42). Prima della grande danza notturna e dello spettacolare sacrificio di maiali, i morti vengono evocati. Le ossa di coloro che sono deceduti negli ultimi venti anni — praticamente

<sup>12</sup> A. Dupeyrat, *Jours de fête chez les Papous*, tr. ingl., *Festive Papua*, London 1955, (le citazioni si riferiscono alla trad. ingl.), p. 15., 22-24.

quelli non ancora onorati in una festa Gabé — vengono radunate su una piattaforma, e si pensa che così facendo il loro spirito sia reso presente. Poi ha luogo la « danza dei capi », in cui attori camuffati, adorni con crani di capi da poco defunti, danno occasione ad una rievocazione dei morti, i quali vengono ritualmente respinti dal villaggio (pp. 90, 93). « Noi abbiamo raccolto le ossa con onore affinchè i loro spiriti non ci perseguitino. Ora che essi hanno presenziato all'adunanza dei capi, basta: ora ci lascino in pace ». Con tale disposizione d'animo verso i morti — come direttamente attestano le parole di un indigeno — è compiuto il rito (p. 93). Ma l'espulsione degli spiriti assume una forma concreta ed attiva. La piattaforma delle ossa viene ritualmente distrutta, e il lamento funebre collettivo accompagna l'uscita simbolica degli spiriti (p. 92). « Vattene, io ti respingo: vattene alla montagna, la tua fine è venuta »: così suona la formula apotropaica che accompagna il rito di espulsione. Nè si tratta di pura finzione drammatica: i morti sono ritenuti realmente presenti alla festa. Minacciosi, essi vedono e odono. « Guarda là, eccone uno: è lo spirito Oleke », avverte un indigeno volgendo il dito tremante a un non so che di vago nella luce lunare. Ma una voce imperiosa davvicino, la voce di un più ardito compagno viene in soccorso al Papuano colto da affannooso terrore: « Oleke, io ti ho respinto: vattene alla montagna, via! » (p. 93). Alcuni spiriti pervicaci e malevoli non si danno per vinti; entrano in corpo a un maiale, e nessuno riesce più a catturarlo. Si parla, in tal caso, di una « follia porcina » (*kakase*). Il suino fugge all'impazzata, quasi infuriato, dentro i recessi più remoti dei boschi. Non resta che ripetere lo scongiuro apotropaico contro i morti (p. 124).

L'analogia con le feste di Capodanno interessa il rito di orgia alimentare sul prodotto degli orti, e il rito di distruzione della piattaforma funebre, visto altrove<sup>13</sup> per il Pilu dei Neo-Caledoniani, e di cui si è rilevata l'equivalenza con la distruzione dei flauti-spiriti della annua festa (*Asijo teho*) dei Gahuku Gama. Anche presso i Mafulu si vedrà riaffacciarsi il tema della distruzione della piattaforma funebre.

<sup>13</sup> Cfr. Cap. *Capodanno in Melanesia*, in: *La grande festa*.

Per la grande festa Gabé un nuovo villaggio di capanne viene preliminarmente costruito per numerosissimi ospiti. Questi sono intrattenuti per un lungo periodo con danze mimiche e banchetti di tuberi o altri vegetali. I prodotti degli orti vengono in parte anche distribuiti e portati via dagli ospiti. Una cesura di alcuni giorni separa questa parte, tipicamente « agraria » del ciclo rituale, dalla sua fase culminante ed ultima, il sacrificio dei maiali. Gli ospiti, dopo essersene andati ai propri villaggi con reti colme di ignami (p. 120), tornano per assistere alla parte più emozionante del ciclo rituale. I porci, che nel corso della festa si sono potuti disperdere verso i boschi lunghi dal villaggio — dato il frastuono della festa e l'abbandono in cui le donne (« madri dei maiali ») li hanno lasciati per attendere alle danze — debbono essere scovati a uno a uno in una grande battuta che mobilita tutto il villaggio. Ci vogliono giorni se non anche settimane, per catturare fin l'ultimo porco e portarlo al villaggio. Il capo li passa in processione man mano che vengono portati alle capanne, in attesa del giorno in cui tutto sarà pronto per il gran sacrificio (pp. 123-130). Nel gran giorno, la folla imponente è in fervore: vi sono, oltre agli ordinatori del rito (« Padri del Gabé »), i loro amici e « alleati », le « madri dei porci » (cioè le donne allevatrici), gli ospiti comuni giunti dai vari villaggi, i capi e danzatori con loro seguito, dai vicini abitati e fin dalle tribù più lontane (p. 142). L'urlo prolungato, i grugniti dei porci infuriati per la forzata prigionia di più giorni e più notti culminano in un'orgia di clamore quando gli indigeni trasformati in guerrieri, in parata da battaglia, si gettano brandendo le mazze sulle file dei maiali. Con l'ardore di un vero combattimento essi colpiscono all'impazzata fra urla guerresche, alla guida del capo (pp. 143-4, 146). Più che di sacrificio si tratta dunque d'una carneficina in cui domina la nota della esaltazione guerresca (p. 145). Le mazze insanguinate, a eccezione ultimato, sono gettate in direzione del villaggio che dovrà indire la festa Gabé nel turno seguente (*ibid.*).

Il carattere, più che ostentativo, addirittura polemico e di sfida proprio dell'azione sacrificale e del successivo lancio di mazze verso il villaggio estraneo, ci sembra evidente. Esso è tanto

più significativo in quanto un atteggiamento di aperta sfida si riconosce facilmente al fondamento dell'intera festa. Fin dal momento dell'invito gli ordinatori del rito, i cosiddetti Padri del Gabé, cioè il capo e i suoi alleati, mirano a imporre, mediante l'invito, obblighi nuovi su altri capi. « L'invito è una specie di sfida », dice il Dupeyrat (p. 24): se la tribù invitata non accetta l'invito, si dirà che « ha avuto paura », si coprirà di vergogna e disprezzo. Se accetta, specialmente se si tratti di tribù tradizionalmente ostile, correrà il rischio di ricevere non trascurabili molestie. Il tema della competizione polemica, ravvisato nelle già viste feste dei porci, nel caso dei Fuyughés si fa più che mai insistente. Parecchi anziani, prima del sacrificio dei porci, attendono mediante sottili bastoni a prendere « le misure » dei porci, ad uno ad uno, per lungo e per largo. I bastoncini saranno poi serbati nella casa comune. « Se un giorno qualcuno — spiega un indigeno — verrà a dinci che noi abbiamo presentato alla festa soltanto due-tre meschini miserabili porci, gli metteremo in faccia questi bastoni: così vedrà che doni enormi noi abbiamo fatto in realtà, e gli si scioglierà la pancia dalla vergogna! » (p. 143). Un nesso tra numero, mole dei maiali e prestigio di gruppo è al fondamento di tali ed altre simili manifestazioni. Il prestigio porta in questi casi alla polemica, alla sfida. In definitiva la nota competitiva impronta la festa Gabé, più che la nota di un'unità intertribale, assai compromessa dall'atteggiamento di lotta dei gruppi fra loro. Quei bastoncini che varranno a umiliare le malediche lingue dei gruppi estranei, saranno anche la suprema « consolazione dei momenti più tristi — aggiunge l'indigeno — per noi, purchè ci soffermiamo a riguardarli » (p. 143). La stessa distribuzione di porci uccisi agli ospiti alla fine del rito, sotto l'apparenza di una semplice consegna di doni nasconde una serie di complesse partite di dare ed avere, di cui l'offerente e i riceventi sono ben consapevoli. La porzione ricevuta da ciascun ospite è controparte d'una corrispondente porzione ch'egli a sua volta ebbe ad offrire in altra festa; ovvero — se così non è — è l'impegno di un debito che egli viene ad assumere e che dovrà ripagare in una festa successiva, in almeno pari misura, a meno che egli non sia

disposto a gettare il descredito sopra sè stesso per sempre (pp. 148-50, 154).

Alla luce di tale impronta competitiva che soggiace alla festa, che ispira gli ordinatori e parimenti gli ospiti, l'ostentata vistosità del sacrificio, il suo stile guerresco, il confuso clamore da cui esso è caratterizzato assumono pieno valore sociale: non sono che aspetti del tema ostentativo e polemico, di sfida, che fa della festa dei porci una vera competizione sociale e politica. Del resto, anche in seno al medesimo gruppo degli ordinatori della festa, c'è una distinzione di privilegi in proporzione diretta al contributo dato in maiali (p. 150). Quanto al significato religioso del tema guerresco, su di esso ritorneremo.

La ricchezza in maiali è alla base, dunque, di un principio di gerarchizzazione morale e sociale.

Altra festa in cui il culto agrario e dei morti riceve il suggerito di un grande sacrificio di porci con il suo caratteristico contenuto economico e sociale, è la festa *Walaga* dei Massim meridionali (Bartle Bay). È una festa dei porci, indetta volta per volta da un capo-tribù quando un numero sufficiente di maiali risultati a sua disposizione. I maiali vengono contribuiti direttamente da lui, o dai suoi clienti-allevati, in virtù di obblighi dovuti a lui o alla sua comunità<sup>14</sup>. Se la data dipende dai maiali allevati, la stagione in cui indire la festa è determinata in funzione della maturità degli orti di taro (*op. cit.*, p. 591). Ma oltre che dalla connessione con il raccolto, la nota « agraria » della festa è posta in rilievo dall'ostentazione e distribuzione dei tuberi, nonché dal « rito del mango ». Un albero di mango viene abbattuto ed eretto come centro e destinatario del rito di offerta, osservando ogni sorta di cautele, evitando che ne vada perduto il pur minimo ramo. Il mango è visibilmente trattato come uomo. Esso rappresenta un eroe culturale, Dabadaba, che istituì fra gli uomini il sacrificio di maiali e indi si ritirò dentro l'albero di mango che viene prescelto per la festa *Walaga*<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge 1910, pp. 589-90.

<sup>15</sup> Haddon, *Migrations of cultures in British New Guinea*, J.R.A.I. 1920, 267.

L'uccisione dei maiali è compiuta con intenzionale lentezza affinché il loro acuto grugnire « sia udito dal mango » (Seligman, *op. cit.*, pp. 593, 595, 651), il quale infine viene tagliato e in parte arso. Le ceneri conservate pare abbiano una funzione magica e sacra (*op. cit.*, 598).

L'acme della festa, dopo le danze, è costituito dall'uccisione dei numerosi maiali. La lentezza e la « crudeltà » caratteristiche con cui la macellazione è eseguita sono tratti che, posti accanto a quelli già visti delle altre feste dei porci, marcano il significato ostentativo e polemico del dispiegamento di questa ricchezza vivente. La quale, insieme con il taro, viene distribuita come « pagamento » di crediti precedenti, o a sconto di futuri debiti (*op. cit.*, 603, 605-6). I maiali che il capo riceve da ciascun contribuente vengono accuratamente contati. Cinque maiali formano un'unità detta « un mango », frazioni inferiori a cinque sono contate con bastoncini di contrassegno, che vengono raccolti e serbati (*ibid.*, pp. 603, 651)<sup>16</sup>.

Per quanto il difficile equilibrio economico del dare e avere nei rapporti reciproci tra un gruppo e l'altro, tra un capo e l'altro, sembri non dar corso a visibili incidenti (*op. cit.*, p. 606), si tratta di un equilibrio pur sempre dinamico e instabile, al cui fondamento va scorta una più o meno accesa ambizione — in rapporto alla ricchezza in maiali — di prestigio individuale o comunque di sezione, che gioca in senso centrifugo e antiumitorio rispetto alla società. La ricchezza in maiali è fattore saliente per lo sviluppo di una tendenza volta alla formazione di gerarchie entro la società.

Altre forme particolari e locali della festa dei porci propria dei Massim meridionali sono la festa *Toreha* (Seligman, 632-4) e *Soi* (p. 584). In tutte il culto agrario e dei morti trova coronamento in un vistoso sacrificio di suini allevati, compiuto con particolare ardore combattivo e con voluta « crudeltà » (Had-

<sup>16</sup> Si ricordi la pratica, somigliante per certi aspetti, dei Fuyughés: i quali serbano i bastoncini equivalenti alle « misure » dei vari capi offerti. Si tratta, in entrambi i casi, di « documenti » validi contro eventuali contestazioni o pretese.

don, *op. cit.*, 247 ss.). I legami della festa dei porci Soi, a periodicità pluriennale, con feste agrarie a ritmo annuale appariscono dal fatto che in certi distretti (presso le tribù Bonabona e Suai) si celebrano feste annuali del raccolto denominate Soi<sup>17</sup>. Del resto anche le feste funebri dei Massim meridionali si denominano Soi (Malin., *op. cit.*, 492).

Parlando della festa Maduna dei Mailu, al cui centro sta il sacrificio di porci, Malinowski riconosce la sua parentella con le feste Walaga e Soi<sup>18</sup>. A sua volta il Fox unifica in un solo tipo di feste, con quelle ora dette, le feste *Kolekole* delle isole dei Banchi, e *Airasi* di San Cristoval (Salomone)<sup>19</sup>. Haddon infine parla di « una grande festa periodica » come caratteristica saliente delle civiltà religiose della Nuova Guinea sud-orientale (*op. cit.*, p. 250). Tuttavia nessun autore ha notato che da un tipo di feste annuali immediatamente e preponderantemente connesse con il ciclo di coltivazione va debitamente distinto — e non per soli motivi di morfologia — un tipo di feste caratteristicamente accentratisi sul possesso e dispiegamento di una ricchezza vivente in maiali: la periodicità delle quali tende ad avere, rispetto alle prime, una più lunga scadenza.

E' una festa dei porci anche la cosiddetta « Grande festa » dei Mafulu, gente di parlata papuana della divisione orientale (N. Guinea). I villaggi si assumono l'onere della festa a turno ciascuno per volta, e il rito si ripete ogni 15-20 anni<sup>20</sup>. E' manifestamente connessa con i lavori negli orti, di cui celebra il prodotto mediante offerte vegetali ai morti e distribuzioni agli ospiti<sup>21</sup>.

Gli spiriti dei morti, grandemente temuti, nella festa vengono « placati o respinti » (Williamson, pp. 125, 270-1). Il rito si svolge attorno ad alcune piattaforme funebri specialmente erette.

<sup>17</sup> B. Malinowski, *Argonauts of the west. Pacific*, London 1922, pp. 486, 489 ss., 492.

<sup>18</sup> Malinowski, *The natives of Mailu*, pp. 677, 685.

<sup>19</sup> C. E. Fox, *The threshold of the Pacific*, London 1924, p. 318.

<sup>20</sup> R. W. Williamson, *The Mafulu Mountain People of British N. Guinea*, London 1912, 125.

<sup>21</sup> Williamson, *op. cit.*, 125, 130-31, 152-3.

te per l'occasione, e sulle quali si sono raccolti e depositati crani ed ossa dei morti recenti, dai luoghi sepolcrali (pp. 135-6). In cima ai pali su cui sono costruite le piattaforme, abbondanti esposizioni di prodotti degli orti — taro ed ignami — vengono fatte (pp. 130-1). Poi le piattaforme vengono solennemente abbattute fra un ceremoniale silenzio, a colpi di lancia, e ha luogo il grande sacrificio di maiali. Le ossa dei morti, raccolte, vengono bagnate del sangue dei porci morenti. Dopodichè esse vengono gettate nella foresta, o appese a un albero e comunque sono sottratte per sempre ad ogni ulteriore trattamento ceremoniale (*ibid.*, p. 150). E' questo insomma il rito che regolarizza i rapporti tra i vivi e tutti i morti di data posteriore all'ultima festa. Segue l'uccisione dei numerosi maiali — culmine del ciclo festivo — e la finale distribuzione agli ospiti. Nella ripartizione dei doni serve di guida la rigorosa nozione, posseduta dal magnate, dei precisi obblighi esistenti verso ciascuno degli ospiti. « Ciascun invitato riceve, a titolo di restituzione, un dono di carne suina che corrisponde all'entità del dono già offerto precedentemente da lui in altra festa all'attuale donatore » (*ibid.*, p. 151). Anche gli amici o alleati, che hanno provveduto ad allevare porci per conto dell'attuale ordinatore della celebrazione debbono essere da quest'ultimo ricompensati mediante offerta di carni suine.

Pertanto anche nella grande festa dei Mafulu l'ostentazione di porci offre occasione, al magnate che indice la celebrazione, per affermarsi all'interno avanti ai membri del suo stesso villaggio o di villaggi alleati, e insieme all'esterno su scala intertribale. La festa è formale garanzia, affermazione e collaudo del prestigio di lui.

I Gahuku Gama, altri Papuani degli Altipiani Centrali, hanno a loro volta una festa dei porci, la festa *Idza-nama*<sup>22</sup>. Le feste dei maiali dei gruppi vicini degli Altipiani Centrali si svolgono prevalentemente a intervalli di 5-7 anni. Ma la periodicità della festa dei Gahuku Gama, variabile tra annua e pluriennale, è determinata unicamente dalla disponibilità di maiali (*op. cit.*, p. 17). Tradizionali rapporti di alleanza nonché di osti-

<sup>22</sup> K. Read, *Nama cult of the Central Highlands, New Guinea, Oceania* XXIII, 1. 1952, 16-24.

tità vengono in essa cerimonialmente sanciti tra i gruppi. La competizione economica e sociale è anche in questa festa uno dei temi essenziali (*ibid.*, p. 17). Invitanti e invitati si sforzano di incrementare o quanto meno di non lasciare oscurare il loro prestigio personale e di gruppo, che trova espressione nell'offerta di porci presentati (o da presentarsi in futuro) ad una festa. Una rete complessa di operazioni di credito e debito si nasconde nell'offerta festiva. Ogni gruppo o sottogruppo mira, mediante sfoggio di ricchezza in maiali, a impegnare altri gruppi in una sorta di soggezione morale-economica (*ibid.*, p. 18), non priva di suoi eventuali riflessi politici. Le alleanze economiche hanno in realtà un'intonazione anche politica (*ibid.*, p. 20). La festa è indetta personalmente da qualsiasi individuo che, potendosi procurare per possesso individuale e attraverso clientele e alleanze una quantità adeguata di porci, si ritenga sufficientemente dotato per stipendarla (*ibid.*, pp. 17-8). Ma poiché a lui confluiscano possessi di intatti gruppi alleati, sia la responsabilità che il prestigio assumono un carattere corporativo più, ovvero oltre che individuale (*ibid.*, 18-9). L'invito comporta una laboriosa operazione di scelta a carico degli invitanti, ed è — se accettato — un impegno formale per gli invitati: tanto formale, che ogni invitato riceverà preliminarmente uno speciale bastoncino, il *nakakuni*, come contrassegno di ciascun maiale che indi avrà in dono alla festa. Tanto più lungo sarà il *nakakuni*, tanto maggiore la mole del porco, e insomma l'ospite avrà nel *nakakuni* il documento preciso — numerico e qualitativo — dei maiali avuti in dono alla festa, su cui dovrà successivamente commisurare a sua volta l'entità del riscatto da presentare in una festa futura (*ibid.*, 20-1).

Il momento culminante del ciclo festivo è l'uccisione dei porci, operata mediante mazze. Al grugnire forsennato degli animali, alle grida di trionfo dei proprietari si accompagnano i lamenti delle donne sulle loro bestie uccise. Queste infine, distribuite agli ospiti, saranno da essi caricati su barelle a spalla sulla via del ritorno (*ibid.*, 23).

Dal punto di vista religioso la festa, che dura più mesi e ha inizio praticamente al raccolto degli orti (\* dopo la stagione sec-

ca», *ibid.*, 18), ha i caratteri già riconosciuti alle festività di Capodanno. Inaugura un nuovo ciclo di vita; rinnova solennemente i rapporti con il mondo sovrannaturale; negola i destini del mondo per il ciclo imminente. Un rigoroso tabu di lavoro gli è preordinato. Banchetti ceremoniali, rinnovo degli ornamenti corporali, ripristino o ricostruzione totale di case sono elementi importanti (*ibid.*, 18). Ma il contatto emotionale con potenze superiori si esprime nella presenza e nel suono dei sacri flauti *Nama* da cui è introdotta la festa. Religiosamente essi rappresentano potenze non bene determinate, comunque in stretto rapporto con gli spiriti dei morti. A questi ultimi sono date offerte di cibo (*ibid.*, 13, 19, 21).

Tuttavia, al disopra della funzione religiosa e di unificazione sociale, la festa tende a mettere in luce una categoria di individui che nella dinamica dei rapporti sociali, per iniziativa e ambizione personale si vanno moralmente ed economicamente imponendo: i cosiddetti «grandi uomini». «Ora sappiamo dove sono i grandi uomini!»: con queste significative parole gli invitati accolgono i bastoncini d'invito, e il dono in maiali ad essi corrispondente (*ibid.*, 21).

I «grandi uomini», aventi un prestigio personale da rivendicare, emergono parimenti nella festa *Te* degli Enga, altra gente papuana degli Altipiani. La festa *Te* ricorre ogni 4-6, o anche 8-10 anni<sup>23</sup>. E' una grande, pubblica ostentazione di porci e — secondariamente — di conchiglie di madreperla, genere di ricchezza o bene di scambio in auge negli Altipiani. «Ogni 'grande uomo' che sia geloso del proprio prestigio, si sforza in questa occasione di porre in mostra la sua ricchezza in maiali e conchiglie, di rinsaldare con ciò il suo prestigio e possibilmente accrescerlo» (Wirz, *Die Enga*, p. 43). La festa *Te* è soprattutto occasione per regolare antichi debiti. Chi in una precedente festa *Te* ha ricevuto in prestito da chicchessia maiali o conchiglie, deve restituirli. Se non lo fa, è considerato un individuo

<sup>23</sup> P. Wirz, *Die Enga. Ein Beitrag zur Ethnographie eines Stammes im nordöstlichen zentralen Neuguinea*, Zeitschr. f. Ethn. 1952, I., p. 42; Id., *Tra i popoli primitivi della N. Guinea*, Le vie del Mondo XIV, 1952, 12, p. 1312.

ignobile e la vergogna cadrà su di lui. Di norma non solamente il debitore rende il dovuto, ma cerca di dare anche più (*ibid.*, p. 44). Affine per vari rispetti alla festa *Moka* dei vicini Mbowamb, indigeni di Monte Hagen, la festa *Te* se ne distingue perché, a differenza della prima ove prevalgono come ricchezze ostentate le conchiglie di madreperla, qui prevalgono i maiali. La festa *Moka* è allestita inoltre da un singolo magnate al quale si uniscono spesso parenti e amici, che non vogliono perdere l'occasione di apparire e di essergli uguali. Infatti ognuno approfitta dell'avvenimento per porre in evidenza le proprie ricchezze, per riceverne pubblico e onorato riconoscimento, per prestare conchiglie ed esigere la restituzione di quelle prestate in passato (Wirz, «Le Vie del Mondo» 1952, pp. 1317-8). Tra gli Enga invece il piacere di organizzare una festa *Te* è suddiviso equamente fra tutta la popolazione del territorio. Perchè nessun centro abitato venga escluso, si rispetta un ordine determinato per cui i vari centri si susseguono nelle celebrazioni del *Te*. In ogni centro la festa dura due giorni, seguiti da un giorno di riposo prima che abbia a riprendere nel villaggio vicino (Wirz, *ibid.*, 1312). L'intero ciclo dura all'incirca un anno (Wirz, Z.f.E. 1952, p. 43). I maiali nel *Te* degli Enga, come nel *Moka* dei Mbowamb, vengono legati a filari di paletti, ostentatamente, sulla piazza della festa (Wirz, Z.f.E., p. 45; Le Vie del Mondo, p. 1318). Segue l'uccisione e la distribuzione dei maiali ai villaggi invitati (Wirz, Z.f.E. p. 47).

La categoria sociale dei più ricchi emerge altrettanto bene nella festa *Moka* dei Mbowamb, la quale dà occasione a giudicare e valutare pubblicamente gli uomini secondo le ricchezze e il congiunto prestigio<sup>24</sup>.

Il *Moka* e il *Te* sono due sorta di istituzione di credito o banca, aperte entro un aggruppamento tribale o supertribale. Un individuo (*Moka*) o alcuni individui (*Te*) offrono una certa quantità di ricchezze; coloro che le ricevono risultano impegnati a dare in ricambio, successivamente, un'altra festa e alme-

<sup>24</sup> G. Vicedom, H. Tischner, *Die Mbowamb*, vol. II, Hamburg 1943, p. 459.

no pari entità di ricchezze (Vicedom-Tischner, II p. 451; Wirz, *ibid.*, 1312-3). In particolare il Te offre a ciascuno la possibilità di ricevere in prestito e prelevare ciò che tra gli indigeni corrisponde al nostro denaro, cioè oggetti preziosi, maiali, conchiglie: mezzi con i quali ognuno potrà commerciare, comprarsi una sposa, allevarsi altri maiali. I maiali, specialmente, significano tra di loro ricchezza, e ricchezza è prestigio (Wirz, *ibid.*, 1310, 1313). Tra gli Enga infatti le conchiglie valgono come moneta contante per acquistare principalmente maiali, mentre questi ultimi consentono di ostentare una ricchezza vivente<sup>25</sup>. Le teste dei suini offerti e sacrificati saranno poi conservate ed esposte in fila come trofei, misura e contrassegno visibile del proprio prestigio (*ibid.*).

Analogamente a quanto avviene tra i gruppi papuani sudetti, anche fra gli Arapesh della N. Guinea sett. ex-tedesca (fra i Monti del Princ. Alessandro e il fiume Sepik) campeggia, in funzioni delle occasioni festive, la figura del magnate o « Big Man ». La rete di rapporti sociali in cui il « grande uomo » degli Arapesh viene a inserirsi è alquanto complessa e risponde a sua volta all'azione di due tendenze dinamicamente contrapposte fra loro, integrate in una società in equilibrio dinamico. Tra gli Arapesh l'organizzazione delle feste crea la figura del « grande uomo » o magnate, che è il « tronco » o « la base » di una complessa organizzazione sociale. Il magnate sta in continuo rapporto di scambio economico con alcuni « alleati » (*partners*), per lo più membri di un diverso clan. Questi partners si denominano reciprocamente *buanyin*. Il titolo e la funzione di *buanyin* si trasmette di massima in via ereditaria, ma ogni magnate

<sup>25</sup> P. Wirz, *Sugli Altipiani della Nuova Guineà*, Le vie del Mondo 1952.6, p. 635. Invece i Mbowamb considerano le conchiglie come beni economici autonomi. Gran rilievo è data all'ostentazione di conchiglie nella festa Moka. Lucidate per l'occasione, le conchiglie vengono ceremonialmente portate sopra barelle e allineate in lunghissime file sulla piazza, sopra foglie di felci, pronunciando a gran voce volta per volta il nome del proprietario. Un'asticciola si pianta in terra quando finiscono le conchiglie di un proprietario e inizia lo schieramento di quelle di un altro. La fila può giungere fino a un chilometro di lunghezza (Wirz, Le vie del Mondo 1952.12, p. 1318).

abbandonerà liberamente il suo o i suoi buanyin qualora si ritenga da lui (o da loro) inadeguatamente ricambiato negli obblighi dovutigli<sup>26</sup>. I buanyin sono infatti legati fra loro da obblighi di mutuo scambio in natura, praticamente e principalmente in maiali domestici. Il possesso di porci allevati, la rete di impegni reciproci istituiti per lo scambio in maiali, sono di fatto al centro dell'intera organizzazione sociale. E' esattamente dalla possibilità di accumulare (attraverso la rete dei rapporti sociali) e di spiegare una vistosa ricchezza in maiali, che la personalità individuale va affermandosi entro la compagnia sociale.

Se a un uomo capita di possedere numerosi maiali e intende, anziché farne subito uso, serbarli e incrementarli in vista d'una futura occasione festiva, li dà in consegna a un suo buanyin, che non può ritirarsi senza cadere in dispregio. Costui dovrà rendere, quando richiesto, almeno pari entità di maiali al suo partner. Nel frattempo, a sua volta, li distribuirà a parenti ed amici, i quali a lor volta restano obbligati a rendergli la pari in seguito, dietro richiesta. Pertanto quando un buanyin vuole dare una festa fa assegnamento sulle offerte di maiali dovutegli dai suoi vari alleati. Perciò egli abbisogna di più anni di preparazione avanti ad allestire la festa. In tale periodo egli si sforzerà di accumulare il maggior credito possibile presso gli alleati. Si tratta in realtà di una sorta di credito o conto in banca<sup>27</sup>, da cui egli al momento culminante (il momento ritenuto adatto per indire la festa) realizza capitale e interessi al preciso scopo di ostentare il tutto e fondare, o rinforzare, il proprio personale prestigio. La grande festa finale è infatti preceduta da feste minori preliminari nelle quali egli distribuisce carni di maiale e altre cibarie ai suoi futuri soccorritori. Sono — queste feste — la base di un incremento forzato e artificiale del capitale-bestiame del futuro « grande uomo ». Infatti al momento della festa

<sup>26</sup> M. Mead, *The Arapesh of New Guinea*, in: *Cooperation and competition among primitive peoples*, New York 1937, p. 32.

<sup>27</sup> Il concetto di capo come « banchiere » è corrente per le civiltà Melanesiane. Cfr. R. Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo-Inseln und den Bismarck-Archipel*, vol. III, *Volk, Staat und Wirtschaft*, Berlin 1912, p. 43.

finale i scoorritori daranno a lui più del ricevuto. E' questo il modo di incrementare i propri crediti nel periodo pre-festivo, onde realizzare e accumulare la massima quantità di ricchezza al momento più impegnativo della festa finale (*ibid.*, 33-4).

La grande festa finale è dunque precisamente una festa dei maiali.

La collaborazione sociale in funzione dell'organizzazione festiva risulta pertanto controbilanciata dal fattore individualistico e competitzionistico. Ognuno si sforza di tenersi all'altezza degli obblighi nell'intento di ascendere prima o poi, a sua volta, al grado di magnate ordinatore d'una grande festa dei pordi: ovvero, almeno di godere dei vantaggi derivanti dall'alleanza con il « grande uomo ».

Qualcosa di sostanzialmente analogo si ha per le feste dei porci dei Siuai nella parte sud di Bougainville (Salomone sett.). La festa dei maiali è una vera « festa di ascesa sociale » (social climbing feast) e si denomina *muminai*. In essa ha luogo una significativa transazione o scambio di maiali tra un *mumi* o magnate e un « ospite d'onore » che è un rivale del *mumi* nella competizione sociale, che è insomma un capo rivale. L'oggetto esplicito della festa è di offrire all'ospite d'onore una quantità di maiali tale da porlo in condizioni di non poter rendere la pari: così da ridurlo in condizione socialmente inferiore. Perciò si tende ad accumulare nella fase preparativa il maggior numero possibile di porci mediante acquisti in moneta (dischi di madreperla). Quando un sufficiente numero di maiali è stato accumulato dal futuro ordinatore della festa, viene fatta pubblicamente la scelta dell'ospite d'onore, al quale si manda come invito formale un maiale. Se costui non accetta l'invito perché sa di non poter reggere all'impegno di « ripagare » la festa dopo uno o due anni, perde per sempre il prestigio di capo importante. Se accetta, invita a sua volta tutti i capi di villaggi vicini a partecipare con lui alla festa imminente, ma ciò li impegna per il futuro a rendersi solidali con lui, ponendo insomma a disposizione le loro ricchezze in maiali nella festa di restituzione.

Da parte sua l'ordinatore della festa viene procacciandosi l'alleanza di alcuni capi di villaggi che saranno suoi co-invittanti.

Costoro vanno bene distinti dagli invitati o co-ospiti dell'ospite d'onore. Le posizioni reciproche sono così chiaramente competitive che questi ultimi sono detti « Attaccanti » laddove gli « alleati » dell'organizzatore sono i cosiddetti « Difensori-residenti » (rispettivamente *hikunopo*, *urinopo*). La scelta dell'ospite d'onore è operata seguendo le linee di autorità sancite in qualche modo dal tempo. Nella festa, dopo canti, conversazioni, danze, l'organizzatore fa presentazione formale dei maiali vivi a tutti gli ospiti (accattanti, difensori), ma avanti a tutti all'ospite d'onore, che li riceve e li porta con sé al villaggio per farne a sua volta distribuzione fra i suoi alleati e sudditi<sup>28</sup>.

Gli alleati o « difensori » dell'organizzatore ricevono, in cambio dei loro sforzi e dell'aiuto prestato, oltre a carne di maiali, « la gloria e l'odore dei maiali » (*ibid.*, p. 22). Insomma su di loro ridonda in parte la gloria conquistata mediante la festa dal loro magnate.

Quanto alla posizione del magnate o *mumi* rispetto alla società, la sua non è una vera autorità politica. Si tratta di un potere limitato a dirimere questioni: ma la sua decisione vale solo finché dura il suo prestigio (*ibid.*, p. 23). D'altra parte il prestigio del *mumi* deriva proprio dal possesso e dall'ostentazione di ricchezze, particolarmente maiali (secondariamente anche monete di conchiglie, case di riunione, gong di legno). D'altronde, la sua funzione essenziale è quella di assumere l'iniziativa di organizzare feste, ed i privilegi di cui gode sono di natura sostanzialmente sociale e religiosa, più che politica: a lui soprattutto si dà preferenza nella vendita di porci, egli gode di favori sovrannaturali, gli spetta un posto privilegiato nell'oltretomba<sup>29</sup>.

Sia nel caso degli Arapesh che dei Siuai si ha, in testa alle feste e in connessione con lo sfoggio di porci che in esse ha luogo, una pseudoaristocrazia non tanto politica quanto piuttosto economica e morale.

<sup>28</sup> D. L. Oliver, *Economic and social uses of domestic pigs in Siuai, South Bougainville, Solomon Islands*, Pap. Peabody Mus. Amer. Arch. Ethn. 29.3.1949, 19-22.

Gli esempi degli Arapesh e dei Siuai sono di massima equivalenti — per quanto concerne il problema che più ci preme — a quello delle altre culture papuane e melanesiane tra cui vige l'allevamento di porci. Il meccanismo onde si attua, presso tali società, la competizione e l'affermazione individuale si fonda dunque, attraverso una rete più o meno complessa di rapporti interindividuali e di gruppo, sull'esperienza-base di una ricchezza *sui generis*, di un bene economico sommamente significativo e altamente individuale costituito dagli animali allevati.

L'ideologia del prestigio riceve dal possesso, e soprattutto dall'ostentazione di animali allevati, un impulso particolarmente potente che non può non essere messo in rapporto con alcune caratteristiche obiettive pertinenti a questo genere di possesso. Se pur esistono altre e diverse forme istituzionali di ricchezza riconosciute via via presso una o altra società partitamente considerate — come valve di ostriche e altri oggetti naturali o artificiali<sup>29</sup>, tuttavia la valutazione del maiale allevato come suprema ricchezza, tra le comunità di allevatori di Melanesia, è universale, e in ciò questo possesso si distingue dagli altri generi di ricchezza. Il maiale allevato è bene economico per antonomasia, indicativa del valore sociale dell'individuo, misura del prestigio, fondamento della competizione. In definitiva ciò è da porsi in rapporto con la natura di « ricchezza vivente » e « individuale » propria degli animali allevati. E' una ricchezza, a differenza dei deperibili prodotti vegetali, tenace e durevole<sup>30</sup>: è una ricchez-

<sup>29</sup> H. Petri, *Die Geldformen der Südsee*, Anthropos. 31.1936, 187-212, 509-54; M. J. Herskovits, *Economic anthropology*, New York 1952, 254 ss., 266 ss.

<sup>30</sup> « Mentre il taro deperisce ben presto — rileva efficacemente l'Oliver per il ruolo dei suini domestici a Siuai nelle Salomone — e non può essere accumulato o distribuito in quantità e a lungo, i maiali invece rappresentano un capitale durevole, un mezzo per cui la proprietà può essere accumulata, distribuita, scambiata. Insieme con la moneta in conchiglie, i porci forniscono un mezzo per divenire ricchi, con tutto ciò che questo significa rispetto allo sviluppo sociale e politico » (D. Oliver, *Economic and social uses of domestic pigs in Siuai, South Bougainville, Solomon Islands*, Pap. Peabody Mus. Amer. Arch. and Ethn. 29.3.1949, 28) (il corsivo è mio).

za, a differenza della terra la cui proprietà è collettiva<sup>31</sup>, tipicamente individuale e tutt'al più di famiglia<sup>32</sup>: perciò quanto mai rappresentativa della persona che compie l'elargizione.

E' importante dover rilevare, a conclusione di quanto su-espoto, che la spinta alla competizione individuale e sociale, la tendenza stessa ad una gerarchizzazione sociale orientata in senso chiaramente economico e potenzialmente politico, trova nell'e-sistenza di animali allevati un supporto dei più attivi, un incen-tivo dei più sollecitanti.

Il maiale domestico è fattore essenzialmente dinamistico en-trò la società tradizionalistica e conservatrice dei coltivatori me-lanesiani. Nella società sedentaria coltivatrice melanesiana l'al-levamento agisce positivamente sulle forze sociali tese alla rottura dell'equilibrio tradizionale, all'affermazione di individui, di categorie, di classi sociali differenziate in base al principio di competizione.

Vero è che non può propriamente parlarsi di un'aristocrazia del comando. La funzione dei « capi » o magnati, in Melanesia, è essenzialmente quella di accumulare ricchezza da dispiagare successivamente in occasioni ceremoniali: si tratta di una fun-zione fondamentalmente ceremoniale<sup>33</sup> fondata su un'esigenza di prestigio a sua volta connessa, nell'esperienza locale, con il censo. Vero è anche che non si tratta d'una aristocrazia cristallizzata

<sup>31</sup> M. J. Herskovits, *Economic anthropology*, New York 1952, 350-1, 355-8 (la proprietà della terra in Melanesia è generalmente di clan o di villaggio: soltanto l'uso ne è dato provvisoriamente agli individui, e co-munque manca un diritto all'eredità familiare). Per la proprietà collettiva, v. Mead, *op. cit.*, 1937, p. 21 (Arapesh); B. Malinowski, *Coral gardens and their magic*, London 1935, vol. I, 344 ss. (Trobriand); B. Blackwood, *Both sides of Buka passage*, Oxford 1935, pp. 452-3 (Salomone: i maiali, a diffe-renza dalla terra, costituiscono un possesso personale: cfr. p. 454).

<sup>32</sup> Il proprietario vero ed attivo dei maiali domestici, pure se sono le donne ad accudire all'allevamento, è il capo-famiglia (Oliver, *op. cit.*, p. 26). Vedi anche nota 31.

<sup>33</sup> Williamson, *The Mafalu mountain people*, pp. 92, 114; Herskovits, *op. cit.*, 408.

attraverso diritti ereditari, bensì di una pseudoaristocrazia *in movimento*, a cui chiunque può accedere in virtù di iniziative ceremoniali sue proprie; da cui chiunque può quandochessia decadere, sol che venga meno agli obblighi (di elargizioni festive, di ricambio di doni) connaturati al censo. Il fondamento economico del censo è costituito dal *sovraprodotto*. Ora i maiali rientrano precisamente in quel sovraprodotto<sup>34</sup>, il quale opportunamente manovrato, accentratò e redistribuito dai magnati, è condizione ineliminabile della funzione sociale di questi ultimi.

Se pertanto il ruolo economico dei maiali d'allevamento è quello di un « sovraprodotto », il loro ruolo sociale è quello di incentivo ed esca alla competizione di individui e di gruppi. Tuttavia ad una visione completa del ruolo dei porci domestici, entro la civiltà vista d'insieme nei suoi molteplici aspetti, bisogna aggiungere altri elementi e valori. I porci domestici vanno guardati nel loro ruolo ideologico e religioso.

Anzitutto i maiali allevati vengono uccisi soltanto in occasioni ceremoniali e non per scopi scopertamente o esclusivamente alimentari<sup>35</sup>. In ciò la funzione dei suini domestici è comune con qualunque altra specie di animali allevati presso differenti culture. Infatti nelle grandi civiltà di allevatori o pastori — sia sedentari che seminomadi o nomadi — diffuse dall'Asia all'Africa all'America, la funzione alimentare degli animali volta per volta allevati è rivestita, « coperta », insomma virtualmente annullata da una corrispondente funzione religiosa in cui viene inserita l'uccisione. Si tratta di una ritualizzazione dell'uccisione

<sup>34</sup> I maiali costituiscono un « sovraprodotto » (*surplus*) che p. es. a Siuai viene per la maggior parte consumato nelle feste. Infatti quando un uomo muore la maggior parte dei suoi maiali viene impiegata nella festa funebre. « Questa è forse la ragione per cui — secondo l'Oliver — a Siuai l'incremento di porci non ha dato luogo alla formazione di ricche famiglie dinastiche: i porci non passano da una generazione all'altra, ma alla morte del proprietario, sono uccisi » (*op. cit.*, 26).

<sup>35</sup> Per Buka, nelle Salomone, cfr. B. Blackwood, *Both sides of Buaka passage*, p. 456; per gli Altiplani Centrali di N. Guinea (Enga e Mbowanb), cfr. Wirz in: *Le vie del Mondo* 1952, 6, p. 635.

che sovrasta e simbolicamente toglie realtà al mero atto economico dell'uccisione e del consumo<sup>36</sup>.

Del resto chi uccide maiali o ne consuma carni tende a differenziarsi dalla persona dell'allevatore o proprietario. Il proprietario Orokaiva non mangia mai carni di suini suoi propri, pur nelle distribuzioni festive<sup>37</sup>. A Buin nelle Salomone i maiali, considerati « fratelli dell'uomo », non vengono uccisi dall'allevatore. Allorquando egli debba uccidere e mangiare maiali (sempre in occasioni festive), se li procura acquistandoli da altri mediante monete di madreperla<sup>38</sup>. Tra i Papuani indigeni degli Altipiani Centrali nessun proprietario uccide o mangia i suoi maiali, sia per affezione sia per consuetudine: essi li riservano per le feste, e ivi li danno come offerta-scambio<sup>39</sup>. L'atteggiamento religioso si fonde con quello morale-affettivo. I Kiwai si affezionano ai loro maiali, per i quali ogni giorno le donne di casa allestiscono pasti speciali. Quando occorre ucciderli mostrano repulsione e più volte chiamano altre persone che adempiano la funzione. All'animale danno comunque qualche bocconcino prima che sia condotto al sacrificio. Il « padre » e la « madre » del maiale — il proprietario e la moglie — piangono su di lui come su un figlio morto<sup>40</sup>. Il maiale ha del resto, per gli stessi Kiwai, un'anima come l'uomo: la quale alla morte va ad Adiri, sede comune delle

<sup>36</sup> Vedi il nostro saggio: *L'offerta primiziale in etnologia*, « Riv. di Antropologia » XLIII, 1956, partic. quanto detto sulla ritualizzazione dell'uccisione. In quella sede la questione è ampiamente documentata e interpretata. Ben diverse sono le usanze nei confronti dei maiali selvatici: questi si possono catturare, uccidere e consumare in qualsiasi momento. I suini di allevamenti hanno funzione sacra. Allevati da donne con latte di cocco, noci schiacciate, tuberi, essi tuttavia in certi periodi vengono lasciati liberi e si nutrono di radici e prodotti spontanei attorno al villaggio e nel bosco (C. Daryll Forde, *Habitat, economy and society*, London 1934, 197).

<sup>37</sup> F. E. Williams, *Oronkaiva Society*, Oxford 1930, p. 173.

<sup>38</sup> R. C. Thurnwald, *Pigs and currency in Buin*, Oceania V.2.1934, p. 124.

<sup>39</sup> Read, *Nama Cult*, ecc., Oceania XXIII.1.1952, p. 19.

<sup>40</sup> Landtmann, *The Kiwai Papuans of Brit. N. Guinea*, London 1927, p. 444.

anime degli uomini<sup>41</sup>. Tra i Nondugl le donne alle feste piangono sopra i loro maiali uccisi<sup>42</sup>; del resto l'uso si ripete a Buka<sup>43</sup>, ed è universale tra gli allevatori melanesiani. Costoro battezzano inoltre i loro maiali con nomi individuali e li trattano come componenti ufficiali della famiglia<sup>44</sup>.

L'allevamento, con il rapporto di consuetudine da esso creato tra uomini e bestie, in virtù del carattere familiare che esso ha per cui i porci dividono il vitto della famiglia in una perenne vicinanza con essa (i maiali durante il giorno grufolano presso il villaggio, ricevono la sera il loro pasto dalla « madre », pernottano sotto casa<sup>45</sup>), l'allevamento — dicevamo — genera per se stesso un'esperienza di *identificazione* tra uomo e animale. Entrò siffatta ideologia dell'identificazione s'iscrivono le varie manifestazioni culturali suddette, particolarmente l'attribuzione di un'anima alle bestie allevate, il battesimo dei porci, la qualifica di « genitori » dei porci assunta dagli allevatori, il pianto funebre sul loro « cadavere », la qualifica di « fratelli dell'uomo » loro attribuita, infine le comuni, numerose cautele intese a evitare di uccidere e di consumare i porci che ognuno ha personalmente allevato, ricorrendo piuttosto a scambi con porci altrui o demandando ad altri la mansione sacrificatoria, ecc.

A Malekula (N. Ebridj) l'identificazione dell'allevatore con il maiale assume veste rituale precisa. Quando un proprietario di porci muore, i suoi maiali sono uccisi tutti e dati agli ospiti nella festa funebre. Ma c'è una cerimonia significativa quando è il momento di uccidere il *maiale prescelto*, momento con cui avrà inizio il rito funebre. L'amico prediletto del defunto si fa avanti al maiale legato a una corda, tenendo in mano la lancia destinata a colpire la bestia. Ma ad un tratto si volta indietro alla folla, chiama un altro uomo al suo posto. Costui era legato al morto da meno stretti vincoli. Questi ripete l'azione, finge di

<sup>41</sup> Landtmann, *op. cit.*, p. 226.

<sup>42</sup> Lurzbetak, *op. cit.*, p. 66.

<sup>43</sup> Blackwood, *op. cit.*, p. 456.

<sup>44</sup> Blackwood, *op. cit.*, pp. 454-5; Oliver, *op. cit.*, p. 9; Williams, *op. cit.*, p. 61.

<sup>45</sup> Williams, *op. cit.*, p. 60.

essere sul punto d'uccidere il maiale, indi chiama a sua volta un altro conoscente del morto, anche meno intimo di lui. Così si prosegue con altri, finché uno totalmente estraneo al defunto uccide veramente il maiale. Il significato è che gli amici si rifiutano di uccidere — e di mangiare — il maiale del morto perchè, secondo loro, «egli è il morto»<sup>46</sup>. Del resto non solamente in morte, ma parimenti in vita è consuetudine, a Malekula e nelle vicine isole, identificare l'uomo con i suoi propri maiali<sup>47</sup>.

La mitologia sancisce il rapporto d'identificazione. Un mito di Mota (N. Ebriadi) narra che Qat creò dapprincipio uomini e porci perfettamente identici fra loro. Alle rimostranze di suo fratello, per aver dato vita a creature tutte uguali, Qat costrinse il maiale a camminare su quattro zampe, mentre rese l'uomo ritto sui due arti inferiori<sup>48</sup>. Un mito di Buka e Bougainville racconta che un eroe culturale femminile dell'età primordiale apprese agli uomini a cibarsi di carne umana, dicendo che era maiale<sup>49</sup>. A questo mito fa riscontro un mito dei Massim meridionali. In esso si narra che l'eroe culturale Dabadaba fu colui che trasformò il primigenio sacrificio umano con il sacrificio di maiali nelle feste periodiche. Egli era l'unico figlio umano di una progenie costituita da porci: tutti i fratelli erano porci<sup>50</sup>. Dal confronto del mito di Buka con quello dei Massim si deducono conclusioni apparentemente contraddittorie. Mentre nel primo si postula un'età primordiale in cui sarebbe stato in uso il sacrificio di surini, successivamente sostituito dal sacrificio umano («la carne umana era carne di maiali»), nel mito dei Massim al contrario ci si riferisce a una successione di fasi in cui il sacrificio umano sarebbe stato secondariamente sostituito da quello animale. Quest'ultimo tema mitico è ripetuto anche nel noto mito dei Marind-anim della N. Guinea olandese. In esso si narra che

<sup>46</sup> A. B. Deacon, *Malekula, a vanishing people in the N. Hebrides*, ed. C. H. Wedgwood, London 1934, pp. 537-9.

<sup>47</sup> J. Layard, *Stone men of Malekula: Vao*, London 1942, 257.

<sup>48</sup> R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford 1911, 158.

<sup>49</sup> Blackwood, *op. cit.*, p. 520.

<sup>50</sup> Haddon, *op. cit.*, p. 267.

il dema del porco (l'eroe culturale che introdusse l'allevamento), Nazr, era capace di assumere a volontà sia l'aspetto di uomo che di porco. Egli a punizione di alcuni tonti commessi dagli abitanti del villaggio Sanga, li trasformò tutti in maiali: il villaggio fu trasformato in un bosco<sup>51</sup>. Più oltre si narra che Nazr catturò un piccolo porco divenuto tale da uomo che era e l'affidò a due ragazze perché lo allevassero. Questo piccolo porco soleva tramutarsi però, di notte, in un ragazzo per violare una delle fanciulle. Perciò gli uomini delle origini decisero di uccidere il ragazzo-porco e di associare questa uccisione a una festa. Nazr, il dema del porco, approva il piano e prende l'incarico di uccidere il porco, prassi anche oggi in uso presso le feste del porco<sup>52</sup>. E' questo il mito di fondazione delle feste del porco. Il tema mitico dell'uomo divenuto maiale e del maiale sacrificato alla festa è assunto sistematicamente dallo Jensen, nel suo fondamentale lavoro sulla ideologia del sacrificio dei coltivatori, come modulo di equivalenza del sacrificio animale ed umano<sup>53</sup>.

Vogliamo anzitutto rilevare quanto infondata sembri ogni pretesa d'interpretare letteralmente e unilateralmente la mitologia, come documentazione d'una fase religiosa con sacrificio umano seguita « storicamente » da una fase con sacrificio animale di sostituzione. E' l'idea che affiora dall'opera dell'Jensen, quando egli afferma che il sacrificio animale cruento è la « trasformazione e la sopravvivenza — vuotata di senso — di una primordiale uccisione rituale della divinità-dema » impersonata in una vittima umana<sup>54</sup>. Tale interpretazione è contraddetta dalla stessa mitologia, nella quale appare — come s'è detto pocanzi — accanto al tema dell'uomo sostituito dal porco, il parallelo e contraddittorio tema del porco sostituito, anche nel sacrificio, dall'uomo.

<sup>51</sup> P. Wirz, *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*, Hamburg 1922, vol. II, 170-1.

<sup>52</sup> Wirz, *op. cit.*, II, p.172.

<sup>53</sup> Ad. Jensen, *Das weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948, trad. it., *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, Torino 1952, 95-100, 241-5.

<sup>54</sup> Ad. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, 194 sg., 196 sg.

In realtà sia d'uno che l'altro dei due detti temi mitici non fanno che esprimere e provare, in forme equivalenti, l'identificazione religiosa dell'uomo con l'animale allevato.

Quanto alle connessioni agrarie che il sacrificio del porco ha nelle civiltà prese ad esaminare, restano indubbiamente valide le importanti conclusioni dell'Jensen. In realtà nel delirio dell'atmosfera sacrale propria del rito, il sacrificio del porco assume il valore religioso di atto rigenerativo. Lo provano tra l'altro le speciali connessioni o identificazioni poste dal mito, fra i mitici fondatori delle varie feste del porco e le figure che (miticamente) presiedono alla vita delle piante coltivate. E' così che il dema del mango istituisce — tra i Massim — il sacrificio dei maiali e si ritrae nel tronco del mango. E' così anche che Nazr, dema dei porci dei Marind-anim, è in stretto rapporto o addirittura s'identifica con Imo, dema della palma di cocco<sup>55</sup>, mentre il porco sarebbe ucciso a espiazione di un violato tabu sessuale. L'atto generativo presso i coltivatori si rappresenta ideologicamente come controparte necessaria, interdipendente, obbligata di un atto d'uccisione.

Dall'esperienza di interdipendenza tra piantagione e raccolto, dall'esperienza — imposta dal lavoro agricolo — di una rinascita vegetale legata alla morte vegetativa, infine dall'esperienza tipicamente agricola di un'unione stringente e critica tra esistenza umana e disponibilità di prodotti, tra morte umana e sterilità della terra: da queste fondamentali esperienze proprie della vita culturale di società coltivatrici emana l'ideologia che pone l'accento sulla reciproca interdipendenza tra origine della vita e origine della morte<sup>56</sup>.

Tuttavia, dieci e al di sopra dell'ideologia agricola ora accennata, la religione dei maiali in Melanesia offre aspetti che non si giustificano se non in rapporto all'esperienza di allevamento. A quest'ultima bisogna in definitiva rifarsi per giustificare le va-

<sup>55</sup> Wirz, *op. cit.*, II, 171; Jensen, *Come una cultura primitiva, ecc.*, 95.

<sup>56</sup> I punti essenziali di questa ideologia sono sviluppati nella citata opera di Jensen, *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, pp. 241, 220-8 e *passim*. Cfr. anche E. Vohland, *Kannibalismus*, Stuttgart, 1939.

rie manifestazioni già esaminate del tema mitico-rituale dell'identificazione uomo-maiale. Ma vi sono altri aspetti ancora da considerare. Si è già detto quanto diffuso e dominante è il tema rituale onde si evita di uccidere porci da parte dell'allevatore. Il mito Kiwai offre una interpretazione di questa usanza rituale. Si tratta del mito delle origini del maiale domestico. Secondo i Kiwai il dema Marunogere fece scaturire il primo maiale da un boccone di sago da lui vomitato<sup>57</sup>. Marunogere indi mandò gli uomini a catturare il maiale. Ma quelli lo uccisero, e invece *Marunogere aveva proibito di ucciderlo*: voleva che fosse catturato vivo. *Da allora ogni uomo deve morire*. Se il porco fosse stato preso vivo gli uomini non sarebbero mai morti. Infatti Marunogere stesso morì e lasciò detto di tagliare dal suo corpo una porzione di carne, di unirla con carne di un maiale ucciso nel rito Moguru: si sarebbe così ottenuto un potente incantesimo che avrebbe reso forti e bellicosi i giovani iniziandi (la cerimonia Moguru è dedicata all'iniziazione dei giovani)<sup>58</sup>. E' di nuovo il tema dell'uccisione congiunta con una « rinascita », in tal caso degli iniziandi. Del resto l'uccisione di porci in ceremonie iniziatriche è uno dei temi rituali maggiormente diffusi in Melanesia. Il legame ideologico tra uomo e animale trova in questa usanza rituale un'altra manifestazione importante. Tuttavia ci preme, oltre a ciò, rilevare un altro significato del mito suesposto: *il mito insegnà e giustifica l'empietà dell'uccidere maiali domestici. Uccidere maiali è come uccidere esseri umani: anzi, è come uccidere sé stessi. Tanto vero che il mito della prima uccisione di porci è tutt'uno con il mito della prima morte umana.*

Come la generalità delle genti già viste, i Mafulu della N. Guinea evitano di uccidere maiali domestici tranne che nelle occasioni festive in cui invitano ospiti. I porci uccisi sono destinati tutti per consumo degli ospiti: costoro se li portano via in dono al loro villaggio. In ciò non si ha nulla di diverso ri-

<sup>57</sup> In questo particolare si ravvisa la ripetizione del tema pocanzi visto che lega le origini del porco domestico con quelle delle piante coltivate.

<sup>58</sup> Landtmann, *op. cit.*, pp. 365-6.

spetto agli usi delle genti già viste. Tra l'altro il dono di carni suine agli ospiti s'inserisce nel complesso quadro di rapporti sociali e competitivi più sopra delucidato. Ma l'astensione dal consumo dei maiali domestici da parte degli invitanti è un fatto a sé, a giustificazione del quale il valore sociale del dono nulla può dire. In realtà, appena ultima la festa degli ospiti e partiti questi ultimi dal villaggio con i rispettivi doni, gli ordinatori del ciclo rituale indicano una seconda festa per sé. E' una festa speciale e particolarmente significativa. Si dà avvio ad un'ampia battuta di caccia nel bosco, si catturano *maiali selvatici*. Portati vivi al villaggio, ivi essi vengono uccisi: delle loro carni fanno pasto gli ordinatori della festa<sup>59</sup>. Gli allevatori mangiano impunemente carni di maiali selvatici: debbono astenersi dal mangiare maiali domestici. Dunque alla base di ogni cautela rituale riguardante uccisione e consumo di maiali allevati va posta *l'esperienza dell'allevamento in sé, come fonte di uno speciale rapporto religioso, il rapporto d'identificazione: e altresì come esperienza di lavoro protesa a dare vita, alimento, incremento — e non morte — agli animali allevati.*

Il mito Kiwai e il rito Mafulu si completano reciprocamente, si illuminano l'uno con l'altro.

Nella festa dei porci delle civiltà melanesiane si riconosce pertanto ai maiali un complesso ruolo religioso che va rapportato alle civiltà stesse in quanto esse si reggono su un regime economico integrato fra coltivazione ed allevamento. Perciò il valore religioso dei maiali in parte si riconnette con le esperienze di allevamento: così è per la ritualizzazione dell'uccisione, così è pure per il complesso di « identificazione » uomo-maiale. Il valore religioso dei maiali tuttavia si riconnette anche con le esperienze agricole: così è per il ruolo di fertilizzazione religiosa dato al sacrificio, insomma per il complesso ideologico di morte-rinascita. In virtù d'esso, mediante l'uccisione dei porci si intende attuare e rinvigorire la fertilità degli orti, s'intende altresì infondere forza rinnovatrice ai giovani nella critica prova d'iniziazione, s'intende infine infondere una vitalità ai morti

<sup>59</sup> Williamson, *op. cit.*, 152, 154.

(bagnando le ossa con sangue di maiali) a reintegrazione e a definizione dei rapporti critici stabiliti con essi dall'evento luttuoso. Infatti la festa dei porci contiene più o meno uniformemente congiunti fra loro i momenti agrario, iniziatico, e funebre. Il tema della fertilizzazione religiosa della terra è particolarmente efficiente in una serie di usanze rituali di cui s'è detto volta per volta; il grugnito dei suini morenti è fatto « udire » all'albero di fico avanti a cui il sacrificio è compiuto nella festa Airasi (San Cristoval)<sup>60</sup>, il mango ove è rinchiuso il dema Dababada deve « udire » il grugnito dei porci morenti nella festa Walaga<sup>61</sup>; nella festa Maduna dei Mailu il mango « umanizzato » è al centro del luogo sacrificale<sup>62</sup>; infine nella festa dei Nondugl i porci sono uccisi e disposti a raggiera attorno alle case di Geru e di Bolim, rispettivamente preposti alla fertilità e ai morti<sup>63</sup>.

Anche l'orgia sessuale della festa dei Nondugl (Luzbetak, *op. cit.*, 74-5) è un tema rituale che rientra in pieno nell'ideologia religiosa-agraria di morte-rinascita, o uccisione-rigenerazione: insomma in quell'ideologia altrove da noi stessi denominata « ideologia del recupero »<sup>64</sup>. La stessa orgia « guerriera » che informa il carattere dell'uccisione dei porci in più casi (festa Walaga, festa Toreha e Soi, festa Gabé)<sup>65</sup>, nel suo aspetto religioso costituisce un tipico rito di recupero nel quale, contro i maiali sperimentati ritualmente come « nemici » (Dupeyrat, p. 146), si accende l'esaltato, maschio orgiasmo combattivo degli uccisori.

Vero è che tale combattività e la stessa crudeltà dell'uccisione, la clamorosità e numerosità dei capi animali ostentati sono elementi da valutare anche dal punto di vista sociale. Essi rientrano in un quadro generale di spettacolarità scenografica

<sup>60</sup> C. E. Fox, *The threshold of the Pacific*, London 1924, 318-24, 279.

<sup>61</sup> Seligman, *The Melanesians* ecc. pp. 593, 595, 651.

<sup>62</sup> Haddon, *op. cit.*, p. 265.

<sup>63</sup> Luzbetak, *op. cit.*, 112-3.

<sup>64</sup> Cfr. il mio saggio *Orgia sessuale e riti di recupero nel culto dei morti*, S.M.S.R. 1955.

<sup>65</sup> Seligman, 593-5 (Walaga); Haddon, *op. cit.*, 247 sg. (Toreha, Soi); Dupeyrat, *op. cit.*, 143-6 (Gabé).

data all'uccisione dei maiali; che non può non spiegarsi con quell'intento socialmente polemico, competitzionistico che presiede allo stesso istituto dell'offerta-dono nei confronti degli ospiti.

E' in definitiva al ruolo sociale dei maiali che occorre rifarsi quando si consideri la festa dei porci in rapporto alla festa agraria di Capodanno già altrove documentata per la Melanesia. E' evidente nella festa dei maiali la tendenza ad assumere un ritmo pluriennale, comunque a distaccarsi dalla periodicità annuale delle feste agrarie. La festa dei maiali — come s'è detto — ha un ciclo in parte legato al ciclo di allevamento. Ma la periodicità o comunque la data dipende da un fattore economico-sociale preciso: la disponibilità di animali da parte del magnate o del gruppo che fa capo al magnate ordinatore della festa stessa. Per tale suo carattere la festa dei porci è una sorta di Capodanno socialmente determinato: inaugura un ciclo sociale di allevamento, e un ciclo di « preparazione di ricchezza » da parte dei magnati, in più o meno aperta competizione reciproca. L'incremento di ricchezza in maiali costituisce un gradino determinante nell'ascesa della gerarchia sociale. Perciò la « festa dei porci » è una « festa di ascesa sociale », entro una società in movimento la cui gerarchia, per quell'affatto fissata da norme ereditarie o dinastiche, è allo stato fluttuante e « in formazione ».

Vi sono tuttavia, in Melanesia, esempi di civiltà nelle quali la gerarchia del censo raggiunge forme meglio definite e fisse: in cui insomma il prestigio sociale si concreta in forme chiaramente trasmissibili, in rapporto diretto con una ricchezza ereditaria. Una scala gerarchica ufficialmente riconosciuta si affaccia nelle società alle quali stiamo accennando. Si tratta di una scala gerarchica contrassegnata da una serie di obblighi cerimoniali e facente capo a vere « associazioni di rango ». E' il caso delle associazioni graduali del tipo *Maki* e affini, fiorenti nelle Nuove Ebridi e (società *Sukwe*) nelle vicine Isole dei Banchi. La gerarchia sociale e censuaria assume presso tali società una coloritura nettamente politica. In pratica avviene, ad es., che il membro più elevato della società *Maki* di Malekula è capo

politico del villaggio, in pace e in guerra<sup>66</sup>. La gerarchia sociale censuaria e politica ha una sua controparte religiosa importante che gli dà il crisma sacrale. Essa si regge su una serie di riti di ammissione (iniziazione) ai successivi gradi sociali, o «feste di merito». Si tratta di cicli rituali estremamente elaborati la cui durata, con i congiunti preparativi, si può protrarre fino a 30 anni, per un'intera generazione (*op. cit.*, 271). L'importante si è che in tali associazioni e in questi riti di ammissione i maiali hanno il ruolo essenziale. Nell'ostentazione ceremoniale dei porci — che ripete l'analogo tema rituale proprio delle feste dei maiali più sopra esaminate — si collauda e si realizza l'ammissibilità dei candidati al rispettivo grado sociale.

Nella civiltà delle Nuove Ebridi il maiale allevato ha un ruolo economico, sociale, religioso ancora più rilevante che altrove: il maiale rappresenta un «valore» — con tutto ciò che il termine comporta di ricchezza, prestigio, autorità, apprezzamento estetico — estremamente elevato e complesso. Al valore economico o alimentare del porco tanto sovrasta la funzione datagli di indicatore di ricchezza e prestigio, che una scala artificiale di valutazione è stata ideata dagli allevatori per i maiali. Mediante un particolare espediente, e cioè strappando loro, da piccoli, i canini superiori, si lascia che gli inferiori — liberati dal loro freno naturale — si sviluppino, con l'età, a modo di zanne spiraliformi di eccezionale lunghezza. La forma e soprattutto lo sviluppo di queste zanne sono divenuti per la società Neo-Ebridese il modulo di valutazione non solamente della bellezza e del valore intrinseco degli animali allevati, bensì — attraverso questi — del «valore» individuale e sociale della persona umana. Infatti la scala gerarchica relativa ai suini corrisponde ed è indice della scala gerarchica della società Maki. Insomma, i candidati ai gradi più elevati della società Maki debbono presentare alla festa d'ammissione, che è anch'essa in realtà una grande festa dei porci, i maiali di mole maggiore, in numero maggiore e soprattutto dotati di zanne più pregiate<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Layard, *op. cit.*, p. 742.

<sup>67</sup> Deacon, *op. cit.*, 193-6, 289; Layard, *op. cit.*, 241-2, 267.

Infatti per la cerimonia Maki (Nimangki), con cui si sancisce il passaggio di un individuo a un determinato grado dell'associazione corrispondente ed omonima, si richiede un solenne e importante tributo di porci — crescente con l'elevarsi del grado — da parte dell'aspirante, a favore dei membri superiori, i quali « vendono » a lui il diritto di ammissione all'associazione e al grado (Deacon, *op. cit.*, 272). La festa Maki ha come suo nucleo la presentazione formale dei porci dall'aspirante ai superiori in grado, nonché sacrifici in massa di porci scelti. E' importante notare che, quantunque il criterio di scelta degli animali (soltanto i maschi sono apprezzati e impiegati in ceremonie) sia quello « estetico » delle zanne, il valore economico, alimentare dell'azione sacrificale non va per nulla oscurato: infatti poichè lo sviluppo delle zanne richiede che si lasci crescere antieconomicamente i capi allevati fino a vecchiaia annullandone il valore alimentare, si uccide accanto a ciascun animale zannuto (non castrato) un castrato giovane di gran valore alimentare (Deacon, 289; Layard, 241-2, 298). In realtà, al fondo di ogni apprezzamento d'altra natura dato al maiale allevato, si annida l'esperienza precisa del suo valore economico alimentare. In funzione d'essa appunto il maiale allevato entra come oggetto essenziale nei riti religiosi (Deacon, p. 198).

Dal punto di vista sociale, benchè teoricamente qualunque individuo di sesso maschile abbia pari diritto a conseguire il grado supremo della gerarchia Maki, in pratica vi perviene sempre e soltanto chi appartiene a quella che è riconosciuta come « la famiglia dominante » del villaggio. Ora in realtà — e ciò è di grande rilievo — « la famiglia che riveste il ruolo dominante in ciascun villaggio è la famiglia più ricca di maiali »: così risulta all'attenta indagine del Layard. Il quale aggiunge: « In conseguenza di ciò i membri (della famiglia dominante) sono in condizione di offrire i più vistosi sacrifici individuali, e di raggiungere pertanto i gradi più elevati... Chi infine è giunto al grado più alto, appartenendo alla famiglia più in vista, procede a organizzare un nuovo rito Maki per suo figlio » (*Layard, op. cit.*, 297-8).

Dalla ricchezza in maiali vediamo dunque procedere nelle Nuove Ebridi una vera plutocrazia iniziatica stabile, ereditaria. Non per nulla il capo (*Mulon*) è colui che possiede la massima dignità nell'associazione Maki (Layard, *op. cit.*, p. 742); non per nulla il ruolo di capo è ereditario, secondo la linea paterna (*op. cit.*, 739-40).

Si può ben dire con il Layard (*op. cit.*, 738) che « nelle N. Ebridi sett., nelle Banks e nelle isole Torres le pubbliche associazioni divise per gradi sono organizzate su base plutocratica ».

Nella società Neo-Ebridese abbiamo l'esempio più avanzato di plutocrazia proprio di tutte le società di coltivatori melanésani. Si tratta d'una classe plutocratica che ha superato la fase fluttuante e instabile propria delle altre società melanésiane (come nelle comuni feste dei maiali): essa si è costituita come classe decisamente ereditaria.

La plutocrazia Neo-Ebridese si trova alle soglie di quella che sarà l'autentica aristocrazia del comando di tipo polineiano<sup>68</sup>: di essa condivide il carattere ereditario. Eppure, la classe dominante neo-ebridese non è ancora una vera « aristocrazia » perché ad essa mancano le funzioni politica, amministrativa e giudiziaria (Deacon, *op. cit.*, p. 47).

Insomma nell'ambito delle società melanésiane la plutocrazia neo-ebridese trovasi all'apice di un processo di sviluppo sociale che attraversa tre fasi riconoscibili: la prima ha dei « capi » dotati di funzioni unicamente ceremoniali, legate all'accumulo, ostentazione e redistribuzione d'una ricchezza puramente vegetale. La seconda ha dei « capi » la cui funzione ceremoniale si complica con il possesso e congiunta distribuzione d'una ricchezza in maiali. La terza ed ultima, fondandosi su un'identica ricchezza in maiali che è distribuita dai capi nelle feste gerarchiche, ha in più il requisito della plutocrazia ereditaria.

Tuttavia la società Neo-Ebridese trovasi al di qua di quell'ulteriore fase di sviluppo sociale che è rappresentata dalla so-

<sup>68</sup> Cfr. *La grande festa, Cap. Coltivatori e aristocrazia.*

cietà polinesiana. Nella quale la plutocrazia è divenuta autentica « aristocrazia del comando » ereditaria.

Se si considera la festa Maki (ed affini) in rapporto alle « feste dei maiali » viste precedentemente (tipo Gabé, « Grande festa » dei Mafulu, ecc.), e queste a loro volta in rapporto alle annue feste di Capodanno esaminate già altrove, si scorge come esse siano unite tutte da una linea di sviluppo continua e ininterrotta. I tre suddetti tipi di feste rappresentano altrettante fasi nodali, diversamente progredite, di un processo continuo pervenuto a tre distinti livelli <sup>68</sup>. Da una società nella quale l'impulso competitivo degli individui si esaurisce nell'esercizio lavorativo e ritualmente confluiscce nell'ostentazione-distribuzione festiva di prodotti vegetali di fine d'anno, si passa a un tipo di società in cui fermentano tendenze competizionistiche e individualistiche ben più marcate. Ivi queste si appoggiano su un sovraprodotto più sviluppato — porci domestici accanto a prodotti vegetali — e rappresentativo di una ricchezza ben più personale e ostensibile. In civiltà siffatte vige un equilibrio sociale fluttuante e dinamico. Come polle di continuo sgorganti e morenti da un suolo ebolliente e vulcanico, emergono e ritramontano, sopra il sostrato sociale più amorfo, gruppi o individui in continuo fermento competitzionistico. C'è — in tali società — per così dire una *gerarchia in movimento*. Infine si perviene — nelle Nuove Ebridi — al tipo di società attualmente gerarchizzata, con « capi » ereditari.

A loro volta, per ritornare alla vita religiosa, le feste del tipo Maki (feste di associazioni gerarchiche) rappresentano un punto d'arrivo nello sviluppo delle feste periodiche. La loro periodicità ha perduto ogni ultimo legame con i cicli biologico

<sup>68</sup> La continuità del processo in questione si scorge p. es. nel caso della festa Nanga di Figi: ove vediamo l'esempio di un rito agrario di Capodanno in cui la bipartizione dei turni e dei tempi fra due gruppi sociali e per cicli biennali risponde già a un chiaro orientamento competitzionistico, pur integrato entro un'equilibrata struttura unitaria della società e dell'istituzione rituale medesima. Non per nulla nel rito Nanga il sacrificio dei maiali ha un ruolo decisivo.

e naturalistico riferibili alla vegetazione o agli animali. Invece nelle comuni «feste dei maiali» un certo nesso con il ciclo d'allevamento — e secondariamente con quello agrario — permane: nelle feste agrarie di Capodanno infine s'è visto che il ciclo lavorativo agronomico è addirittura determinante e il suo nesso trova espressioni drammatiche.

Dall'uno all'altro tipo di feste — dalla festa Milamala al Gabé, da questa al Maki — v'è un interlegame via via meno intenso rispetto allo sviluppo periodico degli alimenti e ai corrispondenti cicli di lavoro; per converso, e nel medesimo ordine, si nota un crescente sviluppo del contenuto competitivistico nel mito e nel rito: fino a una festa come il Maki, di autentica funzione gerarchica. In tale festa la classe dominante non fa che collaudare — in virtù della sua ricchezza in maiali opportunamente messa in circolo e socializzata — una propria validità del resto ormai ereditaria.

C'è un valore mitico-rituale estremamente significativo nel sacrificio di porci della cerimonia Maki. Nel mito-rito si specchia la dualità di forze su cui la società Neo-Ebridese si regge. Da un lato l'impulso ad elevarsi socialmente di grado trova il suo supporto obiettivo nel possesso di maiali domestici. Taghar è il mitico essere celeste che diede agli uomini il maiale domestico. Taghar è un essere assolutamente ed unicamente benefico. Colui che in virtù dei maiali di Taghar si eleva socialmente, conquista una luminosa vita ultraterrena (Layard, *op. cit.*, 234 sgg., 255).

Dall'altro lato v'è la paura di ricadere nell'oblio senza prestigio, il rischio di ripiombare nell'amorfa penombra di chi non sopravvive alla vita corporea; il rischio, in definitiva, di avere a perdere i maiali necessari e sufficienti a convalidare la propria posizione gerarchica, una volta acquisita. Tale paura e tale rischio si esprimono nella figura mitica di Lehevhev, essere malefico e sotterraneo, Guardiano dei Morti. Egli divorerà l'anima di chi, asceso nei gradi della società Maki, non abbia compiuto i debiti sacrifici di porci (Layard, *op. cit.*, 256).

Così nella società gerarchicizzata delle N. Ebridi si rinnova il tema mitico-rituale di un ritorno dei morti divoratori e ter-

rifici (Layard, *op. cit.*, 235). Ma codesto tema, visto già presso società non altrettanto gerarchicizzate come espressivo d'una crisi collettiva congiunta con il ciclo di lavoro negli orti<sup>70</sup>, ha una ben diversa funzione entro il contesto culturale Neo-Ebridese, in rapporto all'esperienza culturalmente nuova di un rischio — per le famiglie affermatesi per censo e prestigio — di retrocedere, per il venir meno della ricchezza, tra la gente misera e amorfa, senza prestigio.

Il sacrificio di porci è dunque un rito di autoalienazione simbolica della propria ricchezza, volto al fine di preservare la ricchezza medesima, cioè i porci<sup>71</sup>. Il rito Maki è in complesso un rito di rinnovamento. La « rinascita » religiosa del candidato, sancita dal sacrificio di maiali e dalla segregazione, l'accensione dei nuovi fuochi, l'assunzione da parte di lui d'un nuovo titolo e nome (Layard, *op. cit.*, 170) sono elementi d'un rituale di rinnovamento portato al livello di una nuova gerarchia sociale.

Abbiamo fin qui constatato le differenze morfologiche e funzionali esistenti tra istituzioni religiose quali la festa agraria di Capodanno, la festa dei porci a ciclo pluriennale (festa « di ascesa sociale ») e la festa della gerarchia plutocratica Maki. Sono differenze di periodicità, di funzione religiosa e sociale. Chi, partendo da dette distinzioni, si chieda sopra quale elemento obiettivo si sia sviluppata la festa dei porci dalla comune festa agraria di Capodanno, la festa Maki dalla comune festa dei porci, non tarderà a ravvisare nell'allevamento dei maiali l'elemento obiettivo in questione.

Il naturale, umano impulso competizionistico ha certamente trovato un sostegno adeguato onde esprimersi — come storicamente si esprime — in forme sociali e istituzionali via via più stabili nelle varie società esaminate. Chi cerchi quale compo-

<sup>70</sup> Cfr. *La grande festa*, cap. *Festa di Capodanno in Melanesia*, e cap. *Il ritorno collettivo dei morti nei suoi contesti etnologici*.

<sup>71</sup> Per l'ideologia del sacrificio e il principio di « autoalienazione simbolica », v. Lanternari, *L'offerta primiziale in Etnologia*, Riv. di Antropologia 1956, parr. 5, 7.

nente economica abbia fornito il sostrato sul quale siffatto impulso abbia trovato adeguato sbocco e incentivo, non tarderà a riconoscerlo, pur esso, nell'allevamento dei maiali.

Infatti l'allevamento — unito alla coltivazione — ha fornito alle comunità in questione un sovrapprodotto economico sul quale ha avuto di che svilupparsi l'organizzazione d'una gerarchia economica, censuaria, ceremoniale via via più salda e coerente, fino alle soglie di una vera gerarchia politica.

La festa agraria di Capodanno ha il massimo rilievo tra comunità nelle quali la coltivazione serba un ruolo di gran lunga primario fra le attività economiche. Il passo che dalla festa agraria di Capodanno porta alla festa dei porci con le sue implicanze sociali è stato compiuto ad opera di comunità tra le quali l'allevamento ha un notevole rilievo economico: fra gli Altipiani della N. Guinea, nelle Salomone. Il passo ulteriore, che dalla comune festa dei maiali sbocca nella festa di grado gerarchico, festa pur essa caratterizzata da vistoso sacrificio di porci (festa Maki), appartiene unicamente alle società delle N. Ebridi e isolate vicine.

Essa si fonda sopra una pratica particolare, inconsueta in Melanesia, da cui deriva la stessa ottenibilità di un nucleo ereditario di suini domestici. Infatti dall'intera consistenza di capi allevati — che altrove viene annientata sacrificialmente alla morte del proprietario per rito funebre — è riservato un numero limitato di maiali — i cosiddetti «poroi della morte» (Layard, *op. cit.*, 233-4) <sup>72</sup> — ad uso funebre-sacrificale. Il nucleo restante costituisce una ricchezza che si trasmette agli eredi, fondamento della gerarchia ereditaria.

Vero è dunque — come giustamente rileva il Firth — che ogni società umana conviene sia considerata nel suo equilibrio

<sup>72</sup> L'usanza di «consacrare» animali allevati, destinati a essere sacrificati alla morte del proprietario, si ripete tra vari gruppi di allevatori africani (Cfr. *Offerta Primiziale in Etnologia*, pp. 65, 67, 60 nota 184). È una delle forme in cui si esprime l'ideologia dell'identificazione uomo-animale.

più o meno dinamico, sottoposta com'essa è a due tendenze opposte e divergenti fra loro. Vero è che una tendenza «centripesta» conservatrice volta a preservare e rinsaldare l'unità sociale si contrappone alle tendenze (individuali o di sezione) «centrifughe», competitizionistiche, volte a infrangere l'equilibrio tradizionale<sup>73</sup>. Orbene, se si guarda entro le società Melanesiane, si ravvisa nell'allevamento di porci l'attività che più d'ogni altra polarizza intorno a sé le forze «centrifughe» dissolvitrici dell'equilibrio tradizionale.

Da quella speciale forma di sovraprodotto che sono i maiali trae alimento essenziale, in definitiva, la tendenza alla gerarchizzazione, alla ricerca di nuove, più complesse e avanzate forme di organizzazione sociale.

Un ruolo opposto a quello dei porci svolgono i prodotti agricoli, la terra, il lavoro di coltivazione. Essi insieme costituiscono un centro di polarizzazione delle forze «centripete» e conservatrici. Non per nulla la terra è proprietà collettiva laddove i maiali sono di proprietà individuale. La prima alimenta le forze di coesione sociale tanto quanto gli ultimi alimentano quelle di sfaldamento e di riorganizzazione sociale, gli interessi individuali o di sezione. Non per nulla la festa agraria tende alla regolarità ritmica e ad un'annualità rigorosa, laddove la festa dei porci tende alla pluriennalità e all'irregolarità ritmica. Tutto ciò è in funzione di esigenze individualistiche o di sezione. Non per nulla intorno ai maiali più che intorno al prodotto vegetale tende ad accentrarsi un altro elemento di vita individuale sancito pur esso dal rito: il passaggio dei giovani all'età pubere, con congiunto rito iniziatico. Infatti la festa dei maiali è molte volte anche una festa d'iniziazione dei giovani<sup>74</sup>, laddove nel

<sup>73</sup> R. Firth, *Human types*, London 1956, p. 128.

<sup>74</sup> Una festa dei maiali che è anche festa d'iniziazione dei giovani è ad esempio la festa *Balum* delle tribù del golfo di Huon (N. Guinea nord-orient.), che si esegue a intervalli di 10-18 anni a turno tra le tribù Jabim, Bakaua e Kai nonché talora Tami (Haddon, *Migrations of cultures*, ecc., p. 273). Per una rassegna di feste del genere, cfr. Haddon, *ibidem*, 237-276. Vedi anche la cerimonia *Moguru* dei Kiwai (Landtmann, *The Kiwai Papuans*, ecc.).

Capodanno agrario melanesiano, in sè e per sè, di norma le iniziazioni non entrano. Esse entrano bensì in quelle forme di Capodanno agrario in cui già si ravvisa, unita ad esso in modo stringente, una festa dei porci: tali sono p. es. il rito Nanga di Figi, Malagan della N. Irlanda, Pilu di N. Caledonia, ecc.

Il ruolo di cementazione sociale riconoscibile in Melanesia alla terra e al lavoro degli orti, il ruolo di frammentazione sociale che ivi ha per converso l'allevamento di porci non si deve ritenere appartengano alla terra e rispettivamente ai maiali come qualità intrinseche di una e rispettivamente degli altri, quasi metastoricamente connaturate ad entrambi.

Troveremo in Polinesia uno stato di cose diverso. In Polinesia sul prodotto agreste emerge e si fonda un'autentica classe aristocratica ben più sviluppata e salda della « plutoocrazia » o — come noi la denomineremo — « pseudoaristocrazia » melanesiana, più o meno instabile.

Il fatto si è che in Melanesia — date le tecniche agricole in uso e le specie vegetali coltivate<sup>75</sup> —, il prodotto degli orti offre un ben stretto margine economico oltre il mero livello di sussistenza. Esso rappresenta un fattore alimentare tipicamente aleatorio; è al centro delle crisi biologiche e periodiche collettive. Mentre intorno al magro sovrapprodotto degli orti accettisce una pseudaristocrazia scarsamente qualificata<sup>76</sup>, esso agisce — per le facili crisi di carestia con cui si accompagna — da stimolo sollecitatore delle forze collettivistiche, volte a fronteggiare le crisi medesime. Esso in tal senso è un potente fattore di cementazione sociale.

I prodotti dell'allevamento rappresentano — in tali condizioni — un sovrappiù (sovraprodotto) maneggevole e libero, individualmente disponibile. Intorno ad esso pertanto si sviluppano le forze « centrifughe » di rinnovamento.

<sup>75</sup> Si tratta di specie a tubero, assai più deperibili p. es. dei cereali coltivati in Africa. In Africa (occid., sud-orient., centro-orient.) esiste un notevole grado di gerarchizzazione sociale, o che si tratti di gruppi coltivatori o di agricoltori-allevatori.

<sup>76</sup> Cfr. il cap. *Coltivatori e aristocrazia*, in: *La grande festa*.

In Polinesia, invece, lo stesso prodotto agreste, più abbondante e sicuro, offre di che impiantarsi e sostenersi a qualificate classi « privilegiate ». Dunque non la qualità intrinseca del prodotto — vegetale o animale —, va posta alla base del particolare vario sviluppo dell'organizzazione sociale, e in definitiva delle diverse funzioni mitico-rituali e sociali delle ceremonie festive da una civiltà all'altra, da un tipo ad altro di cultura. In realtà al fondamento del vario sviluppo religioso, funzionale, sociale delle ceremonie festive va posto lo speciale rapporto intercorrente fra *prodotto* e *sovraprodotto*, fra maggiore o minore margine di sicurezza economica offerto rispettivamente dall'uno e dall'altro.

Per tornare alla Melanesia ed alla festa dei porci, gli esponenti della pseudoaristocrazia locale tendono ad assumere la sovrintendenza di un rito che essi finanziano pomposamente, ponendo nella spesa sostenuta, nella ricchezza ostentata, la garanzia e la sanzione religiosa di un prestigio gravido per essi di prospere conseguenze morali, escatologiche e potenzialmente politiche. E' un aspetto del processo di sviluppo di una classe privilegiata.

Così un rito agrario originariamente annuale, collettivo, ugualitario, i cui temi dominanti sono l'orgia e il ritorno dei morti (Il Capodanno agrario) tende a svilupparsi, presso le comunità di allevatori (-coltivatori), in un rito con periodo pluriennale, i cui temi peculiari sono, oltre i predetti, il sacrificio di porci e la competizione gerarchica: è il Capodanno dei maiali. Chiude ed inaugura il ciclo di allevamento. Religiosamente, il Capodanno dei maiali s'è arricchito d'un nuovo valore rispetto al Capodanno degli orti. Esso rispecchia l'esigenza degli allevatori, i quali nel rito pongono la condizione stessa onde preservare e incrementare i maiali: se i Nondugl trascurano la festa dei porci, « i maiali stessi periscono ».

La presenza di due Capodanni religiosi presso le civiltà melanesiane — cioè di un Capodanno dedicato al ciclo agronomico, di un altro dedicato al ciclo d'allevamento — ci riporta a un'osservazione più generale. In genere qualunque attività economica di un certo rilievo avente un suo ciclo periodico più

o meno nettamente definito, trova nelle varie civiltà una sanzione rituale ugualmente periodica, un « capodanno » specifico. I pescatori-allevatori-coltivatori Kiwai della Nuova Guinea offrono un convincente esempio di tale tradizione culturale. Essi per ogni prodotto importante, per ogni ciclo di lavoro — di pesca oltreché di allevamento e coltivazione — hanno un determinato rito di « Capodanno ». Il ciclo pescatorio relativo al dugong ha la sua festa annua d'inaugurazione nel rito *Horiomu*; la pesca della tartaruga ha un suo proprio rituale d'inaugurazione e propiziazione, *Nigori*, corrispondente a un'epoca idonea. D'altra parte il raccolto dei frutti arborei e il prodotto d'ignami con il relativo ciclo delle opere agresti trovano nella festa *Gdera* la loro grande sanzione ceremoniale. Ma nella struttura delle singole feste si ritrova specchiata la gerarchia dei valori economici delle varie attività. Cento i riti pertinenti alla pesca, sia del dugong che della tartaruga, conservano caratteri in parte chiaramente diversi dai riti dell'agricoltura: sono « riti d'incremento », cioè iterazioni di altrettanti miti di fondazione degli alimenti <sup>11</sup>. Si riportano direttamente alle corrispondenti forme rituali, vigenti allo stato puro tra le civiltà australiane e in genere dei pescatori-cacciatori-raccoglitori. L'azione mimica sull'animale, volta a « produrne » o « fondare » la moltiplicazione, rappresenta una forma rituale pertinente a un livello culturale inferiore rispetto a quello cui i Kiwai, coltivatori, attualmente appartengono. Eppure, per altri rispetti, i medesimi riti di pesca hanno subito l'impronta delle ceremonie agrarie. L'orgia, il ritorno e l'espulsione dei morti entrano anche nelle « feste » in questione, e questo è l'apporto dell'esperienza agricola.

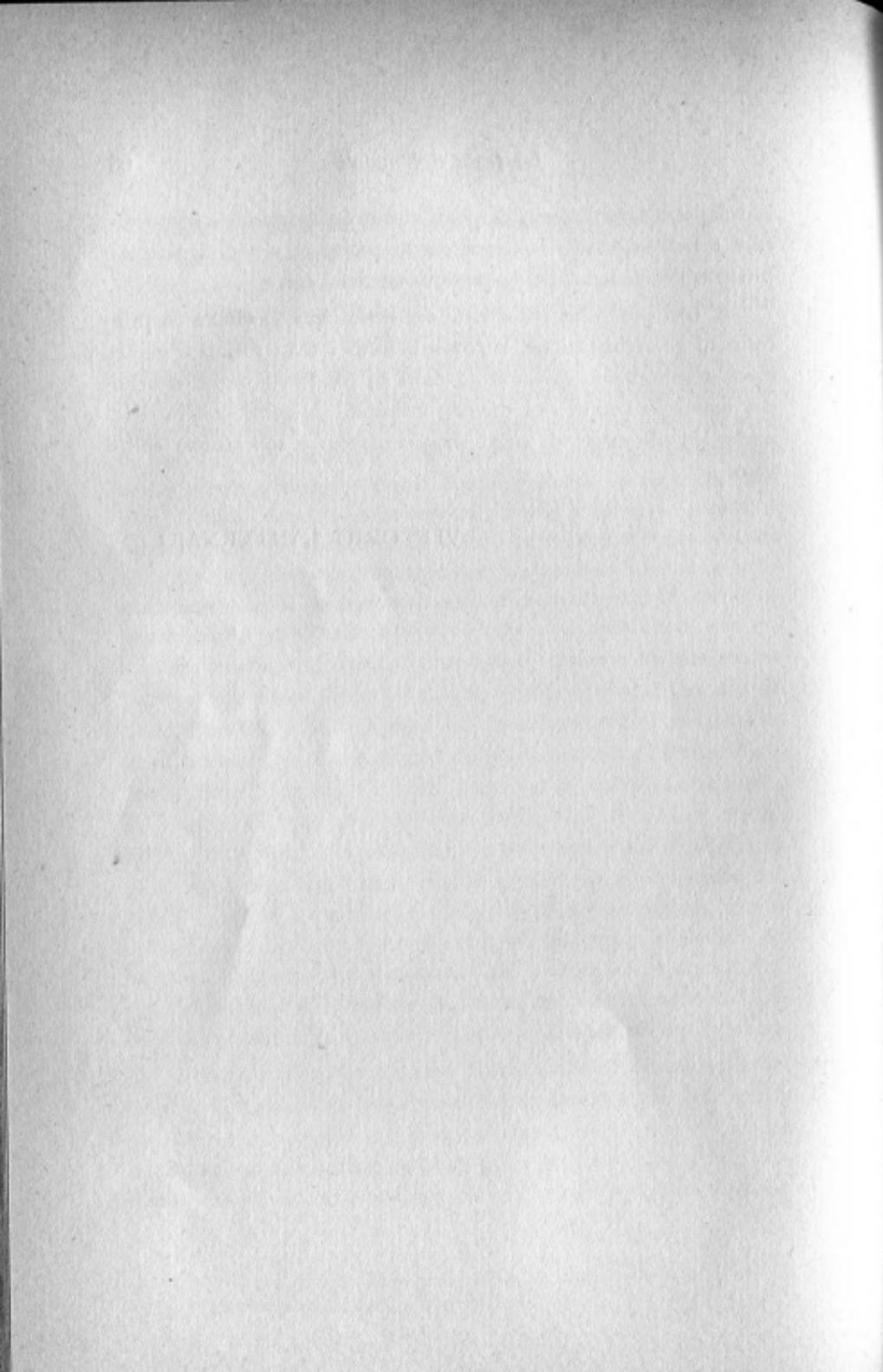
Il fatto è che, ancora una volta, l'attività preminente nel campo economico ha influenzato anche quella parte del mondo religioso che proviene da livelli culturali inferiori e da regimi economici maggiormente arretrati quale la pesca. E' così che una civiltà di coltivatori e pescatori ha riplasmato sotto il segno del-

<sup>11</sup> Cfr. il cap. *Il Capodanno presso le civiltà della caccia-raccolta*, del volume d'imminente pubblicazione sopra citato.

la religione agraria i riti di pesca che noi ritroviamo « in purezza » e nell'originario loro contenuto presso le civiltà ignare di più progredite tecniche di produzione dei beni.

E' così pure che, nella festa dei maiali presso civiltà in processo di gerarchizzazione, ritrovansi, sotto i temi sociali e gerarchici maggiormente avanzati, i temi di fondo — orgia, ritorno dei morti — propri del corredo culturale di genti coltivatrici: anche gli allevatori di suini sono anzitutto e soprattutto coltivatori.

VITTORIO LANTERNARI



## ANIMALI E AL DI LA'

E' noto come figure della mitologia greca collegate in qualche modo con l'al di là vengano volontieri raffigurate in possesso di mandrie favolosamente copiose<sup>1</sup>. Oltre al Signore stesso dell'Ade, conosciamo mostri e briganti, contro i quali l'eroe dovrà lottare per impadronirsi del bottino; altre volte una lunga elaborazione storica, il cui processo ci sfugge, dipinge alla maniera « cavalleresca » come capi di un ben definito territorio personaggi che ormai solo nel nome rivelano la loro antica essenza.

Ricorderò rapidamente accanto ad Hades e a Gerioneo, la cui affinità era sentita anche dagli antichi<sup>2</sup>, il gigantesco Alcioneo, Admeto, Augia, Diomede, Enomaō, Neleo, Laomedonte, Polisseno di Elide, il troiano Erittonio, i due Aktorioni ecc., « manifestazioni di un dio predorico della morte, divenute mere figure mitologiche »<sup>3</sup>.

Gerioneo, il mostro trimembre o tricefalo, pascola le sue mandrie in una terra occidentale ai confini del mondo πέρην κλυτοῦ Ωκεανοῦ<sup>4</sup>. E' stato dimostrato con sufficiente chiarezza che l'ubicazione esatta del luogo andò spostandosi sempre più ad occidente a mano a mano che aumentavano le conoscenze geografiche del Mediterraneo<sup>5</sup> e che, nella maggior parte dei casi, la tradizione poneva il ricetto del mostro in località che erano ritenute come uno degli imbocchi all'Ade, vuoi per la presenza di fonti calde, vuoi per altre ragioni<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Già in Dietrich, *Nekyia*, Leipzig-Berlin<sup>2</sup>, 1913, p. 25 n. 1.

<sup>2</sup> Cfr., ad es., la confusione sui nomi dei mandriani di Gerioneo e di Hades: B. Schweitzer, *Herakles*, Tübingen 1922, p. 121.

<sup>3</sup> B. Schweitzer: Die Antike V, 1929, p. 251; cfr. *Herakles*, pp. 77, 153. Bibl. sul carattere ctonio di Gerioneo e le sue affinità con Hades in H. J. Croon, *The Heardsman of the Dead*, Utrecht, 1952, p. 32, n. 18.

<sup>4</sup> Hes. *Theog.* 294.

<sup>5</sup> A. Lesky, *Thalatta*, Wien 1947, p. 76.

<sup>6</sup> Croon, *op. cit.*, p. 41 ss. e *passim*.

Proprio all'ingresso dell'Ade Gerioneo viene rappresentato da Virgilio<sup>7</sup> e in seno all'Ade stesso, accanto alla divina coppia sotterranea, appare, com'è altrettanto noto, nell'affresco della Tomba dell'Orco<sup>8</sup>: ma sembra ormai superfluo insistere sugli aspetti infernali del mostro, ormai sufficientemente puntualizzati.

Non è stato invece abbastanza rilevato come nella rappresentazione della dimora di Gerioneo confluiscano e si fondano due diverse tradizioni — diverse fors'anche per origine<sup>9</sup> — che ubicano l'al di là sotto la terra, nell'Ade, la prima, ed « oltre l'inclito Oceano », ad Occidente, l'altra. Localizzazioni, entrambe, egualmente valide e importanti, e che hanno conservato i loro prototipi o, per meglio dire, i loro tipi più puri da un lato nella figura di Hades con le sue mandrie pascolanti nell'oscuro regno sotterraneo, dall'altro in quella di Helios, i cui cavalli si ristorano nell'Isola dei Beati<sup>10</sup> e le cui mandrie di buoi, stando almeno ad una versione non omerica, pascolano nella terra di Erizia, l'Occidente arrossato dagli ultimi raggi del tramonto<sup>11</sup>. Quest'ultimo dato è almeno quanto di sicuro si possa trarre da un discusso passo di Apollodoro<sup>12</sup>.

Dagli stessi prati traggono, dunque, il loro nutrimento le

<sup>7</sup> Aen. VI, 290.

<sup>8</sup> Cfr. Schweitzer, *Herakles*, p. 87 ss.; per l'iconografia di Herakles e Gerioneo cfr. *ibid.* p. 168 e n. 1, 2; Croon, *op. cit.*, pp. 24 ss. e 93 ss (App. B); Fr. Brommer, *Herakles*, Münster 1953, p. 39 ss., tavv. 25 e 26.

<sup>9</sup> Seeliger: Mitch. Lex. XI, 2, p. 453; Ch. Picard, *Réligions préhelléniques*, Paris 1948, pp. 164, 201.

<sup>10</sup> Alex Ait., *apud Athen.* VII, 48.

<sup>11</sup> su Erizia, la Terra Rossa occidentale, e sui suoi aspetti di regione dell'al di là, cfr. Dieterich, *Nekyia*, p. 26, nota; Gruppe, *Gr. Myth.* p. 394 e n. 2; L. Radermacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, Bonn 1903, pp. 43 e 53; Weicker: R. E. VII, p. 1290.

<sup>12</sup> Apollod. II, 5, 10 (cfr. Schol. Pind. Nem. IV 43): Alcioneo avrebbe portato via le vacche del Sole « da Erizia » o, come corr. F. Vian, *La guerre des géants*, Paris 1952, p. 219 « venute da Erizia ». Per la discussione del passo, cfr. anche Rapp.: *Mythol. Lex.* II, p. 2019; Jesse: R.E. VIII, p. 83; Croon, *op. cit.*, p. 53. Il tramonto del Sole in Erizia è anche in Antim., *apud Athen.* XI, 38.

mandrie di Gerioneo (per altro verso simile ad Hades) e quelle di Helios. Altri dati vengono ad aggiungersi al quadro che accomuna queste tre figure: Apollonia non solo era una delle località che vantavano di aver assistito alle imprese di Herakles contro il mostro trimembre<sup>13</sup>, ma ancora ai tempi di Erodoto ospitava greggi consacrate ad Helios<sup>14</sup>. È stato opportunamente notato che la città era colonia corinzia e che rappresentava per i suoi fondatori i confini più occidentali del loro traffico<sup>15</sup>.

Altre mandrie sacre al Sole erano a Gortina<sup>16</sup> ed a Tenaro in Laconia<sup>17</sup>, località, quest'ultima, famosa come ingresso all'Ade, attraverso cui sarebbero passati Herakles ed Orfeo<sup>18</sup>.

Il lato oscuro, infernale addirittura, di Helios che compie metà del suo viaggio quotidiano nelle regioni della notte è stato ormai puntualizzato con tale copia di dati<sup>19</sup> da render legittima la supposizione che proprio questo suo aspetto sia intimamente collegato a quelllo di possessore di mandrie.

Appare quindi evidente che gli animali in possesso di esseri comunque legati all'al di là non sono soltanto « ctoni »<sup>20</sup>, e cioè « catactoni », ma anche « occidentali ». Pertanto le varie giustificazioni sin qui addotte dai moderni della loro presenza in un al di là inteso come esclusivamente sotterraneo<sup>21</sup> appaiono inadeguate, e la ricerca andrà condotta in un'altra direzione.

<sup>13</sup> Skylax, *Peripl.* 26.

<sup>14</sup> Her. IX, 93.

<sup>15</sup> Croon, *op. cit.*, p. 50.

<sup>16</sup> Verg. *buc.* VI, 60 e Serv. *ad loc.*

<sup>17</sup> Hom. *h. in Ap.* 233 ss.

<sup>18</sup> Rohde, *Psyche*, p. 198, nota; Gruppe, *Gr. Myth.* pp. 167 e n.. 10; 215.

<sup>19</sup> già in Dieterich, *Nekyia*, pp. 21 ss. e Rohde, *Psyche*, p. 502 n. 1; cfr. K. Kerényi, *Le figlie del Sole*, trad. it., Torino 1949, pp. 29 ss.; K. Schauenburg, *Helios*, Berlin 1955, p. 33.

<sup>20</sup> mi riferisco con questo aggettivo all'art. di H. J. Rose, *Chthonian Cattle*: « Numen » 1, 3 (Sett. 1954) pp. 213 ss. di cui alla prossima nota.

<sup>21</sup> cfr. Wüst: R.E. XXI, p. 998; Weicker: *ibid.* VII, p. 1298 ss., per cui il mondo sotterraneo, come sede di Plutos, ben potrebbe annoverare tra le sue segrete ricchezze anche mandrie di animali. Egualmente trascura il fattore « occidentale » H. J. Rose, *art. cit.*, il quale, sulla inadeguata scorta di esempi tolti dalla favolistica, vorrebbe che la sede di queste mandrie

E un indizio inatteso ce lo offre un nuovo personaggio, che viene ad aggiungersi alla compagnia delle figure sin qui ricordate e le cui caratteristiche si integrano in un quadro ben coerente, qualora vengano riferite a quanto già si conosca.

E' l'Echidna, metà donna e metà serpente, terribile madre di mostri<sup>22</sup>, essere che unisce in sè evidenti caratteri ctoni e catactoni. Cerbero e Orthos — il cane di Gerioneo! — sono tra i suoi figli<sup>23</sup>, e le varie versioni sul nome dei suoi genitori la collegano comunque all'al di là<sup>24</sup>. La sua dimora, dice Esiodo, è sotto la terra, al paese degli Arimi, lontano dagli dei immortali e dagli uomini<sup>25</sup>; negli Inferi la pone inequivocabilmente Aristofane assieme ad altre figure terrificanti<sup>26</sup>; sappiamo infine che la città frigia di Hierapolis, ove l'Echidna godeva di un culto particolare<sup>27</sup>, era famosa pure per un ingresso all'Ade<sup>28</sup>.

Ebbene, di lei si racconta che fosse stata uccisa da Argo, per-

fosse sotterranea, ma non infernale, appartenendo essa ad un mondo posto a metà strada tra la superficie terrestre e gli abissi di Ade.

Non sarebbe neppur il caso di far menzione di una vecchia teoria (Gruppe *Gr. Myth.* pp. 459 n. 1 e 1362), per cui le mandrie del Signore della morte starebbero ad indicare le anime stesse dei defunti! Ma il vederla ritornare ancora presso un A. recente (Croon, op. cit. pp. 59 ss.) rende necessaria una precisazione. Nulla indica che non si tratti di animali in carne ed ossa, ed a questo proposito, oltre a quanto si vedrà nelle pp. seg., appare assai significante l'atto di Herakles, il quale, sceso nell'Ade, per rivivificare col sangue le anime dei defunti (vien subito alla memoria il sacrificio analogo di Ulisse all'imbocco dell'Averno) sgozzò uno dei bovi di Hades: Apollod. II, 5, 12. Anche la favolistica presenta demoni dell'al di là come possessori di mandrie: cfr. S. Hartland, *Perseus*, London 1894, III p. 8.

<sup>22</sup> Hes. *Theog.* 295 ss.

<sup>23</sup> *ibid.* 308 ss.; Orthos sarà poi suo sposo: *ibid.* 327.

<sup>24</sup> figlia di Styx e Peiras: Hes. *Theog.* 295; di Tartaros e Gaia: Apollod. II, 4; di Phorkys e Ketò: Phaer., *frgm.* 21 (versione peloponnesiaca secondo Escher: R.E. V, p. 1928; cfr. Echidna madre di Styx e Peiras: Epimen. *apud.* Paus., VIII, 18, 2).

<sup>25</sup> Hes. *Theog.* 303 ss.

<sup>26</sup> Ranae 473.

<sup>27</sup> cfr. Escher, *art. cit.*

<sup>28</sup> Rohde, *Psyche*, p. 198, nota.

chè τοὺς παριόντας συνέρπαζεν<sup>29</sup>: tratti briganteschi e fine che la accomunano a quella di Alcioneo, o di Gerioneo, o degli Aktronionti e di tanti altri banditi. Argo ha nella regione che da lui prenderà il nome la funzione di debellare mostri predoni di madrie: la sua impresa precedente quella dell'Echidna era stata infatti l'uccisione del Satiro, che agli Arcadi « rubava » (di nuovo!) « i buoi »<sup>30</sup>.

La vicenda di Echidna ed Argo si completa, a mio avviso, con un'altra, che ha ancora come attoni il « mostro » e l'« eroe », ma che è ubicata altrove ed ha questa volta Herakles come protagonista<sup>31</sup>. Siamo nella Scizia, allora disabitata, agli estremi confini del mondo: Herakles, di ritorno dall'impresa di Gerioneo, si addormenta, e durante il sonno subisce il furto dei propri cavalli. Risvegliatosi, si mette alla loro ricerca e giunge così sino ad una regione detta Hylaie, dove in una grotta<sup>32</sup> trova questa γηγενὴ παρθένον<sup>33</sup>, espressamente chiamata Echidna, la quale ha la signoria su tutta la regione. Essa gli promette la restituzione dei cavalli se si unirà con lui: dalla unione nasceranno tre figli, che saranno i capostipiti degli Sciti futuri (qui si inserisce una parte di giustificazione genealogica, che esula dal nostro interesse<sup>34</sup>): soltanto allora Herakles potrà riottenere i tanto ambiti cavalli.

Inadeguata « fatica », quella di Herakles, se effettivamente per tre soli cavalli avesse dovuto piegarsi ad una lunga convivenza con la Donna-Serpente del bosco (cfr. il nome della regione!), ma che acquista singolare rilievo se confrontata con un motivo, che gode di grande diffusione e che rivela una indubbia arcaicità. E' la storia, variamente raccontata, di una donna soli-

<sup>29</sup> Apollod. II, 1, 2, 3.

<sup>30</sup> *ibid.*

<sup>31</sup> Herod. II, 8 ss. E' opinione (Echer, *loc. cit.*; v. Syckel: *Mythol. lex.* I, p. 1213) che si tratti di un'altra Echidna: ma non se ne mostra la necessità. Giustamente il Wilamowitz, *Herakles*, Berlin 1889, II p. 290 non tiene conto di tale divisione.

<sup>32</sup> cfr. Hes. *Theog.* 301: l'abitazione dell'Echidna è una grotta.

<sup>33</sup> Diod. II, 43, 3; cfr. però la nota seg.

<sup>34</sup> La versione di Diod., *loc. cit.*, fa Echidna sposa di Zeus e progenitrice degli Sciti.

taria, spesse volte una maga, che abita nel cuore della selva e che, dopo aver attirato l'eroe — un cacciatore — nel suo letto, alla fine gli si rivela come la Signora del bosco e dei suoi animali e gli fa dono di ricca preda<sup>35</sup>. Motivo squisitamente arcaico, se si tien presente che, per una mentalità di cacciatori, perchè si possa aver successo è necessario farsi animali il più possibile, identificare cioè l'uccisore con la futura vittima<sup>36</sup>. In particolare, poi, caccia e sessualità sono, in questo medesimo ambiente, legate con un gioco sottile di rapporti, che traggono in genere origine dalla credenza che, se l'animale non ama il cacciatore, questi non riuscirà ad ucciderlo<sup>37</sup>.

Sarebbe allettante riconoscere il medesimo nesso mitico noze-Signora degli animali anche in un'altra vicenda, quella di Odisseo e Kirke, se la versione omerica non ponesse la restituzione degli animali alla forma umana non dopo, ma prima della unione dell'eroe con la dea, e se i due elementi non apparissero ben diversamente composti in quella pagina così altamente poetica.

Ma non a caso è stato fatto il nome di Kirke, dal momento che anch'essa appare come una delle numerose figure divine che hanno a che fare con l'al di là e con gli animali.

I lupi ed i leoni, che fanno corona alla divina maga nell'iso-fiorita, si aggirano mansueti e festanti grazie alla presenza

<sup>35</sup> Fiabe caucasiche e siberiane: Friedrich: *Paideuma* II (1941) p. 33, n. 1; fiabe russe: V.Ja. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, trad. it., Torino 1949, p. 120 ss.; un'altra leggenda siberiana in: S.M.S.R. 1951, p. 130. Il motivo non è sopravvissuto solamente nella favola, perchè ritorna nella mitologia nord e sudamericana: cfr. O. Zerries, *Wild- und Buschgeister Südamerikas*, Wiesbaden 1954, p. 190 (cfr. pp. 72 e 102) ed un interessante es. dei Montagnais-Naskapi (Algonkini Orientali) in Pettazzoni, *Miti e Leggende* III, p. 322 ss. Cfr. parallelamente la credenza dei Boscimani Nord-occidentali che, quando una donna incappi in Gauab, questi rompa le ossa ad un animale e conduca poi la donna al luogo ove sta la selvaggina: P. W. Schmidt, *Ursprung der Göttesidee*, Münster, III (1933) p. 585.

<sup>36</sup> Per tale identificazione, cfr. Zerries, op. cit., pp. 24; 155; 159; 160; 164; 166; 258.

<sup>37</sup> cfr. Zerries, op. cit., pp. 186 ss.

della loro Signora<sup>38</sup>. La favolosa Aiaia a sua volta giace ai limiti estremi della terra abitata, ai confini tra i flutti difficilmente esplorabili e l'ignoto al di là<sup>39</sup>.

Analogamente, Medusa stessa è *potnia leōnton*<sup>40</sup> ed assieme l'infornale Gorgō, progenitrice di Gerioneo<sup>41</sup>, così come la terribile Hekate (madre di Kirke!) sa anche proteggere greggi ed armenti<sup>42</sup> e donare ricca preda ai pescatori<sup>43</sup>.

Artemis stessa, la *potnia therōn* per eccellenza, se pure non ha direttamente a che fare con l'al di là, è una feroce dattrice di morte: caratteristica, quest'ultima, che le deriva direttamente dalla sua funzione prima di Signora degli animali<sup>44</sup>.

Sembra quindi che essere in qualche modo legati al regno dei morti e possedere la signoria su animali selvaggi od ormai domati siano caratteristiche che possono apparire intimamente unite e non aberranti. E ciò dovrebbe valere non solo per Kirke, Medusa od Hekate, ma anche per quella schiera di figure simili per essenza, se pur diverse per aspetto esteriore, ricordate all'inizio. Di queste, oltre l'Echidna, una in modo particolare seppe mantenere ancora operanti in epoca classica le due funzioni di

<sup>38</sup> su Kirke *potnia therōn*, cfr. M. Marconi: S.M.S.R. 1943, pp. 54 ss.; K. Kerényi, *Figlie del Sole*, p. 67.

<sup>39</sup> rapporti tra Kirke e l'al di là: Bethe: R.E. XI, p. 503; cfr. Kerényi, *op. cit.*, pp. 74 ss.; M. Marconi, *art cit.*, p. 51 ss. ne sottolinea particolarmente l'aspetto di divinità dei defunti.

<sup>40</sup> sul frontone del tempio di Corcira: Picard, *Manuel d'Archéologie*, I, 1935, p. 131; A. B. Cook, *Zeus*, III, tav. LXIV e p. 844 n. 10 (« huge pre-Greek group »); A.J.A. 1954 tav. 35 fig. 4 e bibl. a p. 213 n. 29 (Th. Ph. Howe); K. Hönn, *Artemis*, Zürich, 1956, p. 44, fig. 9; cfr. p. 184 n. 32. Cfr. anche una fig. femminile alata con testa di Gorgone, che afferra per il collo due volatili, su di un piatto rodio: A.J.A. 1954 tav. 35 fig. 4; p. 215 n. 38 (Th. Ph. Howe) e Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München<sup>2</sup> 1955, tav. XXX, 2. Ulteriori ess. in Nilsson, *op. cit.*, p. 308 n. 5.

<sup>41</sup> Chrysaor è padre di Gerioneo: Hes., *Theog.* 287.

<sup>42</sup> Hes., *Theog.* 444 ss. (c.d. « Inno ad Hekate »).

<sup>43</sup> Oppian., *hal.* III, 28. Hekate cacciatrice (Athen. VII, 126, p. 325 c.; Schol. Ap. Rhod. III 200; Stat. *Achill.* I, 344 ed Inni Orfici) è solo (Kiessling: R.E. VII p. 2771) preso da Artemis?

<sup>44</sup> Nilsson, *Geschichte*, pp. 482 ss.

Signore degli animali e di essere infero: il progenitore di Kirke, Helios. Non mancano al proposito indizi, pochi se si vuole, ma non per questo meno interessanti, di un simile suo aspetto inconsueto.

Offre già materia di meditazione il fatto che proprio dietro alla famosa vicenda dell'uccisione da parte di Odisseo dei bovi di Helios si nasconde uno dei più sconcertanti rudimenti di una mentalità di cacciatori: quella delle carni che si muovono e parlano ancora mentre arrostiscono sul fuoco<sup>45</sup>.

Stupirà forse un po' meno imbattersi in Helios stesso sotto le inconsuete spoglie di domatore e protettore di mandrie: Augia deve la ricchezza delle sue famigerate stalle al padre, Helios, il quale non si limitò a fargli dono degli animali, ma si preoccupava costantemente del loro incremento<sup>46</sup>:

'Ηέλιος δ' φ' παιδὶ τόγ' ἔξοχον ὥπασε δῶρον,  
ἀγητεον μήλοις περὶ πάντων ἔμμεναι ἀνδρῶν  
καὶ βάσι αὐτὸς δρελλε διαμπερέως βοτὰ πάντα  
ἔς τέλος· οὐδὲ γάρ τις ἐπήλυθε νοῦσος ἔκεινου  
βουκόλοις, αἰτ' ἔργα καταφθείρουσι νομίμων,  
αἰτεῖ δὲ πλέονες κερασὶ βίες, αἰτέν ἀμείνους  
ἔξτεος γίνοντο μάλ' εἰς ἔτος· ή γάρ ἀπασαι  
ζωτόκοι τ' ἡσαν περιώσια θηλυτόκοι τε.

Con parole di una sostanziale, impressionante analogia Calimaco descrive i benefici effetti della protezione apollinea sopra i cavalli di Admeto nella tessala Fere e prega la divinità<sup>47</sup>:

ἡετα κα βουβίσιον τελέθοι πλέον, οὐδέ κεν αἴγες  
δεύσιντο βρεφέων ἐπιμηλάδες, ησιν Ἀπόλλων  
βοσκομένηο δρθαλμὸν ἐπήγαγεν· οὐδ' ἀγάλακτες  
οἰτες οὐδ' ἀκυθοι, πᾶσαι δέ κεν εἰεν ὑπάρνοι  
ή δέ κα μουνοτόκος διδυμητόκος αἴψα γένοιτο.

Protezione ed incremento potevano anche cessare per volontà divina, come insegnava la curiosa vicenda, riportata da Ero-

<sup>45</sup> Hom. *Od.* XII, 394 ss.; cfr. Zerries, *op. cit.*, p. 180.

<sup>46</sup> Theocr. *Id.* XXV, 118 ss.

<sup>47</sup> Kall., *h. in Ap.* 50 ss.

doto<sup>48</sup> di Euenios, il guardiano delle mandrie di Helios, che ad Apollonia per incuria lasciò sbranare una parte delle mandrie sacre al dio. L'oracolo comanderà di non punire l'incauto guardiano, anzi di risarcirlo della punizione inflittagli, perché « sono stati gli dei (e noi possiamo supporre Helios stesso) a mandare i lupi ». Ed ancora ai tempi di Erodoto gli abitanti di Apollonia conservavano un gregge di pecore nere appartenenti al Sole, certi di assicurarsi così fertilità alle greggi ed ai campi.

L'astro, che per la sua stessa natura può essere una prova clamorosa dell'ambivalenza del divino, non manca di apparire anche presso altre mitologie come Signore degli animali o di una loro determinata specie.

Un esempio particolarmente significativo tra i molti offerti dalle credenze dell'America Meridionale<sup>49</sup> è quello delle tribù Ge della Timbira Orientale, che così pregano il Sole: « Possa il Grande Padre proteggere tutti gli animali, perché possano crescere ed essere mangiati dagli uomini »<sup>50</sup>. Similmente, i cacciatori Tungusi cisbaikalici<sup>51</sup> e dello Jenissei<sup>52</sup> pregano il Sole, perché dia caccia felice e faccia rivivere uomini ed animali. Un mito dei Crow (Sioux) narra poi come una donna avesse tradito con un giovane il Sole, suo sposo. Il Sole, allora, per vendicarsi, « se ne andò portando via tutti i galli di montagna, i cervi e l'altra selvaggina »<sup>53</sup>. Sostanzialmente simili sono gli esempi africani<sup>54</sup>.

Chi si soffermi un attimo ad osservare la struttura dei vari Signori degli animali di qualsiasi popolazione cacciatrice, noterà immediatamente come la signoria sulla morte sia un aspetto collaterale, e niente affatto secondario, di quello sulla

<sup>48</sup> Her. IX, 93.

<sup>49</sup> Zerries, *op. cit.*, pp. 18 ss.; 22 ss. e *passim*.

<sup>50</sup> *ibid.*, p. 19

<sup>51</sup> P. W. Schmidt, *Ursprung*, V, 1935, p. 891.

<sup>52</sup> *ibid.* III, pp. 349 ss.

<sup>53</sup> Pettazzoni, *Miti e Leggende*, III, p. 349 ss.

<sup>54</sup> Baumann, *Afrikanische Wild- und Buschgeister*: Zeitschr. f. Ethnol. 1938 nr. 3-5, p. 224.

vita degli animali stessi<sup>55</sup>: è infatti il medesimo Essere che regge le fila degli alterni rapporti tra uomo ed animale, per cui la morte dell'uno significa la sopravvivenza dell'altro, e viceversa. Ne segue che le due rappresentazioni del regno degli animali e del regno della morte si accompagnano ed integrano a vicenda, perché reciprocamente necessarie. L'abitazione del Signore degli animali, ovunque si trovi, sia essa una caverna nel cuore della selva o in cielo tra gli astri (come può succedere, sia pure più raramente) è il regno stesso della morte.

Un paio di esempi, scelti a caso dalla grande varietà offerta dal tema stesso, serva da illustrazione.

Gli Eschimesi del Mackenzie ed i Netsilik ritengono che presso Nulijajuk, detta anche « la Terribile », che abita gli abissi marini, non stiano solo gli animali che ellila a volontà distribuisce tra gli uomini, ma vadano anche le anime di coloro che in vita abbiano infranto tabù<sup>56</sup>. Analogamente, presso Sedna, la Signora degli animali degli Eschimesi della Terra di Baffin e della Baia di Hudson, si dice vadano le anime degli animali uccisi, per essere da lei di nuovo mandate sulla terra<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Zerries, *op. cit.*, pp. 294 ss. per l'America Meridionale. La medesima caratteristica è stata notata dal Baumann, *op. cit.*, p. 221 n. 12, anche per i Signori degli animali di Pigmei e Boscimani e rapportata ad un influsso manistico nigrítico: ma l'analogia con gli es. di altre regioni indica che il rapporto con la morte fa parte della struttura stessa di simili figure.

<sup>56</sup> H. Ostermann, *The Mackenzie Eskimos, after K. Rasmussen posthumous notes*: Rept. of the Vth Thule Expedition 1921-24, vol. X, nr. 2, Copenhagen 1942, p. 56; K. Rasmussen, *The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture*: Rept. of the Vth Thule Exped. 1921-1924 vol. VII, nr. 1-2, Copenhagen 1931, pp. 224 ss.; P. W. Schmidt, *Ursprung*, III, pp. 511 ss.

<sup>57</sup> K. Rasmussen, *Thulefahrt*, Frankfurt, 1926, p. 245; Fr. Boas, *The Eskimos of Baffin Land and Hudson Bay*: Vth Annual Rept. of the Amer. Mus. of Nat. Hist., vol. XV, 1901, pp. 119 ss.; id., *The Central Eskimos*: VII Annual Rept. of the Bur. of Amer. Ethnol., Washington 1888, pp. 585 ss.; cfr. J. Frazer, *Golden Bough*, V, 2, p. 246; Thalbitzer: A.R.W. 26 (1928) p. 43; id: *Anthropos* 1932, p. 658. Cfr. anche il Signore degli animali degli Eschimesi della Baia di Hudson, dall'aspetto di orso, che « ottiene e controlla lo spirito di ogni renna che è colpita o muore »: J. Frazer, *op. cit.*, p. 245.

Anche nell'America Meridionale gli Spiriti della selvaggina e del bosco si presentano come protettori e guardiani, e addirittura signori dei morti<sup>58</sup>: così, ad es., Agnan dei Tupinamba trovò un pesce « che serve di cibo ai morti » e Nianikötöibö dei Kobeua (Brasile Nord-Occidentale) è assieme Signore di una sorta di papagalli e vive con la moglie in una casa di pietra come Signore di tutte le anime dei Kobeua, le quali vanno a lui dopo la morte.

Caratteristiche simili possiedono Huwe dei Boschimani Kung dell'Angola<sup>59</sup> ed i vari demoni, Signori degli animali, dei Pigmei dell'Ituri<sup>60</sup>.

Va però notato, per una doverosa precisazione del concetto, come presso il Signore degli animali si ritenga di preferenza che si raccolgano le anime degli animali morti, e questo per la ragione facilmente intuibile che l'interesse maggiore del cacciatore è rivolto al problema di procurarsi la selvaggina.

Altri esempi quasi nulla aggiungerebbero di nuovo: ma forse già questi pochi possono esser sufficienti ad indicare la probabilità che anche nel mondo greco le componenti catactonie (uso impropriamente del termine, in mancanza di meglio) di esseri comunque legati ad animali non siano affatto casuali, ma si possano mostrare come rudimenti di una concezione sommamente arcaica, talora privi di significato, altre volte ancora operanti.

• • •

E qui il discorso potrebbe dirsi concluso se, tornando al punto di partenza per una valutazione complessiva delle varie caratteristiche di alcuni personaggi che mantennero nella mitologia greca un rapporto con gli animali ed il regno della morte, non si notassero altri fatti non meno interessanti.

Quella schiera di briganti e malfattori, cui appartengono Gerioneo o gli Aktorioni, Alcioneo, l'Echidna, lo stesso Caco latino, eccetera, presenta accanto a innegabili lati negativi e mo-

<sup>58</sup> Zerries, *op. cit.*, pp. 296 ss.

<sup>59</sup> Baumann, *op. cit.*, pp. 211 ss.

<sup>60</sup> *ibid.*, p. 214.

struosi altri che all'opposto potrebbero venir definiti come positivi, se non divini addirittura, e conferma così quale ricchezza di problematica si possa legare ad esseri che ebbero un tempo qualche potere di vita e di morte. Parallelamente, queste caratteristiche ben si accordano con quanto già notò Brelich, che nel binomio eroe-avversario non vede un'irriducibile antinomia, potendo presentare il primo anche lati mostruosi, il secondo anche positivi<sup>61</sup>.

Gerioneo viene ucciso da Herakles, ma, come è già stato ampiamente documentato da altri<sup>62</sup>, in molte località è oggetto di culto: anzi, per quanto possa sembrare paradossale, era tradizione che taluni di questi culti fossero stati fondata da Herakles stesso. Sull'importanza di Caco nella religione romana è superfluo insistere, dal momento che è a tutti ben nota; similmente conosciamo per Hierapolis un culto dell'Echidna<sup>63</sup>, il mostro brigante che Esiodo dice espressamente θεῖη εἰδέναι τοὺς δόματα<sup>64</sup>.

Gli stessi Aktorioni, come mostrò lo Schweitzer in alcune pagine esemplari<sup>65</sup>, non erano privi di caratteristiche divine, ed anzi, sotto certi aspetti, sarebbero da considerarsi come doppioni di un'altra coppia famosa di gemelli, i Dioscuri, essi pure — singolare coincidenza! — ladri delle mandrie degli Afaretidi<sup>66</sup>.

Ed ancora paradossale è il caso di Alcioneo, che, in una complicata vicenda di abigeato, non si sa bene se sia il derubato o il derubante<sup>67</sup>!

<sup>61</sup> A. Brelich, *Gli eroi della Grecia*, Roma 1958, p. 271 e passim; cfr. S.M.S.R. 27, 1956, pp. 236 ss.

<sup>62</sup> J. Bayet, *Hercule funéraire* (*Mél. Arch. Hist. XL*) 1923, pp. 72 ss., dedica un intero capitoletto all'*«Intimité et alliance d'Hercule avec Géryon»*; cfr. A. Brelich, *Eroi*, p. 233 n. 16.

<sup>63</sup> cfr. n. 27.

<sup>64</sup> Theog. 297; 305.

<sup>65</sup> ibid. 303.

<sup>66</sup> Herakles, pp. 125 ss.; cfr. anche Usener, *Kleine Schriften*, p. 346, che considera Gerioneo addirittura come un doppio degli Aktorioni, dal momento che può venir raffigurato anche come bimembre.

<sup>67</sup> Appollod. II, 11, 2.

<sup>68</sup> Schol. Pind. Nem. IV, 43 riporta entrambe le versioni. Alcioneo derubato da Herakles non appare in altri testi, ma è attestato dall'iconogra-

E gli esempi potrebbero venir facilmente moltiplicati, specie se si volessero tener presenti le varie figure, cupide di preda, contro cui Herakles ebbe a combattere al ritorno dalla spedizione di Gerioneo <sup>69</sup>.

Non meno interessante è un altro personaggio, il quale non possiede, è vero, palesi legami con l'animale, ma accomuna tuttavia all'aspetto di brigante quello di benigno signore degli animali. È Triton, che da tutta una ricca iconografia <sup>70</sup> viene raffigurato, munito di pedum e di una tromba ricavata da una conchiglia, come il pastore delle greggi di pesci che popolano il mare. Anch'egli, d'altra parte, fu vinto da un eroe, Herakles, ma, secondo una versione tanagrese un poco meno famosa, lo stesso Triton sarebbe stato ucciso da Dioniso perchè avrebbe minacciato alcune sue seguaci, oppure sarebbe stato eliminato da un Tanagrese, perchè — di nuovo! — δπόσα ἐλαύνοιτο ἐπὶ θάλασσαν βοσκήματα, ώς ἀλόχα τε δ Τρίτων καὶ ἔρπαζεν. <sup>71</sup>

A tutte queste più disparate figure è legato un particolare tema di lotta, che il più delle volte termina, come s'è visto, con la vittoria dell'eroe, il quale deruba il mostro delle mandrie, o che difende le proprie dagli assalti di quello.

Esiste una buona probabilità che la genesi del motivo della lotta contro un essere brigantesco, che gratuitamente ostacoli chi abbia la mala ventura di imbattersi in lui, ci riporti ancora in ambiente assai arcaico <sup>72</sup>: per quanto almeno riguarda l'Africa e l'America Meridionale, un tale complesso mitico ha già

fia: cfr. H. J. Croon, *op. cit.*, p. 56: « è inutile chiedersi quale delle due versioni sia la più antica ». Lo stesso A. aveva già notato (p. 55) altre affinità tra Alcioneo e Gerioneo oltre il motivo del ratto dei bovi: ad es. il lago Alcionico, nei pressi di Lerna, ingresso all'Ade (Paus. II, 37, 5).

<sup>69</sup> Eryx: cfr. Bayet, *op. cit.*, pp. 60 e 68; Ialebion e Derkynos: cfr. Brelich, *Eroi*, p. 258.

<sup>70</sup> Herter: R.E. XXX, pp. 263; 266 ss.; 286.

<sup>71</sup> Paus. IX, 20, 4-5. Triton sarebbe stato attirato dal Tanagrese col vino ed ucciso ebbro: catturato, quindi, con inganno, come Proteo, il Satiro ecc.: motivo anche questo arcaico, che meriterebbe di venir illustrato entro l'ambito della mitologia greca.

<sup>72</sup> Brelich, *op. cit.*, p. 208 n. 38.

avuto una buona illustrazione ed ha potuto esser « datato » entro l'ambito di una ben determinata cultura. E — sintomatica coincidenza — è proprio un sinistro Signore degli animali e della foresta l'avversario che l'eroe deve affrontare e che può anche vincere, dopo averlo superato nei modi più vari: con un corpo a corpo, con mezzi magici o addirittura con l'inganno<sup>73</sup>.

Il più antico patrimonio mitologico e favolistico di Pigmei e Boschimani conosce un grande numero di simili esseri, che sfidano a singolar tenzone od uccidono i passanti, finchè un eroe non ponga fine alla loro carriera e, vincendoli, non si impadronisca di determinati mezzi magici, utili per la caccia<sup>74</sup>. Il medesimo complesso, se pur con particolari coloriture, si ritrova nella mitologia dell'America Meridionale: un racconto dei Toba Pilaga, ad esempio, narra di una figura bibrantesca, che uccideva chiunque si recasse a pescare nei pressi di un certo lago, finchè l'eroe culturale Eso non lo abbatté e non potè tornarsene a casa con una rete piena di pesci<sup>75</sup>.

Diffusissima è poi in tutto il continente la storia, varia-mente raccontata, dell'uccisione da parte dei Gemelli di un « orco » ed eventualmente della sua sposa, storia che talvolta si fonde e confonde con altre modellate sul « motivo di Pollicino ».

Queste vicende si concludono immancabilmente con il ritorno a casa degli eroi carichi di un magico bottino<sup>76</sup>.

Molti fattori possono aver contribuito ad accentuare tratti demoniaci e sinistri in una divinità degli animali: fattori interni ed esterni. L'evolversi di una cultura verso forme che non sono soltanto di caccia può aver favorito questa trasformazione: il fenomeno è anzi di carattere generale, poichè non esiste forse religione che tra i suoi demoni non conosca anche più antiche divinità ormai scadute. In particolare, per buona parte dei casi che qui ci interessano, questo sembra sia avvenuto in America Meridionale<sup>77</sup>. Ma la figura stessa del Signore degli anima-

<sup>73</sup> per il motivo dell'inganno, cfr. la nota 71.

<sup>74</sup> Baumann, *op. cit.*, pp. 222; cfr. 225; 227; 228 e 238.

<sup>75</sup> Zerries, *op. cit.*, p. 68.

<sup>76</sup> *ibid.* pp. 309 ss.

<sup>77</sup> *ibid.* pp. 313 ss.

li, così ricca di elementi in apparenza bivalenti, ha in se medesima la potenzialità di una trasformazione in senso prevalentemente negativo, solo che vengano isolati alcuni suoi aspetti, come il rapporto con l'al di là e la morte. I paralleli africani indicano con buona evidenza che questa trasformazione poté operarsi già in seno a una cultura di cacciatori.

Esiste un nesso genetico tra questo arcaico tema di lotta e quello greco della conquista o del ratto degli animali? Prima di tentare una risposta, sarà bene precisare ancora un poco i fatti greci.

Innanzi tutto, nella mitologia classica, i due temi possono apparire, ed appaiono, anche indipendentemente l'uno dall'altro, collegati a loro volta ad altre vicende: quello dell'abigeato, in particolare, è un motivo arcinoto, che compare nei più svariati contesti. Talvolta un furto di armenti, senz'altri casi che lo complicchino, può da solo designare o sottolineare la *hybris* di un eroe, come si dà, ad esempio, per Autolykos, dotato da Hermes stesso della facoltà di essere ladro, e che ruba a Sisifo le mandrie, rendendogliele invisibili<sup>78</sup>. Imprese simili si fanno ancor più interessanti, quando esulano dalla contesa tra singoli, per farsi ora l'origine di una guerra tra due città, ora impresa pre-nuziale, compiuta dall'eroe per avere il diritto di impalmare la figlia del re<sup>79</sup>. E infine non è forse stato dato abbastanza rilievo al fatto che è proprio il furto di Hermes ai danni di Apollo la *conditio sine qua non* di quel singolare sacrificio descritto dal l'Inno omerico.

Ma, se pur ci si limita ad un particolare e ben definito gruppo di miti, cioè a quello del furto di armenti conseguente una lotta contro un « demone » dell'al di là, la differenza prima e fondamentale tra questo complesso ed i racconti di popolazioni cacciatrici è anche la più ovvia: mai entrano in scena animali selvaggi, è di armenti che l'eroe (o l'avversario) si impadronisce.

<sup>78</sup> Hyg., *fab.* 201; Tzetzes, *Lyk.* 314.

<sup>79</sup> Una lista, che non si prefigge di essere esaurente, ma che tratteggia alcuni tra i temi in cui si può inserire il motivo del ratto d'armenti, in Brelich, *op. cit.*, pp. 258 ss.

Il motivo appare, insomma, ben definito entro il quadro di una cultura di allevatori<sup>80</sup>.

D'altra parte, offre spunto alla meditazione il fatto che, sia in ambiente greco che in quello arcaico, entrino in campo assai sovente figure che in un modo o nell'altro hanno a che fare con il mondo della selva e dei suoi abitanti. Modo e senso di una eventuale trasformazione di un mito «di cacciatori» entro uno «di allevatori» possono forse già venir intuiti, se si tiene presente il caso dell'Echidna, la quale restituisce ad Herakles alcuni cavalli, animali non certo selvaggi, ma compie quest'atto secondo un modulo collegato in origine alla credenza che il cacciatore possa ottenere in dono gli animali del bosco dopo una convivenza con la loro Signora.

Analoga potrebbe esser stata l'evoluzione entro il tema della lotta eroica contro un Essere che abbia il controllo della selvaggina.

Il senso della vittoria, comunque essa sia avvenuta, sopra questo demone è chiarito dalla conclusione stessa della vicenda, per cui l'eroe se ne torna a casa dopo essersi impadronito di determinati mezzi magici, che gli saranno utili per la caccia, o, come è il caso di Eso dei Toba Pilaga, addirittura con abbondante bottino di animali.

A questo complesso mitico un altro può scorrere parallelo o addirittura intrecciarsi: è la storia, che gode di buona diffusione nella mitologia nordamericana, della liberazione da parte dell'eroe culturale degli animali selvaggi, tenuti segregati entro una grotta da una figura divina o demoniaca<sup>81</sup>.

Ed anche la cattura, rituale e non mitica questa volta, della Signora degli animali da parte dello sciamano eschimese avviene,

<sup>80</sup> Il furto d'armenti è stato posto giustamente dal Pettazzoni, *La religione della Grecia antica*, Torino 1953, pp. 18 ss. entro il quadro di una cultura preagricola; quanto però al suo significato nei miti degli eroi greci cfr. Brelich, *op. cit.*, p. 259.

<sup>81</sup> cfr. il racconto degli Hupa (Athapaski) in: Pettazzoni, *Miti e leggende*, III, pp. 106 ss. e quello Cherokee in: J. Mooney, *Myths of the Cherokee*: 19th Annual Rept. of the Bur. of Amer. Ethnol. 1897-98, Washington 1900, p. 262.

dopo un periodo di carestia, perché la dea sia costretta a concedere agli uomini gli animali marini e terrestri, che essa tiene sotto il suo controllo<sup>82</sup>. Ma il discorso porterebbe troppo lontano, se si volessero seguire sino in fondo tutte le considerazioni che questo parallelo rituale può indicarci.

Per tornare in ambiente greco, sembra che pure nei vari miti costruiti sul tipo dell'avventura di Herakles e Gerioneo sia possibile riconoscere uno schema simile: lotta, cioè, con una figura più o meno demoniaca, signora dell'al di là e degli animali, e susseguente concessione degli animali stessi. Ben inteso, come già fu detto, altrettanto importanti quanto le somiglianze sono le differenze: ci troviamo di fronte ad una netta colorazione, per non dire trasformazione, di un complesso mitico in un senso suggerito dal nuovo ambiente culturale, che non è certo più quello della caccia, ma pratica largamente l'allevamento degli animali.

Questo nuovo complesso narrativo, entro cui pur risuonano profondissime le eco di un passato arcaico, ha assunto una fisionomia sua propria, inquadrandosi entro una cultura per cui la caccia ha cessato di esistere come fattore essenziale di vita. E', anzi, ricreazione tipicamente greca (se non addirittura pre-greca), dal momento che non compare, per quanto mi è dato di conoscere<sup>83</sup>, presso altre mitologie.

CLARA GALLINI

<sup>82</sup> D. Jennes, *The Life of Copper Eskimos*: Rept. of the Canadian Arctic Exped. 1913-18, Ottawa 1922, vol.XII (1922) p. 109; K. Rasmussen, *The Netsilik Eskimos-Social Life and spiritual Culture*: Rept. of the Vth Thule Exped. 1921-24 vol. VII, nr. 1-2, Copenhagen 1931, pp. 225 ss.; Fr. Boas, *The Eskimos of Baffin Land and Hudson Bay*: Bull. of Amer. Mus. of Nat. Hist. vol. XV, 1901, p. 128; W. Thalbitzer: A.R.W. 26 (1928) pp. 401 ss.

<sup>83</sup> L'unico parallelo extra-greco è quello notissimo vedico, secondo cui Indra avrebbe conquistato le vacche, tenute rinchiusse da alcuni demoni in una caverna, al di là del fiume che recinge la terra: il confronto col mito di Hermes è già in Gruppe, *Gr. Mythol.*, pg. 1327. L'analogia, piuttosto che col mito di Hermes, è completa con quello di Herakles e Gerioneo e potrebbe far pensare ad una origine comune, se la unicità dell'esempio vedico potesse permettere — come non credo — di tirare deduzioni sicure.

the first edition of the *Ælfric's Lives of saints* (ed. by W. W. Skeat, Cambridge, 1883) and the second edition of the *Ælfric's Lives of saints* (ed. by W. W. Skeat, Cambridge, 1894). The first edition of the *Ælfric's Lives of saints* (ed. by W. W. Skeat, Cambridge, 1883) and the second edition of the *Ælfric's Lives of saints* (ed. by W. W. Skeat, Cambridge, 1894).

## TRADIZIONI CULTUALI TIRRENICHE E PELASGICHE NEI FRAMMENTI DI CALLIMACO

L'esame di un gruppo di frammenti riferibili a riti tirrenici e pelasgici dimostra con un'evidenza forse ancora più convincente del già pubblicato commento dell'*Inno a Dolo*.<sup>1</sup> l'importanza essenziale, talvolta insostituibile, che può assumere l'opera callimachea utilizzata come fonte nello studio dei culti preellenici. Lo stato dei problemi riguardanti la base storica dell'abbondante ma confusa tradizione antica sui Tirreni e sui Pelasgi, sulla loro localizzazione, sui loro rapporti reciproci e con gli Etruschi, sul loro carattere etnico, la loro lingua e la loro religione, è ancora incerto data la labilità degli elementi posti a sostegno delle varie e contraddittorie ipotesi avanzate.<sup>2</sup>

Però i frammenti di Callimaco sono stati spesso trascurati nello studio della tradizione, magari a beneficio di Apollonio Rodio, del tardo Nonno, di Varrone, di Dionigi di Alicarnasso e degli scoliasti, che in molti casi derivano direttamente dall'eruditissimo poeta alessandrino. È una negligenza ingiustificata, specialmente dopo l'accurata edizione dello Pfeiffer<sup>3</sup>, che comprende anche le più recenti scoperte papiracee: proprio le notizie di Callimaco, scrupolosamente documentato in materia di

<sup>1</sup> Cfr. E. Secci, *Echi di religione preellenica nell'Inno a Dolo di Callimaco*, «Rend. Ist. Lomb. Sc. Lett.», Vol. XCI, 1957, pp. 803-854.

<sup>2</sup> Cfr. F. Schachermeyr, *Etruskische Frühgeschichte*, Berlin, 1929, e *Pelasgoi*, RE XIX, 1 (1937), 252-256 che ritiene i Pelasgi un popolo pregreco originario della Tessaglia e distinto dai Tirreni, originari dell'Egeide. Il Brandenstein, *Tyrrhener*, RE VII, A 2 (1948), 1909-1938 accentua la distinzione supponendo una provenienza indoeuropea dei Pelasgi, mentre il Pallottino, *Etruscologia*, Milano, 1955<sup>a</sup>, pp. 55 segg. e 67, tende a localizzare i Pelasgi anche nell'Egeide, al posto dei Tirreni che egli identifica con gli Etruschi d'Occidente. Cfr. anche, sulla questione, Schuchhardt, *Alteuropa*, Berlin, 1941<sup>b</sup>, pp. 129-131 e Ch. Picard, *Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, p. 294.

<sup>3</sup> Callimachus (Ed. R. Pfeiffer) Vol. I: *Fragmenta*, Oxonii, 1949.

culti arcaici, permettono di fissare alcuni punti fondamentali e di chiarire più di una questione.<sup>4</sup>

Callimaco distingue i Pelasgi dai Tirreni, localizzando i primi nella Grecia continentale (come le fonti più antiche)<sup>5</sup> ed i secondi nelle isole egee; indica forse gli Etruschi col nome di Tirreni, ma solo parlando dei Tirreni di Lipari. In tutti i casi documentati egli attribuisce ai Pelasgi e ai Tirreni culti e riti inconfondibilmente preellenici; tali riti e culti presentano in base alle sue notizie punti di contatto e d'incidenza, spiegabili nell'ambito dell'unità religiosa preindoeuropea. Unità alla quale è possibile imputare anche la confusione fatta dagli autori antichi tra Pelasgi, Tirreni ed Etruschi, quando si considerino termini come Πελλαγός e Τυρρηνός semplici sinonimi di « pre-greco ».

I frammenti che si possono riferire all'Hermes di Ainos, divinità insieme tirrenica e pelasgica, mostrano chiaramente l'origine dell'incerta tradizione.

#### 1. — *Hermes Perpheraios e il culto dei Kabiri.*

Alla leggenda di Hermes Perpheraios, il dio di Ainos, e del suo magico xoanon, Callimaco aveva dedicato un intero *Giambō*, il settimo. Al *Giambō VII* possono essere collegati vari frammenti papiracei, purtroppo assai mutili, riuniti dallo Pfeiffer nel fr. 197.<sup>6</sup> La διήγησις insolitamente lunga e particolareggiata permette in ogni modo di ricostruire l'interessante leggenda locale<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Il fr. 100 di Callimaco avrebbe per esempio apportato un'interessante conferma alla tesi sostenuta da U. Pestalozza, *Hera Pelasga*, « Studi Etruschi », XXV, Ser. II, 1957, pp. 115-127, 161-182, assai più del fr. 101 citato indirettamente a pp. 181-182.

<sup>5</sup> Cfr. Schachermeyr, *Pelasgoi* cit., 252 segg. Callimaco localizza i Pelasgi in Tessaglia nell'*Inno a Demeter* e nell'*Ep. XXXIX*. I Pelasgi sarebbero stati estesi da questa regione ad altre del bacino egeo e mediterraneo dai logogrammi antichi, a causa di analogie toponomastiche.

<sup>6</sup> fr. 197 = *P. Oxy.* 2171, fr. 3, 6-19; *P. Oxy.* 661, col. I, 1-15; col. II, 16-28.

<sup>7</sup> *Dieg.* VII, 32-34; VIII, 1-20. cfr. Pfeiffer, *Die neuen ΔΙΗΓΗΣΕΙΣ zu Kallimachosgedichten*, « Sitz.-Ber. der Bayer. Akad. der Wiss. », 1934, H. 10, pp. 22-30; E. Diehl, *Zum Hermes Perpheraios von Ainos*, « Rhein. Mus. » XCII, 1943, pp. 177-179, con qualche variante rispetto al testo dello Pfeiffer.

Si tratta di un'aretalogia che Callimaco faceva narrare alla statua di Hermes: costruita da Epeios, il famoso artefice del cavallo di Troia, e trasportata fino al mare dalla piena dello Scamandro che l'aveva travolta, la statua lignea di Hermes era giunta alle coste della Tracia, di fronte ad Ainos. Qui fu tirata in secco da alcuni pescatori, che tentarono invano di bruciarla — poichè il fuoco non l'intaccava — e di gettarla nuovamente in mare — poichè la ritrovavano sempre nelle loro reti. Ricognosciutane la natura divina, i pescatori le eressero intorno un tempio, dapprima sulla spiaggia, e la trasportarono poi nel santuario della città.

Simili leggende di magiche statue divine erano molto diffuse nelle tradizioni folcloristiche: se ne narravano a proposito di Theogenes di Thasos e di Dionysos Phallen di Methymna<sup>8</sup>; ma alcuni particolari del racconto callimacheo meritano un'attenta considerazione.

Anzitutto, sebbene il dialetto usato nel *Giambò VII* fosse quello dorico, il verso iniziale è in eolico, e corrisponde per lo schema e per la metrica a iscrizioni incise su erme arcaiche:

Ἐρμᾶς δὲ Περφεράτος, Αἰνίων θεός, / ἔμμι.<sup>9</sup>

E' probabile perciò che Callimaco riporti l'iscrizione sacra dell'arcaico xoanon di Ainos, la cui effettiva esistenza è stata dimostrata dal Picard: egli ha identificato la statua con quella riprodotta sui tetradrrammi della città tracia<sup>10</sup>.

Notevole è poi l'attribuzione al leggendario Epeios: ἐπρητῷ φυγαίχμα / . . .] πάρεργον [πποτέκτον[ os (vv. 2-3). Quella di Epeios è infatti una figura enigmatica, alla quale non è estra-

<sup>8</sup> Cfr. Paus. VI, 11, 2; X, 19, 2-3.

<sup>9</sup> L'analogia è stata notata da Ch. Picard, *Le sculpteur Epeios (Du cheval de Troie au taureau de Phalaris)*, « Revue Numismatique » Sér. V, tome VI, 1945, p. 7 e n. 21. Cfr. Pfeiffer, *comm. ad loc.*

<sup>10</sup> Hermes è l'unica divinità che appare sulle monete di Ainos, in aspetto variante a seconda delle epoche; ma il tipo arcaico dello xoanon su trono — tipo preellenico — è il più frequente anche in epoca ellenistica e romana. Il Picard identifica la statua di cui parla Callimaco con quella rappresentata su un tetradramma della 2<sup>a</sup> metà del V sec. a. C., inguinata, a quanto pare, in un'armatura lignea: cfr. Picard, *art. cit.*, pp. 1-6 e, in generale, J. M. E. May, *Ainos, its History and Coinage*, London, 1950.

neò un carattere cultuale, dato il significato magico-religioso riconosciuto da P. M. Schuhl al cavallo di Troia<sup>11</sup>. Quest'opera di Epeios dev'essere accostata alla vacca di Pasiphae e al toro di Falaride, usati di origine come reliquiari e oggetti di culto ctonico-funerario. La funzione che acquistarono sopravvivendo nel mito greco dimostra l'incomprensione del loro primitivo significato religioso, caduto in oblio con altri aspetti del mondo preellenico.

Callimaco aveva narrato la leggenda di Ainos, presumibilmente, con uno scopo etiologico: quello di spiegare l'etimologia dell'oscuro epiteto Περφεραῖος. L'*ἄλτιον* si può supporre con sufficiente sicurezza dal passo della διῆγησις dove sono descritte le offerte fatte al dio dai pescatori, che ἀπήρξαντο τε τῇσι ἄγρας ἄλλος παρ' ἄλλου αὐτὸν πε[ρι]φέρων (11.17-18)<sup>12</sup>. La facile e ovvia etimologia dimostra che il significato cultuale dell'epiteto Περφεραῖος era stato dimenticato, e che si tentava di darne un'ingenua spiegazione considerandolo equivalente a ὁ περιφέρομενος. I moderni tentativi d'interpretazione, d'altronde, presupponendo spesso un'etimologia anellenica non raggiungono una validità definitiva, e più di uno studioso preferisce lasciare in sospeso la questione<sup>13</sup>.

E' innegabile però che l'accostamento dell'Hermes di Ainos allo Zeus Υπερβερέτας venerato in Macedonia e allo Zeus Περφερέτας o Φερφερέτας tessalico parla in favore di una comune derivazione da ὑπερ - φέρω; derivazione spiegabile con la nota alternanza macedone-eolica β-φ e con la possibile equivalenza semantica stabilita tra ὑπέρ e l'eolico περ(t)-. L'epiteto signifi-

<sup>11</sup> Cfr. P. M. Schuhl, *Le "Cheval de Troie"*, « Revue Archéologique » Sér. VI, tome VII, 1936, I, pp. 183-188.

<sup>12</sup> L'integrazione del testo è assicurata da un'iscrizione di Methymna, riferentesi alla statua di Dionysos Phallen, sulla quale si narrava una leggenda simile a quella di Hermes Perpheraios: IG XII, 2, 503, 10: τὰς τοῦ ἄγαλματος περιφορᾶς.

<sup>13</sup> Cfr. Picard, *art. cit.*, p. 7; Pfeiffer, *Die neuen ΔΙΗΓΗΣΕΙΣ cit.*, p. 29; J. Bousquet, *Callimaque, Hérodote et le trône de l'Hermès de Samothrace*, « Mélanges Picard », Paris, 1949, p. 119, n. 1.

cherebbe quindi « Il Superiore », « Il Dominante »<sup>14</sup>. Indipendentemente da quest'etimologia greca — originaria, o risultata da traduzioni di un epiteto anteriore — non si deve trascurare un altro significativo accostamento: quello di Περφεράτος a Περφερέας, il nome dato da Erodoto ai cinque accompagnatori delle vergini inviate dagli Iperborei a Delo con le offerte rituali, secondo la leggenda a lui nota<sup>15</sup>.

Nella ricostruzione delle varie fasi storiche che ho cercato di delineare, come base dell'evoluzione subita dalla leggenda iperborea delia, nel mio commento all'*Inno a Delo* callimacheo, l'accostamento Περφεράτος - Περφερέας occupa un posto di primo piano. L'epiteto dell'Hermes trace indica infatti, come quelli equivalenti attribuiti a Zeus in Macedonia e in Tessaglia, una tappa della processione iperborea non riferita nelle redazioni tradizionali della leggenda. I santuari macedoni e tессalici, e la città di Ainos si aggiungono così a Dodona e alle città della Malide citate da Callimaco e da Erodoto, come nuove tappe di quell'antica arteria di traffici commerciali e, insieme, di relazioni religiose, che univa il bacino dell'Egeo alle regioni settentrionali della Grecia. Ainos era già nota nell'antichità come stazione di passaggio della « via del grano »: e le offerte iperboree avevano un carattere essenzialmente agrario. Inoltre, proprio in Tracia le offerte per la dea locale Bendis, identificata poi con Artemis, erano avvolte in paglia di grano<sup>16</sup>.

Erodoto che, unica fonte, nomina i Περφερέας, ignora l'epiteto Περφεράτος, testimoniato soltanto dal frammento callimacheo. Callimaco, a sua volta, non allude ai Περφερέας nell'*Inno a Delo*, né risulta dalla διήγησις che in questo Giambone

<sup>14</sup> Gli epiteti macedoni e tessalici sono attestati da epigrafi citate dallo Pfeiffer, *l. cit.*, e dal Picard, *art. cit.*, p. 9, n. 22. L'etimologia fondata su *τεπτό-φέρω* è la più plausibile, come ho già mostrato diffusamente nel commento dell'*Inno a Delo* (E. Secci, *art. cit.*, p. 845 e note).

<sup>15</sup> Herodot. IV, 33. Nonostante il nuovo tentativo di A. J. Windekkens, *Les Hyperboréens*, « Rhein. Mus. » C, 1957, pp. 164-169, rimangono validi i motivi da me già esposti (*art. cit.*, p. 845, n. 173, e p. 842) contro l'identificazione glottologica *Τπερβόρατος* = Περφεράτος.

<sup>16</sup> Herodot. IV, 33. Sulla leggenda degli Iperborei in Erodoto e in Callimaco cfr. E. Secci, *art. cit.*, pp. 833 e segg.

avesse parlato a proposito di Hermes Perpheraios (per quanto le condizioni del testo non consentano di escludere decisamente tale possibilità). Si è già notato che l'itinerario della processione iperborea descritto nell'*Inno a Delo* non passa per la Tracia<sup>17</sup>. Ma che Callimaco non ignorasse il rapporto degli Iperborei con questa regione è provato dal frammento 114, dove la statua arcaica di Apollo Delio, fiancheggiata da due grifoni rampanti — animali iperborei — appare in rapporto con un mito trace<sup>18</sup>.

L'unicità delle testimonianze di Erodoto e di Callimaco fa supporre che i due autori si siano serviti, indipendentemente, di fonti sacerdotali e locali. Le notizie di Callimaco derivano certamente dal santuario di Ainos. I miti e i culti della Tracia avevano attirato anche altre volte l'interesse del poeta<sup>19</sup>: egli se n'era occupato non soltanto nei *Giambi* e negli *Aitia*, ma anche negli *Epigrammi*, e precisamente nell'*Ep. XXIV*, importante fonte per il culto alessandrino della divinità nota come il « Cavaliere trace »<sup>20</sup>.

E' facile spiegare la diffusione di tali culti e leggende ad Alessandria: Arsinoe II, moglie del Filadelfo, era stata regina di Tracia, avendo sposato in prime nozze Lisimaco<sup>21</sup>. Perciò Callimaco, celebrando nell' *Ἐκθέωσις Ἀρσινόης* la sua apoteosi, rappresenta Filotera — la sorella di Filadelfo già divi-

<sup>17</sup> Call. *hy. in Del.* 281 segg.

<sup>18</sup> R. Pfeiffer ha cercato di ricostruire il testo del fr. 114, molto mutilo (= *P. Oxy.* 2208, fr. 3, 1-15; 2211, fol. 2v, 1-12) mediante il confronto con Pausania e con altri autori, nel suo articolo *The Image of the Delian Apollo and Apolline Ethics*, « Journal of the Warbourg and Courtauld Institutes » XV, 1951, pp. 20-32; a p. 29 viene confermata « l'estrema esattezza di Callimaco in questioni di culto ».

<sup>19</sup> Sui miti di Tracia in Callimaco cfr. Pfeiffer, *comm. ad fr.* 662; Bousquet, *art. cit.*, p. 111, n. 4.

<sup>20</sup> Sull'*Ep. XXIV* e sul culto del « Cavaliere trace », "Ηρως" cfr. P. Roussel, *Interprétation d'une épigramme de Callimaque*, « Revue des Etudes Grecques » XXXIV, 1921, pp. 266-274 e F. Chapoutier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris, 1935, pp. 281-286.

<sup>21</sup> Cfr. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, I, Paris, 1903, pp. 94 segg.; Bousquet, *art. cit.*, p. 111.

nizzata — sul luogo più elevato di Lemno, da cui si dominava tutto il mare di Tracia<sup>22</sup>.

La leggenda dell'Hermes di Ainos sarà stata narrata a Callimaco da qualche suddito di Arsinoe che aveva seguito la sua regina ad Alessandria. Ed è forse possibile precisare anche il nome del narratore, identificandolo in quel Menekrates di Ainos, ξείνων λόφος, al quale Callimaco dedica l'*Ep.* LXI, uno scherzoso epitaffio<sup>23</sup>.

Un interesse vivo e attuale è perciò quello del poeta per le tradizioni culturali della Tracia, non soltanto un interesse mediato e derivante dalla funzione che tali tradizioni avevano già nella letteratura epica. L'Autran<sup>24</sup> ha studiato i rapporti degli eroi dell'epos, omerico e virgiliano, con la città di Ainos, sede di culti di origine caria, come il suo stesso nome dimostra<sup>25</sup>. Il fr. 697 prova che Callimaco era a conoscenza di quei rapporti, poichè aveva narrato la vicenda di Ainos: il compagno di Odisseo era stato inviato in Tracia per procurare agli Achaei del frumento ed era morto nel luogo dove poi sorse la città che ebbe il suo nome<sup>26</sup>.

Un simile confluire di motivi d'interesse — un mediato e letterario, l'altro immediato e attuale — indusse Callimaco ad occuparsi di un altro culto di questa regione: il culto misterico dei Kabiri. L'Hermes di Ainos infatti, che da un lato l'epiteto Ηερφαραῖος collega con la leggenda degli Iperborei, dall'altro va identificato con l'asianico Hermes Imbrasos o Imbramos indirettamente citato nell'*Iliade*<sup>27</sup>, e con l'Hermes tirrenico e pe-

<sup>22</sup> Call. fr. 228, 42 segg.

<sup>23</sup> Non è necessario supporre, come il Bousquet, *l. cit.* che Callimaco fosse stato ospite di Menekrates ad Ainos.

<sup>24</sup> Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, II, Paris, 1938, p. 177.

<sup>25</sup> *l. cit.*, n. 3.

<sup>26</sup> Call. fr. 697 = Serv. in Verg. *Aen.* III, 16... *Euphorion et Callimachus hoc dicunt etiam, quod Aenum dicatur a socio Ulixis illuc sepulso eo tempore quo missus est ad frumenta portanda.*

<sup>27</sup> Δ 520: Ηειρος Ἰμβρασιης δε δρ' Αινδθεν εἰληλούθειν.

"Ιμβρασος o "Ιμβραμος è un epiteto cario-lico di Hermes: cfr. Steph. Byz. s.v. "Ιμβρος"; Verg. *Aen.* XII, 343; Autran, *l. cit.*; U. Pestalozza, *Religione Mediterranea*, Milano, 1951, p.119.

lasmico: la divinità principale del culto cabirico che aveva la sua più importante sede nell'isola di Samotracia, di fronte ad Ainos. Questo Hermes tirrenico era ben noto a Callimaco. Egli ne aveva fatto il protagonista del *Giambò IX*<sup>28</sup> scritto in un metro uguale a quello del *Giambò VII*. Del *Giambò IX* rimangono solo i due versi iniziali:

Ἐρμᾶ, τί τοι τὸ νεῦρον, φ Γενειόλα  
ποττάν ὑπῆναν κού ποτ' ἵχνι[ον];

(fr. 199 = *P. Oxy.* 2221, col. II, 4 seg.).

Dalla διήγησις<sup>29</sup> si ricava che il *Giambò IX* consisteva in un dialogo tra un ἔρωστής e un'erma itifallica collocata in una palestra. Hermes spiegava la ragione del suo itifallismo collegandolo con la sua natura tirrenica e misterica: δέ φησιν.... εἰναι Τυρσηνὸς καὶ κατὰ μυστικὸν λόγον ἐντετάσθαι (11.37-39).

Questa notizia di Callimaco è molto importante, poiché costituisce l'unica fonte, insieme con un passo di Erodoto al quale va accostata, relativa ai misteri dell'Hermes tirrenico. Erodoto<sup>30</sup> afferma che gli Ateniesi avevano derivato la forma itifallica delle erme dai Pelasgi, i quali dall'Attica erano stati poi respinti a Samotracia e avevano qui introdotto il culto cabirico:

τὰ Καβείρων ὄργια..... τὰ Σαμοθρήικες ἐπιτελέουσι παραλαβόντες παρὰ Πελασγῶν..... δρῦς ὁν ἔχειν τὰ αἰδοῖα τάγαλματα τοῦ Ἐρμέω..... οἱ δὲ Πελασγοὶ ἱρόν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρήικῃ μυστηρίοισι δεδήλωται;

L'identificazione Pelasgi-Tirreni, che gli studiosi moderni non sempre ammettono, era corrente per gli autori antichi<sup>31</sup>:

<sup>28</sup> Su questo Giambò cfr C. M. Dawson, *The Iambi of Callimachus. A Hellenistic Poet's experimental Laboratory*, «Yale Classical Studies», XI, 1950, pp. 92-95.

<sup>29</sup> *Dieg.*, VIII, 33-40.

<sup>30</sup> Herodot. II, 51.

<sup>31</sup> Cfr. Schächermeyr, *Etruskische Frühgeschichte*, p. 269; *Pelasgoi*, cit., 255; Brandenstein, *Thyrrenier*, cit., 1915-1916. Il Brandenstein critica in modo particolare l'identificazione tra i Pelasgi e i Tirreni dell'Egeide, poiché egli ritiene i primi dei probabili indo-europei (Illiri). Tutti i dati della tradizione concorrono invece nel rimandare i «Pelasgi» (spesso un concetto, più che il nome di un popolo determinato) al sostrato etnico preindo-europeo. Perciò la loro estensione dalla Grecia continentale all'Egeide e lo scambio con i Tirreni può essere giustificato.

anche in questo passo Erodoto intendeva parlare dei Tirreni, come dimostra il confronto col più esatto Callimaco<sup>32</sup>. Lo ἱρὸς λόγος di Erodoto equivale perciò al μωσικὸς λόγος callimacheo, da riferire senz'altro ai misteri dei Kabiri. Tanto più è da rimpiangersi quindi la concisione della διήγησις, poiché il perduto testo del *Giambo IX* avrebbe forse permesso di arrivare ad una conoscenza meno incerta e incompleta del culto cabirico di Samotracia<sup>33</sup>.

Si tratta di un culto antichissimo, preellenico, che, data la sua sede periferica nelle isole del mare di Tracia, aveva potuto mantenere a lungo il suo originario carattere, senza subire le influenze della religione olimpica greca: secondo Diodoro ancora nella sua epoca (I sec. a.C.) si usava a Samotracia una lingua sacrale risalente all'antica popolazione autoctona<sup>34</sup>. La posizione geografica del culto cabirico spiega anche l'appartenenza all'ambiente ellenistico delle prime notizie particolareggiate su di esso: nel periodo ellenistico il mare e le coste della Tracia en-

<sup>32</sup> Lo Schachermeyr (*I. cit.*) e il Brandenstein (*I. cit.* 1916) ritengono che Erodoto abbia seguito in questo caso la tradizione attica, che preferiva far risalire le origini degli Ateniesi ai più nobili «Pelasgi» anziché ai Tirreni, accusati di saccheggi e piraterie da quando il loro nome indicava gli Etruschi storici, rivali dei Greci nel dominio del mare. Se si vuole fare una netta distinzione tra Pelasgi e Tirreni dell'Egeide, si deve riconoscere che Callimaco è più preciso, data la presenza del culto cabirico nel substrato religioso etrusco, apparentato con quello tirrenico di Lemno e Samotracia: cfr. sotto, n. 88.

<sup>33</sup> Sui misteri cabirici cfr. O. Kern, *Kabeiros und Kabeiroi*, RE X, 2 (1919), 1399-1450.

Una ricchissima quantità di notizie riguardanti i Kabiri è stata raccolta da B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala, 1950, il quale ritiene trattarsi di vari aspetti separatisi da un'originaria unità divina e risalenti a un fondo asiatico, pregreco.

J. Przyłuski, *La Grande Déesse*, Paris, 1950, pp. 177-181, suppone invece come punto di partenza una triade formata dalla Grande Dea con due padri, e ne delinea poi l'evoluzione.

K. Kerényi, *I misteri dei Kabiri*, in *Miti e Misteri* (trad. it.), Torino, 1950, pp. 135-176, ha dato una geniale interpretazione dei misteri del Kabirion di Tebe.

<sup>34</sup> Diod. V, 47; cfr. Autran, *Op. cit.*, I, pp. 52 e 75; Kerényi, *Op. cit.*, p. 155.

trarono nell'orbita del mondo ellenizzato, e il culto dei Kabiri ebbe un'ampia diffusione<sup>35</sup>, soprattutto in Egitto. Arsinoe II aveva infatti rapporti personali con il santuario di Samotracia; vi si era rifugiata dopo la strage dei suoi figli compiuta a Cassandria dal suo secondo marito Tolomeo Cerauno, e aveva fondato nell'isola l'Arsinoeion<sup>36</sup>.

Due epigrammi di Callimaco costituiscono importanti fonti per il culto dei Kabiri ad Alessandria: l'*Ep.* XL, un epitaffio per una sacerdotessa che aveva amministrato il culto di Demeter, di Kybele e dei Kabiri<sup>37</sup>; e l'*Ep.* XLVII, che accompagnava la scherzosa dedica di una saliera offerta da un certo Eudemos θεος Σαμόθρηξ<sup>38</sup>.

Dato l'interesse di Callimaco per il culto cabirico, e la conoscenza da lui più volte dimostrata delle tradizioni locali tracie, il Bousquet ha supposto che il poeta avesse compiuto dei viaggi in questa regione e, in occasione di uno di essi, fosse stato iniziato ai misteri di Samotracia<sup>39</sup>. Sebbene questa ipotesi non sia priva di fondamento, se si tiene conto dell'ammirazione e della devozione del poeta di corte per la regina Arsinoe II, e

<sup>35</sup> Nel periodo ellenistico i Kabiri erano venerati soprattutto come divinità protettrici della navigazione: cfr. Kern, *Op. cit.*, 1430-1431, 1445; P. M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, München, 1950, pp. 95-96; J. Kaerst, *Geschichte der Hellenismus*, II<sup>2</sup>, Leipzig-Berlin, 1926, pp. 259-261.

<sup>36</sup> Cfr. Bouché-Leclercq, *Op. cit.*, p. 153; Kaerst, *Op. cit.*, p. 261. Il rapporto della corte tolemaica con il santuario di Samotracia si mantenne a lungo; era ancora vivo all'epoca del Filometore. Ai Kabiri erano dedicati templi in varie località d'Egitto, oltre che ad Alessandria; per es. a Filadelfia, dove Arsinoe era forse loro αύγεια: cfr. E. Visser, *Götter und Kulte im Ptolemäischen Alexandrien*, Amsterdam, 1938, pp. 19 e 97.

<sup>37</sup> Su questo epigramma cfr. le interessanti osservazioni di F. Chapou-tier, *Op. cit.*, pp. 243-246.

<sup>38</sup> O. Kern, *AAOI-Die Laien*, «Archiv für Rel.-Wiss.» XXX, 1933, pp. 205-207, considera questo epigramma come una significativa testimonianza per il senso che si deve attribuire al termine λαος (v. 4), usato per indicare i profani, i non iniziati ai misteri.

Entrambi gli epigrammi sono citati tra le fonti elencate dallo Hemberg, *Op. cit.*, pp. 212 e 316.

<sup>39</sup> Bousquet, *art. cit.*, p. 111.

della frequenza di simili iniziazioni, nel III secolo, da parte di commercianti, militari, importanti personaggi (soprattutto Greci d'Egitto)<sup>40</sup>, l'indole e l'atteggiamento spirituale di Callimaco — alieni da ogni traccia di misticismo — rendono d'altronde poco probabile una sua iniziazione misterica.

Iniziato o no, è certo ad ogni modo che sul culto cabirico Callimaco doveva essere bene informato, come dimostra anche un altro frammento, il fr. 723, forse riferibile al *Giamb. IX*. Varrone<sup>41</sup> riferisce di aver trovato nei poemi di Callimaco il termine *Casmilus*, usato per indicare un dio minore del culto di Samotracia. La notizia di Varrone è confermata da Stazio Tulliano<sup>42</sup>, il quale anzi precisa *dixisse Callimacum Tuscos Camillum appellare Mercurium*. Il problema della funzione di Κάδμιος e della sua identificabilità con Hermes è uno dei più interessanti del culto cabirico, e ancora una volta l'attendibilità e il valore delle informazioni callimachee appaiono chiaramente: Varrone, che pure era passato da Samotracia e aveva conosciuto direttamente i misteri durante la guerra contro i pirati del 67 a.C.<sup>43</sup>, cita con piena fede la testimonianza del suo predecessore. Eccettuato Dionisodoro, tutte le altre fonti attestanti l'identità Hermes-Kadmilos sono posteriori a Callimaco, ed è molto probabile la loro comune derivazione dal poeta alessandrino<sup>44</sup>.

Κάδμιος è il più problematico dei Kabiri. Gli eruditi romani gli attribuiscono una funzione secondaria, di *amminister*

<sup>40</sup> Per l'estensione del culto cabirico in Egitto v. sopra, n. 36, e O. Kern, *Zu dem neuen Mysterieneide*, « Archiv für Papyrusforschung », XII, 1936, pp. 66-67; Hemberg, *Op. cit.*, pp. 231-233.

<sup>41</sup> Varro, *de l. lat.*, VII, 34.

<sup>42</sup> Citato da Serv. *Dan. in Verg. Aen.* XI, 543 e Macrob. *Sat.*, III, 8, 6.

<sup>43</sup> Cfr. K. Kerényi, *Varro über Samothrake und Ambrakia*, « Studi in onore di G. Funaioli », Roma, 1955, pp. 157-162.

<sup>44</sup> Dionysod. FGH 68 F 1 (in *Schol. Apoll. Rhod.* I, 917) è la prima fonte che nomina Kadmilos in relazione con i Kabiri di Samotracia identificandolo con Hermes: *εἰς Κάδμιος προστιθέμενος τέταρτος εἰς Ἐρμῆς δοτεῖ* Le altri fonti sono citate dal Kern, *Kadmilos*, RE X, 2 (1919) 1458-1460; cfr. Hemberg, *Op. cit.*, pp. 316-317. Si tratta di commenti e opere erudite di epoca romana, di un passo di Nonno e di scoli (integri e abbreviati) a Liciofrone: tutte fonti che possono essere ricondotte a Callimaco (cfr. Pfeiffer, *comm. ad fr.* 723).

*diis magnis*, cioè di servitore dei Megaloi Theoi<sup>45</sup>: egli dovrebbe perciò essere identificato con il quarto e più giovane Kabiro, corrispondente al Ηλέτης effigiato in una pittura vascolare del Kábirion di Tebe<sup>46</sup>. La sua natura preellenica e tirrenica sarebbe provata con singolare evidenza dalla presenza del suo nome in iscrizioni cretesi minoico-lineari B: su tavole del II millennio a.C. rinvenute a Knossos sono forse incisi i nomi *Ka-s(a)-my-lo(s)*, *Ka-s(a)-mi-lo(s)*, *Ka-t(a)-mi-lu(s)*, corrispondenti alle tre varianti greche Κάσμυλος, Κάσμιλος, Κάδμιλος<sup>47</sup>. L'appartenenza del nome e della figura di Κάδμιλος al sostrato linguistico-religioso etrusco-tirrenico è confermata da un'altra significativa concordanza; Ganimede, la cui funzione di coppiere divino è corrispondente a quella del giovane Kabiro, ha in etrusco un nome analogo al *Ka-t(a)-mi-lu(s)* di Knossos: *Catmite*<sup>48</sup>.

Hermes giovinetto e coppiere appare nelle rappresentazioni dell'età classica, mentre il suo aspetto originario, come dio della generazione e della fecondità venerato al posto d'onore nel culto cabinico, era barbuto e itifallico. Lo Hemberg dubita perciò che l'identificazione Kadmilos-Hermes attestata da Callimaco sia riferibile all'aspetto più antico del dio: nonostante la chiarezza della διήγησις del *Giambo IX*, bisognerebbe pensare ad un'iden-

<sup>45</sup> Varro, *I. cit.*: *dius quidam amminister diis magnis*; Stat. Tull., *I. cit.*: *Camillum... praeministrum deorum*.

Anche Dion. Hal. II, 22, 2 parla di Kadmiloi nelle orge dei Kureti, come di servitori del culto corrispondenti ai *camilli* del rituale romano.

<sup>46</sup> Pittura riprodotta in Kerényi, *Mitti e Misteri cit.*, p. 137.

<sup>47</sup> Le iscrizioni cretesi sono riprodotte in A. Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, IV, London, 1935, 2, p. 703, fig. 686, II. 3, 21; p. 707, fig. 689, I. 9. La decifrazione è il risultato di un tentativo del prof. Sittig, comunicato per lettera allo Hemberg (v. *Op. cit.*, p. 317).

<sup>47 bis</sup> Le recenti decifrazioni delle tavolette di Knossos non hanno confermato l'ipotesi del Sittig (cfr. le tavolette KN Ap 639 e As 1516 nell'elenco di Bennet - Chadwick - Ventris), né appaiono nomi simili a *Ka-ta-mi-lo* nella raccolta di O. Landau, *Mykenisch-Griechische Personennamen*, Göteborg, 1958, che ho potuto consultare solo al momento di correggere le bozze.

Non perde comunque il suo valore l'accostamento Kadmilos - Catmite.

<sup>48</sup> Il nome *Catmite*, attestato da uno specchio etrusco, fu riprodotto dai Romani con *Catamitus*: cfr. P. Friedländer, *Ganymedes*, RE VII, 1 (1910) 741-742, cfr. Klügmann-Körte, *Etruskische Spiegel*, V, 5.

tificazione tarda e secondaria<sup>49</sup>. Magari, spiega dal canto suo il Kern<sup>50</sup>, fu un'identificazione provocata dal desiderio di assicurare la sopravvivenza dell'antico culto cabirico mediante l'accostamento di una divinità greca — Hermes — ad una pregreca — Kadmilos. E' una spiegazione inaccettabile, perché l'Hermes tirrenico di cui parla Callimaco è altrettanto pregreco quando Kadmilos, e non va confuso con l'Hermes della religione olimpica.

Il Kerényi ha risolto i dubbi dello Hemberg attribuendo all'intima, duplice essenza di Hermes la possibilità di una sua doppia e contemporanea identificazione sia col Kabiro-padre, sia col Kabiro-giovane: Κάδμιλος sarebbe dunque un aspetto della complessa personalità dell'Hermes cabirico<sup>51</sup>. Il Kerényi ritiene anche di poter mettere in rapporto col μυστικὸς λόγος di Callimaco, che veniva mimato, secondo Erodoto, nei misteri, un preellenico rito di σερὸς γάμος :lo σερὸς γάμος di Hermes e della grande dea di Pherai, avvenuto nella tessalica Pelasgiotide presso la palude Boibeide, in una primordiale vicinanza all'acqua e alla terra — elementari riserve di vita<sup>52</sup>. I frammenti callimachei, combinati col passo di Erodoto, hanno permesso quindi la ricostruzione di un importante episodio cultuale, di una manifestazione dimenticata della religione preellenica nella sfera geografica gravitante attorno a Samotracia.

Si è parlato di un interesse mediato e letterario che, nei riguardi dei culti cabirici, Callimaco unisce a quello suscitato in lui dalla vita contemporanea. Anche il santuario di Samotracia appare infatti legato ai personaggi della più antica epopea greca<sup>53</sup>. L'Autran ha notato che esso è compreso nelle tappe « sacre » degli Argonauti. Ma anche eroi dell'epos omerico vi si erano fermati, come Agamennone, che era stato iniziato ai misteri<sup>54</sup>. Con

<sup>49</sup> Cfr. Hemberg, *Op. cit.*, pp. 95-96.

<sup>50</sup> Kern, *Kadmilos cit.*, 1459.

<sup>51</sup> Cfr. Kerényi, *Hermes der Seelenführer*, Zürich, 1944, p. 95 = *Miti e Misteri*, p. 122.

<sup>52</sup> Cfr. Kerényi, *Op. cit.*, pp. 76-79 = *Miti e Misteri*, pp. 106-109. Anche la provenienza marina dell'erma di Ainos, nota il Kerényi, è un significativo accenno all'originaria relazione di Hermes con le acque.

<sup>53</sup> Cfr. Autran, *op. cit.*, II, pp. 261-262.

<sup>54</sup> Cfr. Schol. *Apoll. Rhod.*, I, 917.

questa Samotracia arcaica, nota attraverso la tradizione epica, può venir messo in relazione il fr. 583, attestante che Callimaco conosceva l'antico nome dell'isola, Dardania<sup>55</sup>.

A proposito dell'iniziazione di Agamennone, poi, è non poco interessante l'interpretazione che il Bousquet ha data di un rilievo proveniente da Samotracia, conservato ora al Louvre. Il rilievo rappresenta l'iniziazione di Agamennone, accompagnato da Taltibio e da Epeios, e sarebbe stato in origine una parte del trono destinato al simulacro di Hermes<sup>56</sup>.

Si avrebbe così, da un lato, una conferma della sollecitudine con la quale gli stessi sacerdoti mantenevano in vita le tradizioni leggendarie colleganti i santuari con l'epos; e dall'altro, un significativo parallelismo con l'Hermes di Ainos: si è visto che anche il suo simulacro era collocato su di un trono<sup>57</sup> e che gli spettava un altro preellenico attributo, l'epiteto asianico Imbrasos<sup>58</sup>. La presenza di Epeios, costruttore dell'arcàica ermita di Ainos, nel rilievo di Samotracia, non dovrebbe lasciare più dubbi sulla natura dell'Hermes trace: una natura tirrenica e cabirica.

L'Ermes di Ainos, non va dimenticato, è posto in rapporto con le leggende iperboree dall'epiteto Περφεράτος, la cui interpretazione ha dato l'avvio a questa complessa indagine dei frammenti callimachei. L'epiteto Περφεράτος e le leggende iperboree allargano le relazioni del dio di Ainos e dei suoi doppioni cabirici di Samotracia, di Lemno, di Imbro, ai territori « pelasgici » della Tessaglia, della Malide, dell'Epiro: è un'ampia rete di analogie e di corrispondenze che trae origine dalla remota unità religiosa mediterranea. In essa trova una logica sistematizzazione lo *ἱερὸς γάμος* della Pelasgiotide immaginato dal Kerényi e

<sup>55</sup> Call. fr. 583 (= Plin. *nat. hist.* IV, 78); cfr. Paus. VII, 4, 3; Autran, *Op. cit.*, II, pp. 150 e segg.

<sup>56</sup> Cfr. Bousquet, *art. cit.*, pp. 112-131.

<sup>57</sup> v. sopra, n. 10; per l'importanza del trono nella religione preellenica v. Picard, *Les Religions Préhelléniques* *cit.*, pp. 199 (in cui sono citati i troni di Ainos e di Samotracia) 216, 247-248.

<sup>58</sup> v. sopra, n. 27; cfr. anche Hemberg, *Op. cit.*, p. 40, n. 1: nel culto cabirico di Imbro, Imbrasos-Imbramos s'identificava con l'Hermes itifallico. Lo Hemberg non cita Ainos tra le sedi del culto cabirico.

tramandato nel mistico rituale del conservatore, appartato santuario di Samotracia.

Infine, un'ultima considerazione: può darsi che i leggendari Pelasgi avessero la loro sede unicamente nella Grecia continentale e non avessero risieduto nell'Egeo; si può anche escludere una loro affinità etnica e linguistica con i Tirreni, non documentata da sicuri dati glottologici e archeologici<sup>59</sup>; ma la poliedrica natura del dio di Ainos e le leggende iperboree depongono a favore di una comunanza religiosa pelasgo-tirrenica. Però, quando Erodoto parla di Pelasgi anziché di Tirreni a proposito del culto cabirico, egli subisce, forse, l'influenza della mitografia attica<sup>60</sup>. Ma al di là delle confusioni e delle deformazioni mitografiche, le tradizioni riferite da Erodoto non fanno che rispecchiare gli stretti rapporti religiosi esistiti tra Pelasgi e Tirreni, ossia tra la Grecia continentale e le isole e le coste dell'Egeo, nell'epoca preellenica.

## 2. - Ino e Melikertes.

Un mito geograficamente e cronologicamente collegabile al mondo religioso dei precedenti frammenti è quello di Ἰνό e Μελικέρτης, trattato da Callimaco nel IV libro degli *Aitia* e ricostruibile per mezzo dei frammenti 91-92 e della relativa διήγησις<sup>61</sup>. Secondo il testo della διήγησις Callimaco aveva descritto un antico rito di Tenedo; i Lelegi che abitavano l'isola in epoca remota solevano offrire al dio Melikertes un sacrificio umano particolarmente crudele: γυνὴ τὸ ἔσυτῆς βρέφος καταθύσασα παραχρῆμα τυφλοῦται<sup>62</sup>.

L'ambiente cultuale in cui avviene il rito è quello del mare di Tracia, lo stesso dei misteri cabirici. E il carattere barbarico del sacrificio è evidentemente preellenico, tirrenico, come ha precisato lo Pfeiffer<sup>63</sup>: presso i Tirreni era frequente l'uso dei sa-

<sup>59</sup> v. sopra n. 2.

<sup>60</sup> v. sopra, n. 32.

<sup>61</sup> Dieg. III, 1-11.

<sup>62</sup> Dieg. III, 8-9.

<sup>63</sup> Pfeiffer, *Die neuen ΔΙΗΓΗΣΕΙΣ cit.*, p. 14.

crifici umani. Callimaco l'attribuisce a un altro antico popolo asianico, i Lelegi, restando tuttavia ben cosciente dell'origine anellenica. La διήγησις dimostra infatti che egli aveva narrato anche l'abolizione del rito, dovuta all'arrivo di coloni greci provenienti da Lesbo<sup>64</sup>.

Il dio marino Melikertes era stato identificato dai Greci con un corrispondente dio di Corinto, chiamato Palaimon<sup>65</sup>. Con questo secondo nome Melikertes appare nel fr. 197 già esaminato, in significativo rapporto con il tirrenico Hermes di Ainos: per due volte i pescatori lo invocano, estraendo dal mare il magico xoanon<sup>66</sup>.

Il frammento callimacheo, che prova con sicurezza l'appartenenza di Melikertes all'ambiente cultuale tirrenico<sup>67</sup>, può costituire un indiretto elemento a favore di un'interpretazione etimologica molto discussa. Quella cioè che considera Μελικέρτης una forma ellenizzata del fenicio *Melquart*, l'epiteto del Baal di Tyro da collegarsi con *Melek-qart* = « il re della città »<sup>68</sup>. Ne deriverebbe uno stretto parallelismo con l'etimologia semitica di Κάβετρος (grecizzazione di *Kabirim* = « i Grandi » — cfr. Μεγάλος Θεός) che anche gli studiosi più recenti prendono in seria considerazione<sup>69</sup>. Due divinità tirreniche, o meglio una divinità singola e un gruppo divino, sarebbero così entrati nella terminologia religiosa ellenica attraverso quella semitica. Questo

<sup>64</sup> Dieg. 10-11: τοῦτο δὲ οὐτερού κατελόθη, ἔτε οἱ ἀπὸ Ὀ[ρέων]  
Ἄτ[ομ]ον φέσσων.

<sup>65</sup> v. Lesky, *Melikertes*, RE XV, 1 (1931) 518-519.

<sup>66</sup> Call. fr. 197, 23 e 25: φε Παλαιμόνας. Questo è l'unico caso in cui Παλαιμόνων è invocato al plurale.

<sup>67</sup> Melikertes dovrebbe perciò essere aggiunto alle divinità cabiriche studiate dallo Hemberg, il quale non lo cita, come non cita Tenedo tra le sedi di culto cabirico. Ino-Leukothea, che forma una coppia con Melikertes-Palaimon, appare in rapporto con il culto cabirico di Lemno e di Samotracia: cfr. Hemberg, *Op. cit.*, pp. 103, n. 3; 124, n. 3; 165, n. 5.

<sup>68</sup> E' l'etimologia proposta da S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, 1905, II, pp. 36-41, respinta dal Lesky, *Op. cit.*, 519 e dal Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931, I, p. 218 n. 1, i quali non adducono però argomenti decisivi.

<sup>69</sup> Cfr. Hemberg, *Op. cit.*, pp. 135-137, 301, 318-321; Kerényi, *Op. cit.*, pp. 160-161.

avrebbe potuto verificarsi grazie all'attivissima navigazione fenicia, che si svolgeva sotto la protezione dei « grandi » dei marinai dell'Egeo.

Il mito di Ino costituiva l'*αἴτιον* del rito di Tenedo: Ino si era gettata in mare per sfuggire al marito Atamante reso pazzo da Hera, portando con sé il figlio Melikertes, il cui corpo ἔχεπεσεν εἰς αἰγιαλὸν τῆς Τενέδου.

Il mito etiologico è preellenico, come il rito: Melikertes-Palaemon è un aspetto del primordiale « fanciullo divino », parallelo a Dionysos e ad Apollo. Appaiono nel mito che era narrato da Callimaco gli elementi essenziali dell'epifania del « fanciullo divino »: il rapporto con le acque e la persecuzione della madre<sup>70</sup>.

Evidente è anche l'analogia di Λητώ e Ἰηώ. Quest'ultima, come indica lo stesso nome dalla tipica desinenza mediterranea<sup>71</sup>, è un'ipostasi della preellenica Potnia πελαγία e καιροτόφος<sup>72</sup>. In quanto tale Ἰηώ è oggetto della persecuzione dell'olimpica Hera, come Leto. Un'eco della primitiva dignità divina di Ἰηώ si può forse ancora cogliere nel verso callimacheo che forma il lemma della διήγησις:

A [ . . . . . ] Μελικέρτα, μιῆς ἐπὶ πότνια Βύνη<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Cfr. K. Kerényi, *Das göttliche Kind*, Amsterdam-Leipzig, 1941, pp. 57-58.

<sup>71</sup> Cfr. Hans Krahe, *Sprache und Vorzeit: Europäische Vorgeschichte nach dem Zeugnis der Sprache*, Heidelberg, 1954, pp. 148-149. Il Wilamowitz, *Op. cit.*, p. 102 e l'Eitrem, *Leukothea*, RE XII, 2 (1925), 2293 riconoscono il carattere oscuro e anellenico del nome Ἰηώ, da porre in rapporto con Inachos e Inopos.

<sup>72</sup> L'Autran, *Op. cit.*, II, pp. 224-231, notando la funzione di Ino-Leukothea nella leggenda degli Argonauti e in quella di Odisseo, tende a considerarla un « aspetto marittimo di Athena ».

Che Ino sia un'ipostasi della Potnia è provato anche dalla sua identificazione con la romana Mater Matuta, dea di sostrato mediterraneo (Lesky, *Op. cit.*, 518).

Sul significato religioso del mito di Ino, da accostarsi ad altri simili, raccolti da H. Usener, *Die Sintflutsagen*, Bonn, 1899, e da interpretarsi come un riflesso dell'epifania della Potnia minoica πελαγία e καιροτόφος, v. U. Pestalozza, *Religione Mediterranea*, pp. 33, 38-39.

<sup>73</sup> Βύνη è un epiteto di Ino, di significato oscuro (Eitrem, *Op. cit.*, 2300; Wilamowitz, *Op. cit.*, p. 219, n. 1). Cfr. anche H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Lief. 3, Heidelberg, 1955, p. 277 s.v. Le eti-

Mentre altri «fanciulli divini», come Apollo e Dionysos, conservarono una funzione di primo piano anche nella religione olimpica, a Melikertes e alla madre Iwó, identificati con la coppia Palaimon-Leukothea, rimase solo un ristretto e limitato potere di divinità marine.

Ma nelle tradizioni religiose più conservatrici del popolo minuto e degli iniziati alle dottrine mistiche sopravvisse qualcosa dell'originaria potenza di Melikertes-Palaimon, come dimostrano gli inni magici e orfici<sup>74</sup>.

### 3. - *I Tirreni a Lipari.*

Altri frammenti callimachei alludono nuovamente a sanguinosi riti, simili ai sacrifici umani di Tenedo tirrenica: nei frammenti 93 e 115 tali barbare usanze rituali sono poste in relazione con l'isola di Lipari. Nel fr. 93, appartenente al IV libro degli *Aitia*, si parla di un sacrificio umano. Per quanto il testo sia incerto, Διπάρο del v. 9 e Τυρσην del v. 10, corrispondenti a Λιπαραῖο e Τυρσην della διήγησις<sup>75</sup>, permettono d'identificare la leggenda cui allude Callimaco con quella del liparese Theodotus fatto prigioniero e offerto in sacrificio ad Apollo dai Tirreni. La storia di Theodotus viene narrata in uno scolio all'*Ibis* di Ovidio, probabilmente derivato dall'αἴτιον callimacheo<sup>76</sup>. I Tirreni, in questo caso, sono quelli d'Occidente, gli Etruschi, che avevano conteso ai Greci le isole mediterranee e specialmente le Lipari<sup>77</sup>.

Si pone così il problema di vedere se Callimaco accettava la tesi erodotea della provenienza orientale degli Etruschi e delle

mologie antiche lo collegano con θύναματ : cfr. Call. fr. 745. Una glossa di Esichio (Hesych. s.v. Ἰνόντα θορτῇ ἐν Δήμανῳ) indica la probabile presenza di Iwó nel culto cabirico di Lemno.

<sup>74</sup> Cfr. i passi di inni orfici citati da K. Keyssner, *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus*, Stuttgart, 1932, pp. 38 e 105; p. es. *Orph. hy.* LXXV, 5: (Palaimon) κατ σωματικόν μόστας κατά τα χρέα κατ κατά πόντον.

<sup>75</sup> Cfr. *Dieg.* III, 12-15.

<sup>76</sup> *Schol. Ov. Ib.* 465.

<sup>77</sup> Cfr. Strab. VI, 2, 10; Diod. V, 9, 4; Paus. X, 11, 3 e M. Pallottino, *Etruscoologia*, pp. 94, 104.

la loro identità con i Tirreni dell'Egeide, o se si limitava a cogliere le analogie dei loro usi bellici e rituali. Analogie che debbono essere aggiunte a quelle glottologiche provate dalle iscrizioni tirreniche di Lemno<sup>78</sup>. Proprio a Lemno altri frammenti callimachei ricollegano i Tirreni di Lipari.

Nell'isola del mare di Tracia, sede, come le vicine Imbro e Samotracia, del culto cabirico, aveva grande importanza anche quello di Hephaistos, divinità di origine asianica come i Kabiri<sup>79</sup>. Callimaco, in accordo con Omero, colloca a Lemno la fucina di Hephaistos nell' *'Εκθέωσις Ἀρσινόης*<sup>80</sup>. Nell'*Inno ad Artemis*, invece, la sede del dio è situata a Μελιγουνίς, cioè nell'arcaica Lipari<sup>81</sup>. Ma non basta: lo stretto rapporto esistente a Lemno tra Hephaistos e i Kabiri (chiamati spesso col nome di *"Ηψαιστος"*) appare nel fr. 115, appartenente a un libro non precisabile degli *Aitia*<sup>82</sup>, un fatto riscontrabile anche a Lipari. In questo frammento papiraceo, molto lacunoso, il culto di Hephaistos, quello dei Kabiri, un episodio crudele e sanguinoso e l'isola di Lipari sono in reciproca relazione. Alcuni termini chiari permettono di riconoscere la leggenda cultuale narrata da Callimaco con una sicurezza maggiore di quella ammessa dal Kerényi, secondo il quale nel fr. 115 forse è descritta una terribile azione sacra dei Kabiri: due di essi « avrebbero tagliato la testa al terzo, nascondendolo in un panno color sangue: un mistero il cui significato religioso, seppure a noi ignoto, non doveva essere trascurabile »<sup>83</sup>.

Anzitutto, il termine λαοτόν del v. 14, tipico del linguaggio sacrale cabirico, conferma il carattere e la provenienza dello

<sup>78</sup> Sulle iscrizioni tirreniche di Lemno v. Brandenstein, *Tyrrhener cit.*, 1917-1938; Pallottino, *Op. cit.*, pp. 57, 60-61, 65, 73-74, 78-79, 82, 309-310.

<sup>79</sup> Sul culto cabirico di Lemno cfr. Hemberg *Op. cit.*, pp. 160-170 e, in particolare, sul suo rapporto con Heiphastos, pp. 164 segg.; cfr. anche K. Kerényi, *Miti e Misteri*, pp. 163, 217-218, 228, 399-400.

<sup>80</sup> Call. fr. 228, 44.

<sup>81</sup> Call. *hy. in Art.* 47 segg.; la stessa localizzazione appare anche in altri poeti alessandrini (Teocr. II, 133; Apoll. Rhod. III, 41; IV, 761) e venne ripetuta da autori latini (cfr. Pfeiffer, *comm. ad Call. fr. 115, 11*).

<sup>82</sup> fr. 115 = *P. Oxy.* 2167, fr. 5, 1-21.

<sup>83</sup> Kerényi, *Op. cit.*, p. 219.

*ἱερὸς λόγος*<sup>84</sup>. Mentre il nome Ὅννης del v. 13 ne consente la ricostruzione: Onnes forma, con Tottes, la coppia cabirica venerata nel culto di Assessos, in Ionia<sup>85</sup>. Le iscrizioni di Assessos attestano che Onnes e Tottes erano i protagonisti di uno *ἱερὸς λόγος* identico a quello di Tessalonike, in Macedonia: essi eseguivano il fraticidio seguito dal seppellimento del corpo mutilato, e dall'occultamento di una parte di esso in una κλωτή mistica<sup>86</sup>. E' uno *ἱερὸς λόγος* evidentemente preellenico, caratteristico per misteri che dovevano adombrare una morte rituale e la relativa periodica resurrezione.

Callimaco ha trasferito quindi nell'isola di Lipari uno *ἱερὸς λόγος* sorto nell'ambiente religioso preellenico delle coste egee circostanti alle isole « tirreniche ». Nessun'altra fonte allude all'esistenza di un culto cabirico a Lipari. Si potrebbe pensare perciò che Callimaco, avendo accettato l'identificazione erodotea di Etruschi e di Tirreni orientali, avesse attribuito ai primi culti e riti dei secondi. Ma rimane la constatata affinità linguistica degli Etruschi e dei Tirreni di Lemno. E una più vagga affinità religiosa può essere confortata da qualche traccia di sostrato cabirico nella religione etrusca: la già notata analogia Kadmilos - Catmite<sup>87</sup> e le testimonianze di scoliasti, secondo i quali presso i *Tusci* divinità come Fortuna e Pales erano considerate equivalenti a divinità di Samotracia<sup>88</sup>. Si è già notata anche l'analogia dei sacrifici etruschi con quelli in uso presso i Tirreni dell'Egeo<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> Cfr. sopra n. 38.

<sup>85</sup> Cfr. Nicol. Dam. FGH 90 F 52; Hemberg, *Op. cit.*, pp. 137 segg.

<sup>86</sup> Le iscrizioni di Assessos sono citate dallo Hemberg, *Op. cit.*, p. 138. Lo *ἱερὸς λόγος* di Tessalonike è riferito da Firm. Mat., *de err. prof. relig.* XI, p. 27 Ziegler; Clem. Al. *protr.* 19, 1-4 Stählin; Arnob. *adv. nat.* V, 19 e in *Orph. hy.* XXXIX, 6 - Cfr. Hemberg, *Op. cit.*, pp. 205 segg.

<sup>87</sup> Cfr. sopra, n. 48.

<sup>88</sup> v. *Schol. Dan. Verg. Aen.* II, 325; cfr. Hemberg, *Op. cit.*, pp. 92, n. 5; 94, n. 2; 96 e note. Allo stesso sostrato cabirico della religione etrusca va riferito anche il particolare del rituale romano ricordato da Dion. Hal. II, 22, 2: l'impiego dei *camilli*, che lo stesso Dionigi accosta ai Kadmiloi delle orge dei Kureti: cfr. sopra, n. 45.

<sup>89</sup> Cfr. sopra, par. 2 e p. 100. Accanto all'episodio del liparese Theodotus narrato da Callimaco se ne può ricordare uno analogo riferito da Liv. VII, 15, 10: gli Etruschi di Tarquinia sacrificano trecento prigionieri romani.

Il fr. 115 troverebbe posto nel quadro generale di questa affinità religiosa etrusco-tirrenica, vale a dire nell'ambito dell'unità preindoeuropea. Nulla vieta di pensare che lo *ἴερὸς λόγος* tirrenico avesse realmente fatto parte del culto di Lipari, in epoca remota, quando si diffondeva da oriente a occidente la civiltà egea<sup>90</sup>. E che più tardi esso fosse stato sommerso e cancellato dalle varie ondate indoeuropee, mentre nei santuari egei rimaneva intatto fino al tempo di Callimaco e oltre.

#### 4. - *Dodona pelasgica.*

Se si accettano le possibili integrazioni proposte dallo Pfeiffer per un esiguo frammento papiraceo inedito, proveniente da Ossirinco, si può affermare che Callimaco identificava Pelasgi e Tirreni, localizzando questi ultimi nella maggior fondazione cultuale pelasgica, Dodona:

fr. 725 b Δώ]δωνα[ς . . . . / Εδρώ]πηγε . . . . / T]υρρην[ (vv. 3-5).

L'accostamento, sebbene incerto e in ogni caso analogo alle confuse e contraddittorie notizie degli autori antichi sui rapporti tra Pelasgi e Tirreni, è tuttavia degno di nota nella sua singolarità. A Dodona si verifica infatti un collegamento con la leggenda degli Iperborei simile a quello attestato dall'Hermes Perpheraios per la città di Ainos.

L'itinerario della processione iperborea, nelle redazioni della leggenda esposte da Erodoto<sup>91</sup> e da Callimaco, ha come tappa principale il santuario epirotico di Dodona. Nell'*Inno a Delo*<sup>92</sup>, gli Iperborei sono accolti nel santuario dai sacerdoti Πελασγοί / . . . . γηλεχέες θεράποντες ἀσιγήτοι λέβητος.

La sosta degli Iperborei è nuovamente descritta da Callima-

<sup>90</sup> L'evidente antichità dei rapporti religiosi tra gli Etruschi ed i preellenici abitanti di Lemno conferma, insieme con l'affinità linguistica, la tesi sostenuta da M. Pallottino, riguardo alla presunta «origine orientale» degli Etruschi: «le teorie dell'origine orientale e dell'autoctonia finiscono con il confondersi, se si suppone in epoca preistorica una diffusione tirrenica da oriente a occidente: diffusione di cui l'etrusco sarebbe l'estremo avamposto occidentale e insieme l'estremo relitto vivente nella penisola italiana» (*Etruscologia*, p. 87).

<sup>91</sup> Herodot. IV, 93.

<sup>92</sup> Call. hy. in Del. 284-286 e Schol.

co nel fr. 186, vv. 11-15: vi si parla di un Πελασγικόν ἔθνος che accoglie la κομιδὴ ἐξ Ἀριμα]σπείης, dei θῆτες di Zeus Νέος custodi della profetica quercia (v. 15: φῆγοι).

Anche le altre tappe della processione iperborea indicate da Erodoto e da Callimaco, o, indirettamente, dagli epitetti tesalici, macedoni e traci evidentemente connessi con i Περφέρες, coincidono con fondazioni cultuali situate in territorio pelasgico<sup>93</sup>. Ad Ainos, poi, l'Hermes Pehpheraios attesta, come si è visto, un rapporto con l'ambiente religioso tirreno-cabirico. Non si può escludere perciò la possibilità di relazioni religiose tra i preellenici Pelasgi della Grecia continentale e i Tirreni dell'Egeide; è una possibilità ammessa anche da G. Gagé, il più recente studioso della storia religiosa di Dodona<sup>94</sup>.

L'antichissimo santuario epirotico non dovette essere inferiore per importanza a quelli di Delfi e di Delo, e l'interesse che suscitava in Callimaco è dimostrato da numerosi frammenti<sup>95</sup>. L'esattezza dei particolari rituali che vi sono riferiti fa pensare che il poeta derivi, come Erodoto, da fonti sacerdotali. Nel fr. 631, per esempio, si allude all'interdizione rituale osservata dai Selloi, i sacerdoti di Dodona, ai quali era vietata ogni abluzione dei piedi<sup>96</sup>. Essi dovevano anche dormire a contatto della terra, ed erano perciò definiti ἀνιπτόποδες e χαματεῦναι. Analoghe interdizioni erano osservate da collegi sacerdotali addetti al culto di Zeus in Caria, e nell'India prearia; esse sono caratteristiche di una religione otonica, in quanto derivano dalla superstiziosa credenza in una comunicazione immediata con le forze magiche terrestri<sup>97</sup>.

<sup>93</sup> Cfr. sopra, par. 1 e E. Secci, *Echi di religione preellenica nell'Inno a Delo di Callimaco*, p. 843.

<sup>94</sup> G. Gagé, *Pyrrhus et l'influence religieuse de Dodone dans l'Italie primitive*, « Revue de l'Histoire des Religions » CXLVII, 1955, 1, pp. 13-14. Non va dimenticata inoltre la funzione determinante attribuita all'oracolo di Dodona pelasgica nelle leggende di fondazione dei misteri cabirici di Samotracia (Herodot. II, 51-52 e Hemberg, *Op. cit.*, pp. 74 segg.) e di quelli tebani (Paus. IX, 25 e Kerényi, *Miti e Misteri*, pp. 163 segg.).

<sup>95</sup> Sono i frammenti 23, 53, 483, 630, 631, 675.

<sup>96</sup> Call. fr. 631 = *Schol.* (T) II 235; τὸν δὲ ἔχοντας σάμβαλον αἴλασιν.

<sup>97</sup> Cfr. Autran, *Op. cit.*, p. 54, n. 6-9; Gagé, *art. cit.* in « Rev. Hist.

Lo Zeus pelasgico invocato nell'*Iliade* da Achille con la formula cultuale Ζεῦ Δωδώνης μεδέων<sup>98</sup> ha nel fr. 186 di Callimaco l'epiteto Ναῖος che si ritrova nelle iscrizioni di Dodona. E' un epiteto significativo, poichè qualifica Zeus come un dio « piovoso », un dio cioè dell'acqua fecondante, analogo al dio taurino dell'India meridionale, dell'Anatolia, della Creta minoica, del santuario libico di Ammone<sup>99</sup>. Tale natura dello Zeus di Dodona, come pure il suo rapporto con la quercia, attesta l'originario carattere agrario del culto reso al dio — sottomesso naturalmente in epoca preellenica alla Terra Madre — nell'antico santuario<sup>100</sup>.

Si spiega facilmente così la sosta compiuta a Dodona dagli Iperborei in viaggio verso Delo, dato il carattere, appunto, agrario delle offerte portate dalla processione. Ed è molto interessante notare che il culto di Zeus Naios è documentato anche per Delo<sup>101</sup>: prova evidente che i rapporti religiosi tra il santuario epirotico e quello egeo non sono frutto di fantasiose leggende.

L'interesse di Callimaco per il santuario di Dodona non è

Rel.», CXLV, 1954, 2, p. 147 e n. 3. Il Gagé rileva in modo particolare l'analogia col rito romano dei *nudipedalia*, a sostegno della sua tesi che suppone un'influenza diretta del culto dodoneo sulla religione romana. Tale influenza diretta si sarebbe irradiata da Cortona, sede di un'immigrazione pelasgica avvenuta verso il 1000 a. C., soprattutto durante il regno del sabino Numa (cfr. « Rev. Hist. Rel. », CXLV, 1954, 2, pp. 137-165; CXLVI, 1954, 1, pp. 18-50; 2, pp. 129-139; CXLVII, 1955, 1, pp. 1-31). E' certo però che molte somiglianze riscontrabili nel rituale romano e in quello dodoneo risalgono al comune sostrato religioso preindoeuropeo. Cfr. a questo proposito le giuste osservazioni di U. Pestalozza, *Hera Pelasga*, cit., pp. 122-123.

<sup>98</sup> II 234.

<sup>99</sup> v. Autran, *Op. cit.*, p. 104; sul culto di Zeus Naios pelasgico cfr. anche P. Philippson, *Origini e forme del mito greco*, (trad. it.), Torino, 1949, pp. 118-120, 130.

<sup>100</sup> Il canto delle Sibille di Dodona, riferito da Paus. X, 12, 10:

Ζεὺς δὲ, Ζεὺς δοτή, Ζεὺς δοστάτη. Φυγάλια Ζεῦ.

Γὰ καρποῦς ἀνέστι, διὸ κλήγεσται ματέρα γατῶν

riflette uno stadio religioso già avanzato, in cui si cercava di conciliare il culto di Zeus (olimpico) con quello della Terra Madre. cfr. U. Pestalozza, *Motivi matriarcali in Etiopia e in Epiro*, « Rend. Ist. Lomb. Sc. Lett. » Vol. XCI, 1957, pp. 583 segg.

<sup>101</sup> Cfr. Pfeiffer, *comm. ad. Call. fr. 186*, 14.

perciò soltanto un'eredità dell'epos, i cui eroi sono posti in relazione con quel culto oracolare dagli aedi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* e in gesta epiche minori come quella di Pirro-Neoptolemos<sup>102</sup>. Come già nel caso dell'Hermes Perpheraios di Ainos, il rapporto con la leggenda degli Iperborei indica una derivazione dagli archivi sacerdotali<sup>103</sup>. In essi sopravviveva il ricordo degli attivi scambi culturali, religiosi e commerciali, che avvenivano in epoca remota tra le regioni mediterranee e quelle danubiane, attraverso la Tracia, la Tessaglia, la Macedonia e l'Epiro.

Dodona, dove gli scavi del Carapanos hanno riesumato spade minoiche di bronzo accanto alle caratteristiche asce perforate danubiane<sup>104</sup>, doveva essere una tappa importante lungo quest'antica via di traffico.

##### 5. — *I Tirreni ad Atene.*

Dal frammento 97, già noto attraverso uno scolio ad Aristofane<sup>105</sup> e chiarito dalla διήγησις<sup>106</sup>, risulta che Callimaco aveva narrato la storia del famoso muro dell'Acropoli ateniese, il Πελασγικόν, la cui costruzione era attribuita ai Tirreni. Callimaco aveva seguito la comune tradizione attica. Essa era insatta a proposito del Πελασγικόν (costruito non dai Tirreni ma dagli Achei, verso la fine dell'epoca micenea)<sup>107</sup>; però conservava fedelmente il ricordo degli abitanti pregrechi e tirrenici che avevano abitato l'Attica, lasciando tracce facilmente riconoscibili in alcune feste rituali ateniesi: nelle feste Ἀλῆτις e Αἰώρω, ad esempio<sup>108</sup>. Anche l'Attica del resto si era trovata coinvolta in quel flusso di correnti culturali e religiose, più volte accennato nei paragrafi precedenti, che originò le leggende iperboree: il culto

<sup>102</sup> v. Autran, *Op. cit.*, pp. 106-109.

<sup>103</sup> Cfr. E. Secci, *art. cit.*, p. 836.

<sup>104</sup> Cfr. C. Caparanos, *Dodone et ses ruines*, Paris, 1878, Pl. LVII, I, 2. e Pl. LIII, 4.

<sup>105</sup> Schol. *Aristoph. Av.* 832, p. 223 a, 36-39 Dübner: ...

Τυρσηνῶν τείχεσσα Πελασγικὸν εἴχε μα γαῖα.

<sup>106</sup> Dieg. IV, 1-4.

<sup>107</sup> Cfr. Schachermeyr, *Pelasgoi*, *cit.*, 256.

<sup>108</sup> Cfr. Brandenstein, *Tyrrhener*, *cit.*, 1914.

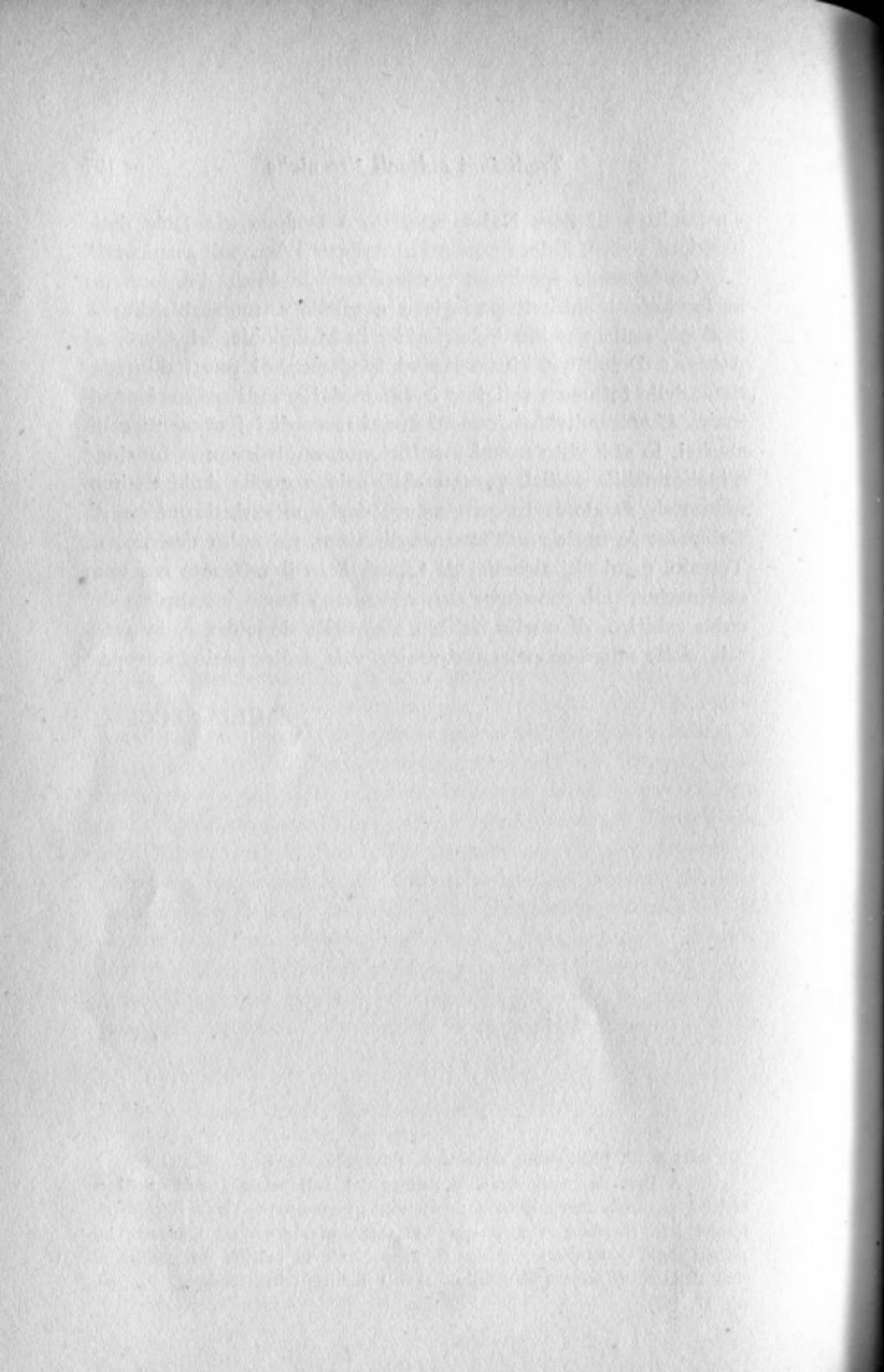
«pelasgico» di Zeus Naios, attestato a Dodona e a Delo dalle iscrizioni votive, è documentato altresì per l'Acropoli ateniese<sup>109</sup>.

Le leggende iperboree costituiscono la linea d'unione tra le fondazioni culturali pelasgiche e quelle tirreno-cabiriche: a Dodona, nella tessalica Pelasgiotide, in Macedonia, ad Ainos, ad Atene, a Delo<sup>110</sup> si riscontrano i fondamentali punti d'intersezione delle influenze religiose irradiate dai grandi santuari preellenici. E nell'individuazione di questi accordi i frammenti callimachei, lo si è visto ormai a sufficienza, assolvono una funzione d'ineliminabile utilità, paragonabile solo a quella delle testimonianze di Erodoto. In particolare, derivano esclusivamente da Callimaco le notizie sull'Hermes di Ainos, sul culto tirrenico di Tenedo, e sui riti tirrenici di Lipari. Solo il raffronto col testo callimacheo può consentire una conoscenza meno incompleta del culto cabirico, di quello deliaco, di quello dodoneo, e, in generale, della religione pelasgo-tirrenica, vale a dire preindoeuropea.

EMILIA SECCI

<sup>109</sup> Cfr. P. Philippson, *Op. cit.*, p. 120.

<sup>110</sup> A Delo, la coesistenza e la fusione dei culti pelasgici e di quelli cabirici è particolarmente notevole: non solo prosperava nell'isola il culto dei Kabiri (cfr. Hemberg, *Op. cit.*, pp. 140 segg.), ma le vergini Iperboree iniziatriche delle processioni continentali erano state in origine un gruppo divino deliaco, di natura demonica come i Kabiri (cfr. Hemberg, *Op. cit.*, pp. 17, 153).



## DEDICA ARCAICA LAVINATE A CASTORE E POLLUCE

In una serie di saggi di scavo che ho compiuto insieme al dott. L. Cozza, col consenso della Soprintendenza alle Antichità di Roma, nella zona di Lavinio, è stato rinvenuto, fuori dell'antica città, nella località « Madonnella », un santuario arcaico. Lo scavo, che è da considerarsi ancora ai suoi inizi, ha portato alla luce tredici altari; ancor prima di pubblicare in altra sede la relazione completa delle nostre ricerche, desidero presentare qui un oggetto di particolare importanza per la conoscenza della religione romana arcaica.

Presso uno degli altari, l'ottavo a cominciare da sud<sup>1</sup>, è affiorata una lamina bronzea, a un livello inferiore al piano dell'altare. Essa è lunga cm. 29 (cioè circa un piede), alta in media cm. 5, spessa da mm. 1 a 1,5; presenta quattro fori ai quattro angoli e un foro quasi al centro. Attraverso di questi passavano certamente i chiodi che fissavano la targhetta, e che non sono stati rinvenuti. Si è invece trovato — sempre presso lo stesso altare — un piccolo blocco di tufo con infissi cinque chiodi disposti secondo un sistema analogo, ma non identico. Possiamo esser certi che su questo blocco era infissa una lamina di uguali misure: esso presenta infatti un lieve incavo di cm. 29 x 5: che si tratti di una diversa dalla nostra risulta d'altronnde dalla non perfetta coincidenza delle distanze tra i chiodi. Ricorderemo che identiche sono anche le misure di una lamina occasionalmente trovata nel 1949 nella stessa zona, che però era infissa con soli due chiodi<sup>2</sup>. E' da notarsi che quasi certamente il blocco già ricordato, che non è integro, non faceva parte di

<sup>1</sup> In base al livello, questo altare può considerarsi il più recente; forse è databile agli ultimi secoli della repubblica.

<sup>2</sup> Cfr. sotto p. 8.

un'ara, ma era una base, presumibilmente di un donario. La lamina è rotta in due pezzi, ma è completa; essa porta un'iscrizione incisa a percussione con uno strumento acuminato; la scrittura va da destra a sinistra. Sulla prima riga, con finale bustrofedica, è scritto *Castorei Podlouqueique*, sulla seconda *qurois*. Dopo *Castorei* abbiamo un segno di interpunkzione in alto. I caratteri sono strettamente confrontabili con l'iscrizione del cippo del Foro. In modo particolare, risultano identici la s a tre tratti, la e con l'asta verticale prolungata, la p con l'asta superiore ricurva, la o di dimensioni minori delle altre lettere, la q, la r, la d; la u è a due sole aste, mentre nel cippo del Foro insieme a questa forma si ha anche la u con l'asta inferiore verticale. La c è a due tratti, mentre nel cippo del Foro è curva.

Un altro confronto molto stringente si può istituire col cippo bustrofedico di Tivoli (*C.I.L. I<sup>2</sup>*, 2658), databile al VI o al V secolo<sup>3</sup>. Il cippo del Foro, secondo la più comune opinione, è databile ai primi anni della repubblica: entro questi limiti di tempo andrà datata la nostra iscrizione, tanto più che altre iscrizioni assegnate al IV secolo presentano già una forma più evoluta. Ad esempio, nella iscrizione bustrofedica del lago Fucino (*C.I.L. I<sup>2</sup>*, 5), del IV secolo<sup>4</sup>, le lettere p, r, c, q, sono ormai quelle dell'alfabeto latino.

Riguardo all'ortografia, notiamo nella nostra iscrizione l'uso della c in *Castorei* invece della k, come ci si attenderebbe davanti ad a, e, in *qurois*, l'uso regolare della q davanti ad u.

Passiamo ora ad una breve illustrazione del testo<sup>5</sup>. Regolare, in *Castorei* e in *Podlouquei*, la desinenza arcaica del dativo. La enciclica que si presenta regolarmente nella sua funzione originaria di copula che unisce in una unità due nomi complementari<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. A. Degrassi, *Inscriptiones Latinae liberae rei publicae*, I, Firenze 1958, n. 5.

<sup>4</sup> Cfr. A. Degrassi, *op. cit.*, n. 7.

<sup>5</sup> Desidero ringraziare il Prof. A. Pagliaro e il Prof. B. Terracini per i suggerimenti gentilmente datimi nello studio di questa iscrizione.

<sup>6</sup> Cfr. J. Gonda, « Mnemos. » VII, 1954, p. 177 sgg.; A. Ernout, *Les enclitiques — que et — ue*, « Revue de Phil. » XXXIII, 1958, p. 13 sgg..

*Dedica arcaica lavinata a Castore e Polluce*





Particolare interesse dal punto di vista lessicale offre *Podlouquei*, perchè ci restituisce la forma di passaggio tra Πολυδεύκης e *Polluces*, sin' ora variamente ricostruita. Si era infatti supposta una forma intermedia \**Pollouces*<sup>7</sup> o \**Polduces*<sup>8</sup>, o \**Poldoukes*<sup>9</sup> ecc.; generalmente si è anche vista la mediazione dell'etrusco, cioè la derivazione del latino *Polluces* dall'etrusco *Pultuke*<sup>10</sup>. Il Devoto<sup>11</sup> ha però osservato la difficoltà linguistica di questo passaggio, sostenendo che in tal caso ci si dovrebbe attendere un nominativo in *ucus* e che l'assimilazione — ll — di *Polluces* esigerebbe la presenza della sonora (d), mentre in etrusco abbiamo la sorda (t). Egli postula pertanto una forma intermedia \**Poldoukes*. Esclusa la mediazione etrusca, il Devoto pensa poi a una derivazione osco-greca, preferibilmente greca, a causa della finale in *es*.

Da *Podlouquei* si dovrebbe ricostruire un nominativo \**Podlouques*. Se però teniamo conto del modello greco Πολυδεύκης da una parte e dall'altra delle forme successivamente documentate, come il *Polouces* di uno specchio prenestino<sup>12</sup> (interessante anche per la conservazione del dittongo ou) e il *Polluces* da esso derivato per normale contrazione (documentato in Plauto, *Bacch.* 894 e ricordato da Varrone, *De ling. Lat.* V, 10,73<sup>13</sup>), ci aspetteremmo al posto di *-ques*, un *-kes*. Non sembra facile spiegare la comparsa della labiovelare, e si sarebbe perciò tentati di attribuire il *-ques* ad un errore di scrittura determinato dal successivo *que*.

La caduta della prima di u di Πολυδεύκης si può spiegare come conseguenza dell'accento di intensità della prima sillaba<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> Lindsay-Nohl, *Lateinische Sprache*, Leipzig 1897, p. 282 sg.

<sup>8</sup> F. Sommer, *Handbuch der lat. Laut- u. Formenlehre*<sup>2</sup>, Heidelberg 1914, p. 236.

<sup>9</sup> Stoltz-Leumann, *Lateinische Grammatik*<sup>5</sup>, München 1928, p. 167.

<sup>10</sup> Id., p. 67.

<sup>11</sup> « St. Etr. » II, 1928, p. 323 sgg.

<sup>12</sup> C.I.L. I<sup>2</sup>, 548. Tale è da considerarsi anche il *Polouces* di un altro specchio prenestino (549). Cfr. anche 2352 *Poloc*.

<sup>13</sup> *In Latinis litteris veteribus nomen quod est, inscribitur ut Πολυδεύκης Polluces, non ut nunc, Pollux.*

<sup>14</sup> A. Ernout, *Le parler de Préneste*, Paris 1905, p. 28.

La metatesi *dl* crea un nesso non comune. Il passaggio di *eu* in *ou* non sembra regolare<sup>15</sup>, infatti non si hanno esempi di tale passaggio nel latino storico (*leucesie* non è una forma più antica rispetto a *Leuetius*, ma una formazione secondaria, dovuta alla analogia col greco *λευκός*); l'unico esempio di tale passaggio era stato considerato *Polouces* rispetto a Πολυδεύκης, ed esso secondo Lindsay-Nohl<sup>16</sup> avrebbe provato appunto che tale mutamento fonetico cadde in epoca storica; ma quest'unico caso è stato poi altrimenti spiegato<sup>17</sup> con l'influsso dell'etrusco *Pultuke*.

Queste singolarità potrebbero avere una unica spiegazione. Già il Keller<sup>18</sup> notava che il passaggio da Πολυδεύκης a *Polluces* doveva esser spiegato con una etimologia popolare da *polluceo*, «portare come offerta», oppure forse da *lux* e *luceo*. Anche l'Ernout<sup>19</sup> pensava ad un incontro con *polluceo*, osservando inoltre che proprio per questo non troviamo, come ci si attenderebbe, la forma \**Poldeukes*. La nostra iscrizione ci permette ora di rinnovare questa ipotesi: sembra molto probabile un incontro con la radice *-louk* di *luceo*; nella traduzione latina si è dunque portato nel nome il concetto di luce che è essenziale ai Dioscuri<sup>20</sup>. Meno probabile l'accostamento con *polluceo*<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> V. Stoltz Leumann, *op. cit.*, p. 67. Cfr. però V. Pisani, *Grammatica latina* 2, Torino 1952, p. 19.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 282 sg.

<sup>17</sup> Stoltz-Leumann, p. 67; cfr. F. Leifer, «Klio», N. F., Bh. XIV, 1932, p. 34, n. 7.

<sup>18</sup> O. Keller, *Lateinische Volksetymologie und Verwandtes*, Leipzig 1891, p. 31; cfr. O. Weise, *Griechische Wörter in Latein*, Leipzig 1882, p. 68.

<sup>19</sup> *L. cit.*

<sup>20</sup> Ricordiamo per es. l'appellativo Φωσφόρος riferito a Polluce. I Dioscuri sono in origine stelle che guidano i navigatori; *fratres Helenae lucida sidera*: Hor., *Carm.* I, 2, 2. Stelle compaiono accanto ai Dioscuri nelle monete repubblicane. Per Πολυδεύκης «il molto splendente» v. S. Eitrem, *Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen*, Christiania 1902, p. 6.

L'analogia con *lux* fu verosimilmente presente, secondo Lindsay-Nohl (p. 209), anche nel cambiamento di *Polluces* in *Pollux*.

<sup>21</sup> Si ritiene che questa forma derivi da *por-luceo* = «far brillare avanti», poi «far noto». Da rilevarsi la forma *poloucta* per il dittongo *ou*, come in *Podlouquei*.

La forma *qurois* che troviamo alla fine dell'iscrizione non è documentata altrove in latino, ed è da considerarsi come una semplice trascrizione dal greco (anche se la declinazione è latina<sup>22</sup>). L'appellativo, riferito ai Dioscuri, non si trova in greco altro che nel nesso Διὸς κούροι<sup>23</sup>. Si potrebbe pertanto ritenere che nella introduzione del loro culto a Lavinio si sia lasciato cadere il nome di Zeus, dato lo scarso interesse per la genealogia nella religione romana<sup>24</sup>. O forse è meglio pensare che anche nel culto greco fosse usato il semplice appellativo κούροι. Vediamo così che sono chiamati κούροι, in una poesia di Ibico (frg. 16), i due cavalieri Moliones, coppia eroica assimilabile ai Dioscuri. Ηετός sono chiamati gli Ἀνάκτες, identificabili con i Dioscuri o i Cabiri<sup>25</sup>. L'appellativo appare in ogni modo conveniente ai Dioscuri, i giovani per eccellenza, i *gemini iuvenes*<sup>26</sup>, protettori della gioventù nobile e guerriera che forma la cavalleria. Questo particolare significato ha κούροι in Omero (κούροι Ἀχαιῶν) e soprattutto vediamo che a Sparta — che, è anche da ricordare, è il centro del culto dei Dioscuri — questo termine indica la classe dei cavalieri<sup>27</sup>. Anche a Roma *iuvenes* sta talora per *equites* nelle espressioni *primores iuvenum, proceres iuventutis, principes iuventutis*<sup>28</sup>.

Questa nuova iscrizione che ci documenta il culto dei Dioscuri a Lavinio in età arcaica è anche di notevole importanza per la storia della introduzione di questo culto nella religione romana. E' infatti in epoca non lontana da questa iscrizione che i Dioscuri apparvero alla testa della cavalleria romana nella battaglia del lago Regillo (495 a. C.) e si videro poi con i loro cavalli

<sup>22</sup> Per il dativo in -ois v. Stoltz-Leumann, p. 280.

<sup>23</sup> Esso compare già in Hom., *Hymn XXXIII*; cfr. S. Wide, *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893, p. 36 sgg.

<sup>24</sup> In latino mai si trova il nome Dioscuri, cfr. K. Meister, *Lateinisch-Griechische Eigennamen*, Leipzig-Berlin 1936, p. 113 sgg.

<sup>25</sup> Paus. X, 38, 7.

<sup>26</sup> Per es. *Anth. Pal., PLM. IV*, p. 143.

<sup>27</sup> Cfr. H. Jeanmaire, *Courroi et Courètes*, Lille 1939.

<sup>28</sup> Liv. VII, 10, 1; X, 28, 7; IX, 14, 16. Cfr. A. Alföldi, *Der frührömische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen*, Baden Baden 1952, p. 121 sg.

nel Foro Romano, presso la fonte di Giuturna; il tempio dei Castori nel Foro fu eretto nel 484 a. C.

Si pensa in genere che il culto dei Dioscuri sia venuto a Roma non direttamente dalla Grecia o dalle colonie greche di occidente, ma dall'Etruria (ed eventualmente attraverso Tuscolo<sup>29</sup>, dove i Dioscuri erano grandemente venerati). Si discosta da questa opinione, oltre al Devoto, F. Altheim<sup>30</sup>. Questi pensa ad una provenienza da Ardea, dove esisteva un tempio dei Dioscuri, insistendo da un lato sulla etruschicità di questo centro, d'altro lato sul carattere etrusco dei Dioscuri, in relazione al quale costruisce una etimologia etrusca di Iuturna (o Diuturna), come di compagna dei Diutures, presunto nome etrusco dei Dioscuri. In base a questa connessione dei Dioscuri con Giuturna egli non esclude neanche una provenienza da Lavinio, dove è documentato il culto di Giuturna. Non dubitando in ogni modo del carattere etrusco dei Dioscuri, per risolvere la difficoltà di un culto straniero nel Foro Romano, cioè entro il pomerio, l'Altheim passa a mostrare che il tempio dei Castori sorse nel Foro quando questa zona era fuori del pomerio romuleo, al principio del VI sec. o poco dopo. Tutte queste ipotesi, che fanno poi parte della nota costruzione mirante a stabilire l'introduzione di vari culti stranieri in Roma nel VI sec., si rivelano inconsistenti, ora che dall'iscrizione si deduce l'origine non etrusca dei Dioscuri. Si può invece pensare con ogni probabilità che il tempio fu collocato dentro il pomerio perché il culto era entrato nella religione di altre città latine (come il Wissowa<sup>31</sup> già spiegava, sostenendo però la derivazione da Tuscolo). Che il culto dei Dioscuri non fosse sentito come greco in Roma ce lo dimostra, come da molti è stato notato, il fatto che per essi non si celebravano i lectisternia, e che il rituale non era regolato dai libri sibillini.

I Dioscuri giunsero dunque direttamente dalla Magna Grecia nel Lazio. Il centro più importante del loro culto in Italia era

<sup>29</sup> Cfr. G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, IV, II, 1, Firenze 1953, p. 262.

<sup>30</sup> *Griechische Götter in alten Rom*, RGVV XXII, I, 1930, p. 4 sgg.; *Röm. Religionsgeschichte* II, Berlin Leipzig 1932, p. 30 sgg. Cfr. in proposito M. Hammarström, « St. Etr. » V, 1931, p. 363 sgg.

<sup>31</sup> G. Wissowa, *Rel. u. Kultus der Römer* 2, p. 270.

Taranto, e Locri ebbe certamente parte nel formarsi della leggenda romana riguardante l'apparizione dei Dioscuri al lago Regillo, coniata su quella locrese della loro epifania durante la battaglia del fiume Sagra, di pochi anni anteriore. La nostra iscrizione non ci riporta però a queste colonie doriche, data la forma ionica *qurois*, bensì a qualche centro ionico, per es. Cuma (un tempo dei Dioscuri è noto a Napoli). Ricordiamo a tale proposito i rapporti, anche politici, che legarono in quest'epoca Cuma alle città latine in una alleanza contro gli Etruschi, che vennero così sconfitti nella battaglia di Ariccia (508 o 504 a. C.). Si potrebbe anche pensare all'influenza focese, notevole specialmente nel VI sec. a. C.<sup>32</sup>.

Il rapporto tra il Lazio e le colonie greche al di fuori di una mediazione etrusca, ora documentato per il culto dei Dioscuri, induce a estendere lo studio di questi contatti diretti anche a un campo più vasto, come per es. al culto di Vesta, che secondo un'ipotesi del De Sanctis<sup>33</sup> sarebbe appunto venuto dalla Grecia a Roma attraverso Lavinio, o alla leggenda di Enea. A proposito di quest'ultima, è da ricordare la recente tesi di A. Alföldi<sup>34</sup>, che basandosi sul ritrovamento delle statuette di Enea a Veio ha sostenuto l'origine etrusca della leggenda romana di Enea, non discostandosi dalla comune tendenza ad accentuare eccessivamente la funzione mediatrice dell'Etruria tra Grecia e Roma. L'ipotesi non viene accettata da M. Pallottino<sup>35</sup>, che insiste invece sulla tradizionale importanza di Lavinio per la formazione della leggenda troiana sulle origini di Roma. Per i contatti di Lavinio con la Grecia abbiamo testimonianze greche che risalgono almeno al IV secolo<sup>36</sup> e forse addirittura al VI<sup>37</sup>.

E' naturalmente prematuro dire se questa iscrizione può essere indicativa per l'attribuzione del santuario presso la Ma-

<sup>32</sup> Cfr. per es. F. Bömer, *Rom und Troia*, Baden Baden 1951, p. 36 sgg.

<sup>33</sup> A. Alföldi, *Die trojanischen Urahnen der Römer*, Basel 1957.

<sup>34</sup> M. Pallottino, « St. Etr. » XXVI, 1958, p. 336 sgg.

<sup>35</sup> Aristot., in Dion. Hal. I, 72, 3 sg.

<sup>36</sup> M. Durante, "Αγριόν ηδὲ Αατίνον, « Parola del Passato » VI, 1951, p. 216 sg.

donnella. Essa è per ora l'unico monumento epigrafico, dopo la laminetta già ricordata databile al III sec. a. C., rinvenuta nel 1949 in una zona, a quanto abbiamo appreso da un testimonio oculare, non lontana da quella del nostro scavo. Il testo di questa (*Cerere aliquoquibus vespernam poro*) contiene, secondo la spiegazione di M. Guarducci<sup>38</sup>, disposizioni per le offerte, senza portare nessun nome di divinità. Il Weinstock<sup>39</sup> vi vede invece una offerta a Cerere e a una dea Vesperna, non altrimenti nota. R. Bloch<sup>40</sup>, e recentemente H. Le Bonniec<sup>41</sup>, ritengono che sia ricordata la sola Cerere. Il Bloch pensa anzi che l'iscrizione possa venire dal santuario di Liber, documentato da Varrone<sup>42</sup>, data l'affinità fra Cerere e Liber<sup>43</sup>.

Tra i santuari di Lavinio noti dalle fonti ricordiamo, oltre quello di Liber, quello di Venere, santuario comune a tutti i popoli latini<sup>44</sup>. Una identificazione con questo santuario potrebbe esser suggerita dal numero considerevole delle are fino ad

<sup>38</sup> M. Guarducci, *Legge sacra da un antico santuario di Lavinio*, «Arch. Class.» III, 1951, p. 99 sgg. (seguendo questa interpretazione, si potrebbe tradurre: «il pasto di mezzogiorno con cibi cotti in pentola, il pasto della sera con porri»).

<sup>39</sup> St. Weinstock, *A lex sacra from Lavinium*, «Journ. Rom. St.» XLII, 1952, p. 34 sgg.; *Vesperna*, in P. W. VIII A. 1958, c. 1712 sg. (si potrebbe tradurre: «Cerere con cibi cotti in pentola, Vesperna con porri»).

<sup>40</sup> R. Bloch, *Une lex sacra de Lavinium et les origines de la triade agraire de l'Aventin*, «C. R. Acad. Inscr.» 1954, p. 203 sgg. (sottintendendo un verbo come *facere* traduce «A Cerere [si sacrificia] con cibi cotti in pentola, [le si offre] una cena fatta di porri»). J. Vendries, ib. p. 212, spiega *poro* come «oramai».

<sup>41</sup> H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, 1958, p. 463 sgg. (suggerendo dubitativamente *poro* = *porgo*: «Io presento a Cerere una cena fatta di viscere bollite»).

<sup>42</sup> In Aug., *De Civ. Dei* VII, 3.

<sup>43</sup> Sarebbe forse il caso di considerare *poro* come la preposizione *por*, e far dipendere da esso per anastrofe *vespernam*, traducendo in conseguenza: «A Cerere con cibi cotti in pentola prima del pasto serale» o «prima della sera».

<sup>44</sup> Per i culti documentati a Lavinio v. per es. R. H. Klausen, *Aeneas und die Penaten I-II*, Hamburg-Gotha 1840, e B. Tilly, *Vergil's Latium*, Oxford 1947, p. 54 sgg.

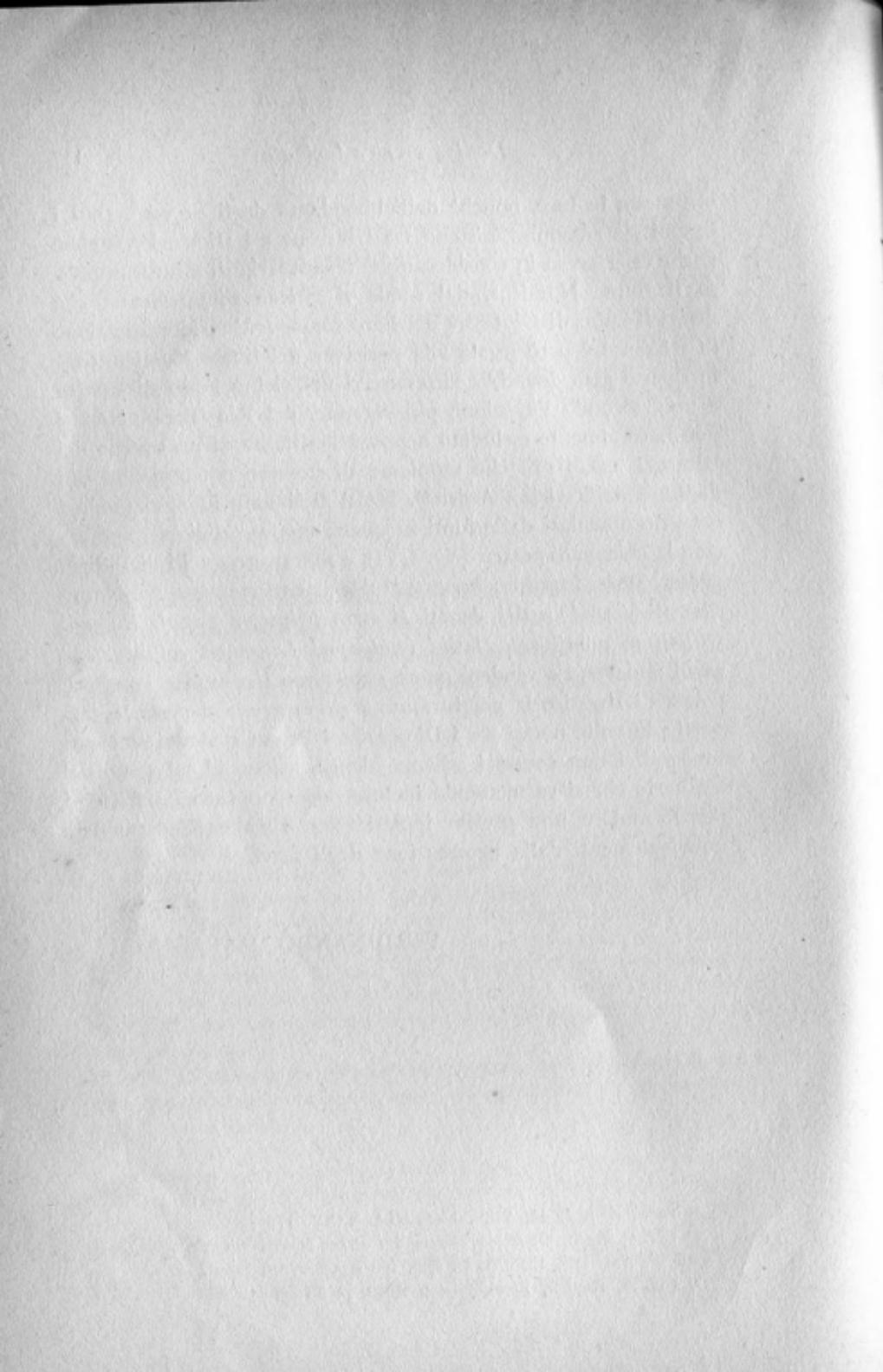
ora messe in luce, nonchè dall'abbondanza degli ex voto. Dati i legami già accennati esistenti tra Giuturna e i Dioscuri potrebbe anche esser preso in considerazione il santuario di Giuturna presso il fiume Numicus, dal quale si ritiene comunemente che derivi il culto di Giuturna nel Foro romano. Una identificazione in tal senso è però legata alla posizione del fiume Numicus, che in questo caso dovrebbe riconoscersi nel vicino Fosso di Pratica e non, secondo l'opinione più comune, nel Rio Torto. Non si può naturalmente escludere neppure l'esistenza di un tempio dei Dioscuri, tanto più che sappiamo di un antico tempio ad essi dedicato nella vicina Ardea<sup>45</sup>. Molti altri sono in ogni modo i culti documentati dalle fonti in questa *civitas religiosa* come ancora la chiama Simmaco (*Ep.* I, 71), e soprattutto quelli di Indiges (Pater, Deus, Iuppiter, Aeneas)<sup>46</sup> (parimenti connesso col Numicus), di Vesta<sup>47</sup> e dei Penati (*i sacra principia populi Romani Quiritium nominisque latini quai apud Laurentes coluntur*), ai quali andavano a rendere onore ogni anno i consoli e i pretori, prima di rivestire la magistratura e dopo averla deposta. I rapporti più volte notati tra i Dioscuri e i Penati e alcuni elementi topografici non contrari ad una identificazione in tal senso del santuario che si va mettendo in luce non sono ancora sufficienti per formulare una precisa ipotesi: non rimane che attendere nuovi elementi dalla prosecuzione degli scavi.

FERDINANDO CASTAGNOLI

<sup>45</sup> Serv., *Aen.* I, 44; Plin., *Nat. Hist.* XXXV, 17.

<sup>46</sup> Cfr. C. Koch, *Gestirnverehrung im altem Italien* (Frank. Stud. z. Rel. u. Kult. d. Ant. III), 1933, p. 76 sgg., 100 sgg.

<sup>47</sup> Cfr. A. Brelich, *Vesta*, Zürich, 1949, p. 78 sg.



## RASSEGNE ED APPUNTI

### **Enoc ed Elia come profeti escatologici nel folklore romanesco\***

Nel suo recente libro sulla Cristologia del Nuovo Testamento<sup>1</sup> Oscar Cullmann, esaminando le funzioni del profeta escatologico, titolo alle volte attribuito dalle turbe anche a Gesù, ci presenta le due figure di Enoc e di Elia, ciascuna delle quali occupa un posto importante nell'escatologia giudaica dell'epoca che precede e segue il Nuovo Testamento. Normalmente è o l'uno o l'altro che è atteso come segno della fine dei tempi (Elia già secondo la profezia di Malachia III, 23/IV, 5, citata dipoi nell'Ecclesiaco XLVIII, 10 sgg. e poi nel Nuovo Testamento; Enoc nel libro pseudoepigrafico omonimo, senza che si parli delle sue funzioni).

Ma, soggiunge il Cullmann, « col tempo ha luogo una combinazione di questi due nomi, sicchè due sono i profeti che ritornano: secondo il libro (etiopico) di *Enoc* (90, 31, cfr. 89, 52)<sup>2</sup> ritorneranno Enoc ed Elia; secondo il *Midrash* (tardivo) *Deut. Rabba* 3, 10, i due sono Mosè ed Elia ». Fin qui il Cullmann, che cita ancora l'*Apocalissi d'Elia* 43, 1 sgg.

Questa tradizione ha avuto, in campo cristiano, una vitalità forse maggiore del suo valore intrinseco: la ritroviamo infatti in una tradizione (popolare?) romana, riportata da un sonetto di Gioacchino Belli « *La fine der monno* » del 1831<sup>3</sup> in cui questo medesimo motivo riprende forma, anche se non manca, dato il

\* Letto il 6 dicembre 1958 alla riunione della Società italiana di Storia delle Religioni dalla Professoressa dr. M. Ravà.

<sup>1</sup> Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1917, pag. 16.

<sup>2</sup> Scritto tra il 161-67 a.C.; cfr. anche l'*apocalisse d'Elia*, originata tra il 100 a.C. e il 100 d.C., con interpolazioni cristiane.

<sup>3</sup> Giuseppe G. Belli, *Er giorno der giudizzio*, a cura di Giorgio Vigolo, Milano 1957 (Bibl. Mod. Mondadori n. 493-494), pag. 33.

genere letterario, una puntata alquanto grottesca. Cito le due terzine del sonetto:

\* \* \* \* \*

Poi pe combatte co sta brutta arpia<sup>4</sup>  
 Tornerà da la bbúscia<sup>5</sup> de San Pavolo  
 Doppo tanti mill'anni, er Nocchilia.  
 E appena esscito da l'inferno er diavolo,  
 A spartisse la ggente cor Messia,  
 Resterà er monno pe sseme de cavolo. »

Grottesca è evidentemente la fusione dei due nomi in uno solo, anche se non mancano paralleli (che il commentario cita in parte). Ma mi sembra che la persistenza attraverso millenni d'un motivo escatologico secondario (e quindi non facilmente oggetto di predicazione nelle Chiese), merita senz'altro uno studio più approfondito che qui non posso fare che in maniera molto ridotta.

Giorgio Vigolo, il commentatore dell'edizione BMM, osserva: « Ma intorno all'indeterminata suggestione fonica di questo nome immaginario, si è condensata ed ha preso corpo una delle più curiose favole della fantasia popolare: forse un relitto degl'incubi millenaristici rimasto in vita nella figura di questo leggendario cavaliere dell'Apocalisse... ». Mi è gioco-forza premettere che non mi riesce di vedere il carattere equestre del « Nocchilia » né tanto meno i suoi rapporti con i cavalieri del cap. VI dell'Apocalisse; probabilmente il Vigolo vuole soltanto indicare, in maniera figurata, il carattere « apocalittico » del personaggio; ma i quattro cavalieri (che notoriamente non lottano contro l'Anticristo), non ne sono certo la migliore illustrazione. In secondo luogo, il termine « immaginario » applicato al nome del personaggio non è molto felice, né è bene parlare di « una delle più curiose favole della fantasia popolare ». Quando egli stesso ci dice che si tratta di « un relitto degl'incubi millenaristici », ci mostra un fenomeno molto più complesso. Segue il commentario, citando un articolo<sup>6</sup> di P. P. Trompeo, *Er Nocchilia* (apparso su *Il*

<sup>4</sup> Cioè l'Anticristo.

<sup>5</sup> Buco, grotta.

<sup>6</sup> Non ho potuto consultare direttamente quest'articolo, ch'è introvabile a Buenos Aires. Ma anche in Italia, mi comunica la professoresca Ravà, tutte le ricerche in questo senso sono risultate infruttuose.

*Popolo di Roma* del 30-VIII-1941) che recita tra l'altro: « La plebe romana aveva sentito parlare dai suoi catechisti e predicatori dei due personaggi biblici, Enoc e Elia, assunti in cielo ancor vivi, ovvero segregati dal consorzio umano nel paradiso terrestre o nel centro della terra, i quali negli ultimi giorni ritorneranno nel mondo a predicare la penitenza e verranno uccisi dall'Anticristo ».

Considerato tutto ciò, avremmo:

- a) il « Nocchia » viene per lottare coll'Anticristo;
- b) uscirà da una grotta presso S. Paolo fuori le mura;
- c) deve (secondo il Trompeo, citato dal Vigolo), soccombere in questa lotta;
- d) a questo aggiungo un'altra tradizione riferita dagli stessi, che ci parla dei due personaggi « ancora ben distinti », collocati dietro le inferriate a destra dell'altar maggiore della cappella grande della Scala santa, con altri tratti mitologici e leggendari.

Di fronte alla vitalità di tradizioni come questa nel nostro popolo fino ad un'epoca relativamente recente, vale la pena che ci dirigiamo direttamente ai testi che il Cullmann menziona, cioè quello del libro (pseudoepigrafico) di *Enoc* (etiopico), cap. 90 v. 31, cfr. 89, 52, e quello dell'*Apocalissi d'Elia*, anch'esso pseudoepigrafico. Essi recitano:

*Henoc Aeth.* 89, 52<sup>7</sup>: « Uno dei due becchi si salvò e non fu ucciso, scampò e gridò sulle pecore, e volevano ucciderlo. Ma il Signore delle pecore lo salvò dal potere delle pecore e lo portò sd da me e lo lasciò vivere ».

*Idem*, 90, 31: « Dopo di ciò i tre biancovestiti (cfr. 87, 2-3) che prima mi avevano condotto su, mi presero per la mano; anche la mano di quel becco mi afferrò. Così mi condussero su. (o là?), facendomi sedere nel mezzo di quelle pecore, prima che cominciasse il giudizio ».

Questi due testi sono, come si vede, ben difficili, ma ci troviamo nella felice situazione che il loro simbolismo viene dai critici unanimemente interpretato nel senso che *Enoc* (che racconta

<sup>7</sup> E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, vol. II, Tübingen 1900, pag. 297; R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, vol. II, pag. 259; Paul Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928, pag. 431.

in prima persona), assiste prima alle difficoltà di Elia (il becco), dopo di che lo riceve con sé in cielo; di lì torneranno ambedue, per il giudizio finale. Il luogo del giudizio non è chiaro: la traduzione « mi condussero su » farebbe pensare al cielo, ma non è escluso che il verso stia fuori di posto (così il Kautzsch).

L'altro testo, a mio parere più importante (anche se il Cullmann sembra considerare più l'altro) è *Apoc. Eliae* 43, 1 sgg<sup>7</sup>:

« In quel giorno sarà dato ai giusti quello per cui hanno molto pregato. In quel giorno il Signore giudicherà il cielo e la terra, giudica quelli che hanno mancato in cielo e in terra; giudica anche i giudici del popolo e chiede loro conto del gregge. Gli è reso (il conto), senza esitazione. Ed Enoc ed Elia scendono poi, depongono la carne del mondo e si rivestono di carne spirituale. Dipoi perseguitano il figlio del peccato e l'uccidono, senza che possa parlare ».

Se confrontiamo i testi citati con quello del Belli, vediamo subito una serie di analogie:

1. Nell'*Henoc Aeth.* come nell'*Apoc. Eliae*, i due personaggi sono uniti in una funzione escatologica, esattamente come nel Belli.

2. Nell'*Apoc. Eliae*, Enoc ed Elia vengono per lottare contro l'Anticristo, esattamente come nel Belli.

3. Nell'*Apoc. Eliae* i due vincono l'Anticristo, mentre nel Belli nulla ci si dice sull'esito della pugna. Comunque sia, mi sembra arrischiato dire col Trompeo (cit. Vigolo) che « verranno uccisi dall'Anticristo », senza specificare di dove esca questo motivo che non si trova nei documenti citati né nel Belli.

4. Nell'*Apoc. Eliae*, alla dissoluzione (43,1) dell'Anticristo segue la venuta del Messia, dell'« Unto » (43,5); nel Belli accade lo stesso, solo che non si specifica la fine dell'Anticristo e che il diavolo col Messia si divide « la ggente ». Dopo di che il mondo resta vuoto.

5. L'unica cosa che non ha corrispondenza è il motivo della grotta vicino a San Paolo, ma non credo che vi siano difficoltà nel considerare questo motivo un'aggiunta folkloristica di « colore locale ».

J. Alberto Soggin  
Buenos Aires

<sup>7</sup> Riessler, *op. cit.*, pag. 125.

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

K. KERÉNYI, *Die Heroen der Griechen. Die Heroengeschichten der griechischen Mythologie*, Zürich 1958, pp. 476, tavv. 80.

Si tratta di un volume che, come si dirà, difficilmente può esser oggetto di una recensione critica, ma che per i suoi pregi e per l'importanza del suo autore richiede un'attenta segnalazione.

Dopo *Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschheitsgeschichten* (Zürich 1951), quest'opera sugli eroi greci conclude una fatica di cui nessun autore contemporaneo sarebbe stato all'altezza nella misura di K. Kerényi che ne ha concepito e portato a termine il disegno. Perchè? — si potrebbe domandare. Si trattava, in fondo, di raccontare, semplicemente, la mitologia greca (nel caso di questo volume: la mitologia eroica); esposizioni della mitologia greca non mancano, anzi abbondano, sui più vari livelli, da quelle destinate — a titolo di raccolte di fiabe — alla gioventù a quelle guidate da intenti scientifici come i manuali di Preller-Robert o di H. J. Rose. Ma la via scelta da Kerényi è altrettanto lontana da quella della divulgazione, quanto da quella del manuale scientifico. Scopo dell'autore sembra sia di supplire a una lacuna della nostra documentazione sulla mitologia greca (come di altre mitologie religiose), che consiste nel fatto che mentre tutta la tradizione letteraria e artistica greca è pervasa da riferimenti mitologici, un'esposizione coerente e completa dell'insieme delle tradizioni mitologiche greche non ci è pervenuta (nè è stata mai scritta) dalle mani dei greci, se non sul livello eruditò (dal Ps.-Apollodoro a Igino) d'un'epoca ormai lontana da quella in cui il mito era una realtà religiosa viva ed efficiente. In luogo degli stupendi sprazzi di luce — frammentari nella loro occasionalità — che i grandi poeti, da Omero ai tragici, lasciano cadere su una tradizione sottintesa e sottaciuta, dal periodo ellenistico in poi cominciamo ad avere esposizioni o piuttosto frammenti di esposizioni sistematiche della mitologia da parte di autori che, viceversa, non vivono più con la stessa

intensità feconda dei grandi poeti e artisti i valori religiosi dei miti. Kerényi vuol sostituirsi a questa lacuna e vuole raccontare la mitologia greca come avrebbe potuto raccontarla un greco antico — di epoca non necessariamente definibile — che ne vivesse ancora tutta l'importanza e tutta la grandezza. L'assunto, come si vede, non è tanto facile. Esso presuppone, anzitutto, una estesissima conoscenza del materiale disperso in oltre due millenni di documentazione, dalle iscrizioni micenee ai lessicografi bizantini; e di questa conoscenza fanno fede i circa 2500 passi letterari antichi su cui l'esposizione si fonda, per non parlare dei numerosi richiami a documenti figurativi (di cui le belle illustrazioni danno una scelta preziosa e ponderata, costituendo quasi, nel loro insieme, un racconto in immagini parallelo al testo). Ma l'assunto presuppone anche altre qualità nell'autore: così, p. es., il saper inserire i frammenti — pur provenienti dalle più varie epoche e dai più vari livelli artistici, culturali e religiosi — in una narrazione unica, temperandone le divergenze di tono; un'esigenza artistica cui il gusto e la sensibilità di Kerényi rispondono mirabilmente; il saper toccare e presentare le varianti dei singoli miti, non allo scopo di discuterne il maggiore o minore valore, l'autenticità o secondarietà, ma per rivelare nel mito — come le varianti fanno in ogni mitologia religiosa — dimensioni varie che si completano; e soprattutto il saper far intuire che tutti quei racconti, in ogni loro dettaglio, riferimento e variante, fanno parte di una religione.

Il risultato di questa originale impresa di Kerényi è un bellissimo libro che si legge con profondo ed elevato piacere e, nello stesso tempo, con profitto. Quanto a quest'ultimo, esso va dal fatto che, credo, anche i migliori conoscitori della mitologia greca vi troveranno sempre qualche dato che ignoravano o per lo meno non ricordavano, fino a quell'altro, che la presentazione, la combinazione dei dati compiute dall'autore suscitano una serie di problemi e stimolano alla ricerca interpretativa. Infatti, in questo suo volume Kerényi non interpreta, non afferma, non discute, non argomenta: narra, semplicemente, ma ovviamente il modo stesso in cui raggruppa, fonde e integra i mosaici di una tradizione frammentaria in una narrazione unica, e perfino la scelta, pur abbondantissima, ma inevitabilmente parziale dei documenti, sono già di per sé un'interpretazione che però resta

sempre presupposta, mai esplicita, mai enunciata, mai sostenuta con prove, di modo che essa non si presta, come si è detto, a esser oggetto di una presa di posizione critica. Ma quest'interpretazione nascosta tra le righe non si esaurisce nella scelta e nella sistemazione dei dati: il pubblico colto e non specializzato forse neanche se ne accorgerebbe, o soltanto di rado; ma il conoscitore dei problemi della storia religiosa greca raccoglie le infinite, continue e persino insistenti allusioni e insinuazioni interpretative — che si tratti del rilievo dato a un'etimologia del nome d'un eroe o d'un accostamento tra motivi ricorrenti in due o più miti, o d'una similitudine con fenomeni della natura come la luna o il sole, ecc. Lo studioso raccoglie queste allusioni, per lo più ne conosce, altre volte ne intuisce l'intento, ma non può discuterle, perchè, appunto, sono allusioni, non affermazioni sostenute con argomentazioni. Può perfino dispiacere che l'autore mescoli continuamente le allusioni interpretative alla narrazione tanto più bella quanto più fedele (e spesso letteralmente fedele!) alle parole degli autori antichi, specie poi dove l'intento allusivo non rifugge da termini così poco conformi al linguaggio mitico come p. es. 'apollineo' (p. 300 e altrove) o 'dionisiaco'. Ma bisogna rendersi conto che queste allusioni a fior di pelle del testo narrativo costituiscono anche un raffinato artificio letterario che specie per il lettore non specializzato contribuisce a render emozionante la lettura (mentre, come si è detto, stimola e provoca anche lo studioso); esse fanno, infatti, balenare sensi e dimensioni nascosti tra le pieghe del racconto, alzano qua e là inaspettatamente un angolo del velo che copre, per noi, le ragioni d'essere di un mito, attirando l'attenzione e richiedendo la riflessione del lettore. Quest'arte della suggestione costituirà, anzi, per larghe cerchie di lettori, il pregio massimo del volume. Intanto, poi, non bisogna dimenticare le intenzioni dell'autore: egli, infatti, non si rivolge agli studiosi, ma dedica il suo volume *den kommenden Dichtern*, ai poeti che verranno...

L'unica parte scientificamente esplicita del volume sarebbe l'introduzione d'una ventina di pagine; essa è piena di enunciazioni, ma non di argomentazioni, e la sua discussione richiederebbe dieci volte tanto spazio. Quanto a titolo personale posso dire, in relazione alla nota 1 a p. 407, è che vi trovo ben poco

che possa esser preso non solo come critica, ma anche come pura e semplice contraddizione al mio tentativo d'interpretazione del fenomeno religioso rappresentato dagli eroi greci.

Angelo Brelich

U. BIANCHI, *Il dualismo religioso. Studio storico ed etnologico*, Roma 1958, pag. 214.

Quest'esposizione di forme religiose « dualistiche » presenti in zone storico-culturali diversissime prende le mosse dalla esigenza di togliere le manifestazioni « colte » di dualismo (gnosi, gnosi manichea, mazdeismo, ecc.) alla limitazione dell'indagine tradizionale che le considerava soltanto nell'ambito delle grandi civiltà nate e sviluppatesi nell'orbita del mondo antico. Ci si chiede legittimamente se la figura del demiurgo gnostico, o dell'antagonista nel mazdeismo e nel manicheismo, sempre negativa per quanto talvolta sia oggetto di culto, non debba essere ricollegata con quelle figure mitologiche centro e nord-asiatiche e nord-americane che in vario modo e misura si atteggiano a realtà collaboratrici o limitatrici o addirittura avversarie dell'Essere supremo, ma che comunque rimangono sempre indipendenti da questo; di conseguenza si fanno serie riserve al ricondurre affrettatamente a « influssi iranici » quelle forme dualistiche la cui presenza è documentata al di fuori dell'area iranica e genericamente medio-orientale (Europa orientale, Asia centrale). L'A. è un classicista che, formatosi alla scuola di R. Pettazzoni, non nutre diffidenza né timore per l'etnologia religiosa e il folklore e soprattutto dimostra di padroneggiarne con sicurezza e familiarità la letteratura scientifica. La stessa accortezza che si manifesta nell'aver avvertito l'esigenza di questa estensione « etnologica » del problema si manifesta anche nel modo con cui questo è impostato e avviato: una prudente indagine fenomenologica di dati di fatto condotta secondo un criterio concettuale rigorosamente stabilito, per cui è « una malignità 'ex natura' e insieme un'attività creatrice o demiurgica e un dominio su questo mondo con corrispondente positiva limitazione del dominio di Dio » a caratterizzare la figura dell'avversario nel senso compiutamente dualistico, indipendentemente dai modi con cui si

configura la sua origine (separato dal Creatore, o sua creatura involontaria, o emanazione indiretta). L'A. prova questa chiara base concettuale percorrendo le singole zone storico-culturali prese in rassegna. Sono esposti anzitutto i fatti che presentano una morfologia dualistica in quelle zone che più o meno gravitarono attorno all'area iranica e mediorientale, e quindi più o meno soggetti al pericolo di essere ricondotti, spesso acriticamente ad influssi religiosi propri di quest'area: il folklore pagano, pagano-cristiano e le formulazioni eresiologiche dell'Europa Orientale da un lato, le concezioni religiose delle popolazioni altaiche dall'altro; segue la trattazione degli stessi temi nei popoli paleosiberiani, nord americani, mongoli, unno-ugrofinni, con appendici concernenti lo stesso tema in Oceania e nella mitologia germanica.

Il criterio adottato per stabilire la presenza o meno di fatti dualistici, si rivela di natura decisamente «teologica» nel senso che questa espressione ha in quelle civiltà religiose che si sono poste in modo riflesso e creativo il problema del monoteismo, che non perde il suo carattere anche se il Dio unico trova eventualmente un'opposizione o una limitazione in un'altra figura. Questa nostra precisazione non implica un'adesione a quella tendenza storico-religiosa che vorrebbe impedire l'uso del termine «monoteismo» al di fuori di quelle civiltà, ma vuole soltanto sottolineare la diversità fenomenologica che intercorre di fatto tra nozioni monoteistiche «affermate» e nozioni monoteistiche «date», le quali ultime sono sempre riconoscibili e definibili come tali, cioè come monoteistiche, anche nella discussione che attualmente riprende radicalmente tutto il problema dell'«Urmonotheismus». Questa distinzione ci sembra indispensabile anche per l'indagine che voglia identificare il «dualismo religioso» al di là delle grandi sistemazioni teologiche dell'Oriente classico e al di là di tutte le loro esplicazioni occidentali e orientali. Non entrando in merito a questioni di dettaglio sull'originarietà o meno di alcuni temi presi in rassegna (è difficile ad es. non ammettere l'origine «colta» e iranica della nozione slava intorno a un dualismo tra Bialabog e Zcernebog: gli slavi sono i soli popoli indeuropei a designare la divinità mediante una rd. *bogu* uguale all'avestico *baga-*, subentrato a *daeva* e quindi già dualistico), noteremo che si tratta piuttosto di individuare temi mi-

tico-religiosi che *si sarebbero potuti prestare* ad una riplasmatizzazione dualistica se fossero venuti a contatto con una problematica monoteistica « colta » o che di fatto siano stati l'oggetto di una tale reinterpretazione. Prendiamo ad es. il mito extra-zoroastriano della « sapienza » di Ahriman, necessaria a Ormazd per creare il sole e la luna e, in generale, della « sapienza » di figure maligne come il diavolo della leggenda bulgara cit. a p. 28 (ma anche non maligne: il re delle quaglie nel racconto tartaro): le figure infere, di per sé non maligne, posseggono delle facoltà conoscitive di tipo magico-oracolare; una volta a contatto con una religione dualistica o che tenda al dualismo le divinità infere diventano « maligne » e le loro facoltà conoscitive, da completamento di quelle proprie della o delle divinità superiori, si pongono come loro limitazione od opposizione. Lo stesso si può dire del « trattato » per cui i morti spettano a figure sotterranee; il trattato tra Zeus e Hades prevede il possesso dei morti da parte di quest'ultimo senza perciò conferire carattere dualistico alla divisione dei poteri. Nelle cosmologie mitologiche i morti (come i non nati) fanno *organicamente* parte delle zone infere (o periferiche) del cosmo: ma a contatto con una dinamica religiosa diversa, fondata sul concetto di riscatto dalla morte operato da Dio, quella spettanza che era semplicemente complementare della prima, si trasforma in possesso antagonista e maligno. Queste osservazioni vogliono mantenersi strettamente su quel piano fenomenologico e funzionale che è indispensabile ad una ricostruzione storica che non voglia esaurirsi nella ricerca di antecedenti o di vie migratorie di fatti culturali, ma stabilire, dato uno status fenomenologico qualsiasi, come questo abbia potuto « funzionare » a contatto con un'altra forma. A questo proposito noteremo come la nozione del nostro Creatore del mondo e della materia poté essere trasformata in quella del Demiurgo essenzialmente maligno, risiedente nella sfera di Saturno, a contatto con un atteggiamento religioso, come quello di certa gnosi, che negava qualsiasi positività al mondo fino ai sette pianeti, con la conseguenza che tutta la teodicea del Genesi poté essere rovesciata a favore dei personaggi che lì rivestivano un ruolo negativo. L'uso rigoroso del criterio adottato dall'A., ed è questo a nostro parere il merito principale del lavoro, porta con sé il vantaggio di aver posto fino ad acutizzarlo, il problema delle forme « incolte » di dualismo, proprio perchè

espone il concetto a prove continue, ad attenuazioni e distinzioni che talora mettono capo all'impossibilità stessa di parlare di dualismo, sia pure « ante litteram », ma col risultato di aver posto dell'ordine in un materiale di così enorme portata, cosa impossibile se non vi fosse stato da parte dell'A. l'impegno deciso di non voler « spiegare Omero con Omero » finanche in un tema così carico di tradizione « colta » quale è il dualismo religioso.

Giancarlo Montesi

## NOTE BIBLIOGRAFICHE

G. B. PIGHI, *La poesia religiosa romana*, Zanichelli, Bologna 1958, pp. 301.

Sotto questo titolo sono raccolti testi e frammenti che vanno dagli antichissimi inni saliari alle preghiere contenute nel romanzo di Apuleio; vi sono incluse le formule rituali delle tavole eugubine (in versione latina), e segue un saggio della poesia primitiva cristiana. I testi sono pubblicati con la traduzione italiana a fronte, e sono preceduti da un breve commento storico-religioso. Si tratta infatti di un approccio alla religione romana, più che di una pubblicazione critica, o di un florilegio poetico, o di una prova letteraria di traduzione. Vediamo appunto che: le lezioni adottate — a volte ricostruzioni o adattamenti — non vengono discusse se non quando subentra l'interesse storico-religioso; l'inclusione dei passi non è subordinata alla loro consistenza poetica, ma esclusivamente, o quasi, all'eventuale valore documentario; quanto alle traduzioni, infine, appare spesso evidente che l'impegno esegetico nelle intenzioni dell'A. precede spesso lo sforzo letterario. Peccato però che tali intenzioni si esauriscano per lo più nell'inserimento dei passi in una visione d'insieme che trascura quasi sistematicamente il dettaglio. E' infatti la visione generale della religione romana il fine ultimo dell'A., che dai passi raccolti sembra soltanto trarre lo spunto per la sua costruzione. Nella impegnativa, anche se breve, introduzione, la religione romana è a sua volta inquadrata negli schemi indoeuropei formulati da G. Dumézil, che l'A. segue e accetta completamente.

D. S.

## NOTIZIE E RELAZIONI

### **Per il 65° compleanno di Raffaele Pettazzoni**

*L'Associazione Internazionale di Storia delle Religioni (IAHR) ha offerto al Prof. Raffaele Pettazzoni, in occasione del suo 65° compleanno, il volume La regalità sacra, contenente i testi integrali delle comunicazioni che su questo tema sono state presentate all'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni, tenutosi a Roma nel 1955. Nel corso della cerimonia che ha avuto luogo nella Facoltà di Lettere dell'Università di Roma, con l'adesione della Facoltà stessa, il Prof. W. Lameere, Direttore dell'Academia Belgica in Roma, ha pronunciato a nome del Comitato esecutivo dell'IAHR un discorso il cui testo viene qui di seguito riportato.*

Monsieur le Président de la Faculté,  
Messieurs,

Le Bureau Exécutif de l'Association Internationale pour l'Histoire des Religions vous remercie d'avoir bien voulu l'associer à l'hommage que vous rendez aujourd'hui au professeur Raffaele Pettazzoni, à l'occasion de son soixante-quinzième anniversaire. Le Bureau Exécutif, en effet, m'a chargé sur votre prière de lui apporter, au nom de ses collègues d'au delà les Alpes, le gage de notre indéfectible et vieille amitié, ainsi que les marques réitérées de notre sincère et profonde admiration. Ad ces sentiments nous nous empressons de joindre les voeux que nous formons avec vous pour les succès et les joies qui lui sont réservés dans les années qui viennent, nouvel et juste prolongement d'une carrière exceptionnelle, et dont nous sommes à vos côtés les témoins attentifs et respectueux. En songeant à célébrer cet anniversaire nos amis italiens nous rappellent opportunément

que nous fêtons plus de cinquante années de labeur assidu dans le domaine de l'histoire des religions.

Je m'en voudrais d'abuser, cher et vénéré maître, de l'indulgence attention de tous ceux qui vous entourent aujourd'hui, en retardant le plaisir qu'ils auront à vous entendre après moi. Mais le Bureau Exécutif m'a chargé aussi de remercier chaleureusement la *Giunta Centrale per gli Studi Storici* et, en particulier, son président, le professeur Aldo Ferrabino, du soutien financier qui a permis la publication du volume qui vous est offert aujourd'hui. Au surplus, je n'aurais pas le sentiment de m'être acquitté de mes devoirs envers vous, si je n'ajoutais au moins quelques mots sur les raisons principales de la reconnaissance du Bureau Exécutif envers son président actuel. Ces sentiments de gratitude affectueuse et spontanée se justifient autant par les échos de votre oeuvre scientifique à l'étranger et vos efforts d'organisation des études religieuses au lendemain du deuxième conflit mondial, que grâce aux progrès, où vous avez pris une large part, et auxquels nous assistons aujourd'hui, dans la diffusion et la mise au point de l'enseignement de l'histoire des religions.

Pour ce qui est de votre oeuvre scientifique, il est clair que vous avez réussi à concilier la méthode historique avec le comparatisme, ce comparatisme qui porte aujourd'hui le nom de phénoménologie religieuse, et qu'avec raison, je crois, vous vous refusez à envisager comme une discipline autonome. Il est plusieurs chemins qui mènent au but que poursuivent en commun historiens et phénoménologues, et ces mots de phénoménologie religieuse, aujourd'hui si familiers à nos oreilles, vous les utilisez déjà en 1912, dans la préface de votre livre sur « La religion primitive en Sardaigne ». A cette époque, me direz-vous, il ne vous était pas venu à l'esprit qu'on pût systématiser la phénoménologie au point où on l'a systématisée depuis lors. Je le sais bien. Et c'est grâce aux travaux de Gerardus Van Der Leeuw et aux entretiens qu'après la fin du deuxième conflit mondial vous avez eus avec ce maître regretté, que vous avez pris réellement conscience de la phénoménologie proprement dite. Toujours est-il que vos travaux historiques, si concrets, si vivants, si bien documentés, sont invariablement pénétrés de considérations générales, et que vos aperçus généraux sur la confession des péchés ou l'omniscience divine ont l'allure et le fini des enquêtes les mieux

adaptées aux exigences de la méthode historique. A l'étranger nous faisons autant de cas de vos tableaux d'histoire que de vos larges panoramas comparatifs. Je n'en veux pour témoins que la traduction française, parue en 1953, de votre essai sur « La religion de la grèce antique », et l'adaptation anglaise, publiée en 1956, de votre monographie sur « L'omniscience divine ».

Dans la mesure, en effet, où vous avez réalisé ce rare et difficile alliage, l'avenir de nos études est du côté des voies que vous avez suivies et de l'exemple que vos travaux proposent à l'attention des chercheurs. Dans le vaste champ de l'histoire des religions, il est peu d'oeuvres de notre temps qui soient aussi prometteuses à mes yeux des moissons qui seront bientôt récoltées, et cela, nous le devons à la souplesse de votre esprit toujours prêt à reviser ses propres jugements et à compléter ses premiers essais, à votre large et sensible curiosité, ouverte à toutes les suggestions du dehors, nous le devons à l'impartialité de votre conscience, à votre souci du moindre détail — ce souci qui trahit l'amour du travail bien fait — et à l'inflexible rigueur de votre méthode scientifique.

Une information aussi étendue et une diversité d'intérêts aussi grande ont eu pour soutien vos contacts incessants avec vos collègues de l'étranger. A l'égard de ces contacts, l'adresse imprimée dans les mélanges qui vous sont offerts ce matin n'a pu tout mentionner ni tout considérer, ne vous ayant pas rendu, je le crains, suffisamment justice. Quoi qu'il en soit, c'est aujourd'hui qu'éclatent aux yeux de tous et le rôle important que vous avez joué dans nos colloques internationaux et les éminents services que vous avez rendus à la cause italienne en général.

Après la mort de Franz Cumont, survenue en 1947, vous avez puissamment contribué avec Gerardus Van Der Leeuw, à renouer la tradition de nos grands congrès, momentanément brisée par l'appréte des conflits politiques, après quoi, vous avez organisé et présidé le Congrès de Rome en 1955: réussite incomparable où les plus beaux dons du savant ont été récompensés autant que les multiples qualités du diplomate. Depuis 1950, vous présidez, et vous présidez encore à l'heure actuelle, l'Association Internationale pour l'Histoire des Religions, mais, et cela peut-être le sait-on moins, quel trésor de vertus vous avez prodigué depuis dix ans pour assurer le succès de cette organisation internationale et des entreprises qui s'y rattachent.

Il ne vous a pas suffi d'inspirer et de diriger nos travaux. Vous avez tout mis au point et contrôlé par vous-même. Vous avez été à la fois notre président, notre rédacteur-en-chef, notre secrétaire et notre correcteur d'épreuves: nous l'avouons à notre honte. Mais il semble que vous ayez fait votre la méthode des Bollandistes, pour qui tout se tient, pour qui, en d'autres termes, il n'est jamais rien, des plus grandes aux plus petites choses, qui ne doive être examiné, vérifié et soupesé de première main, rien qui ne puisse ainsi contribuer à l'effet d'ensemble et courir au but poursuivi. La main soutient l'esprit, lui assurant souplesse et vigueur au contact des plus menues choses, l'esprit la dirige et lui insuffle sa raison d'être.

Et tout ceci, Messieurs, nous aide à mesurer, grâce au recul du temps, l'ampleur de la présence italienne au sein des études que nous poursuivons en commun. Car tout ce réseau de relations et d'institutions internationales où l'action de notre président est si grande et si décisive, gagne de proche en proche: bientôt, comme il faut l'espérer, il comprendra plusieurs pays asiatiques, sans compter le Japon. Et cette action de notre président sur le plan international est venue, ne l'oubliions pas, doubler ce qu'il a fait pendant un demi-siècle pour les études religieuses en Italie même, et notamment grâce à ces collections, à ces périodiques et à ces recueils que vous connaissez tous, et qu'il serait outrecuidant de ma part de venir ici vous énumérer.

Oui, la cause italienne à l'étranger notre ami l'a dûment servie. Une patience inaltérable, une simplicité souriante, une finesse à la fois précise et pertinent, une souple continuité dans l'effort, n'ont pas eu pour seul stimulant, nous l'avons deviné, la pénétration d'un esprit courageux et lucide; nous avons reconnu aussi dans les effets de sa persévérande énergie la chaleur et la conviction d'un grand patriote. Partout où sa parole a été entendue, partout où ses écrits ont été lus et étudiés, il a fait aimer l'Italie et la langue italienne, surtout là peut-être où l'on était demeuré fidèle, au delà des Alpes, à la mémoire du grand Vico.

Enfin, comment ne pas se réjouir avec vous que ce beau jour ait été précédé de si près par l'installation, le 22 janvier 1959, de monsieur Angelo Brelich, en qualité de titulaire de l'enseignement de l'histoire des religions à l'Université de Rome. Nous formons les voeux les plus ardents et les plus sincères pour le

succès de son nouvel enseignement. Nous voici pénétrés de confiance et d'allégresse, nos regards étant déjà tournés vers l'avenir. Aussi nous échoit-il de constater une fois de plus que c'est grâce à Raffaele Pettazzoni que cet avenir se présente à nos yeux d'une façon aussi claire et aussi durable pour les progrès de notre discipline. C'est grâce à son action persévérente à Rome depuis plus de trente ans que l'enseignement de l'histoire des religions demeure inscrit au programme de cette Faculté. Nous lui en garderons une profonde reconnaissance.

Cher et vénéré président, pour être demeuré fidèle aux aspirations de votre jeunesse, pour n'avoir jamais hésité à vagabonder à travers le monde, partout où les intérêts de la science des religions vous ont requis, nous comprenons qu'à votre retour de Tokio, l'an dernier, vous ayez fait aux amis qui vous interrogeaient sur vos impressions de voyage, cet aveu spontané, mais inoubliable: « La vie commence à soixante-quinze ans ». La vie est toujours belle et le monde est toujours nouveau pour ceux qui pensent et qui travaillent. En vous offrant ce volume où sont groupées, dans leur texte intégral, les communications présentées au Congrès de Rome en 1955, nous ne faisons que vous restituer votre bien: gage de l'union des coeurs et du travail poursuivi en commun par les membres du Comité Organisateur Italien du Congrès de Rome et ceux du Bureau Exécutif de notre Association Internationale. Neuf pays, outre l'Italie, sont représentés dans ce Bureau: la Suède, la France, les Pays-Bas, l'Allemagne, la Grande-Bretagne, la Norvège, la Belgique, le Japon et les Etats-Unis de l'Amérique du Nord. C'est bien le moins que nous ayons pu proposer pour fêter un maître de l'Université de Rome, de ce milieu si propice aux contacts vivants et directs avec les réalités de l'histoire, si propre à nous affiner le sens des valeurs religieuses. Par là, qu'on veuille aussi comprendre à quel point nous avons été sensibles à l'honneur que nous ont fait l'Université et la Faculté en associant nos neuf pays à la manifestation d'aujourd'hui.



STUDI E MATERIALI  
DI  
STORIA DELLE RELIGIONI

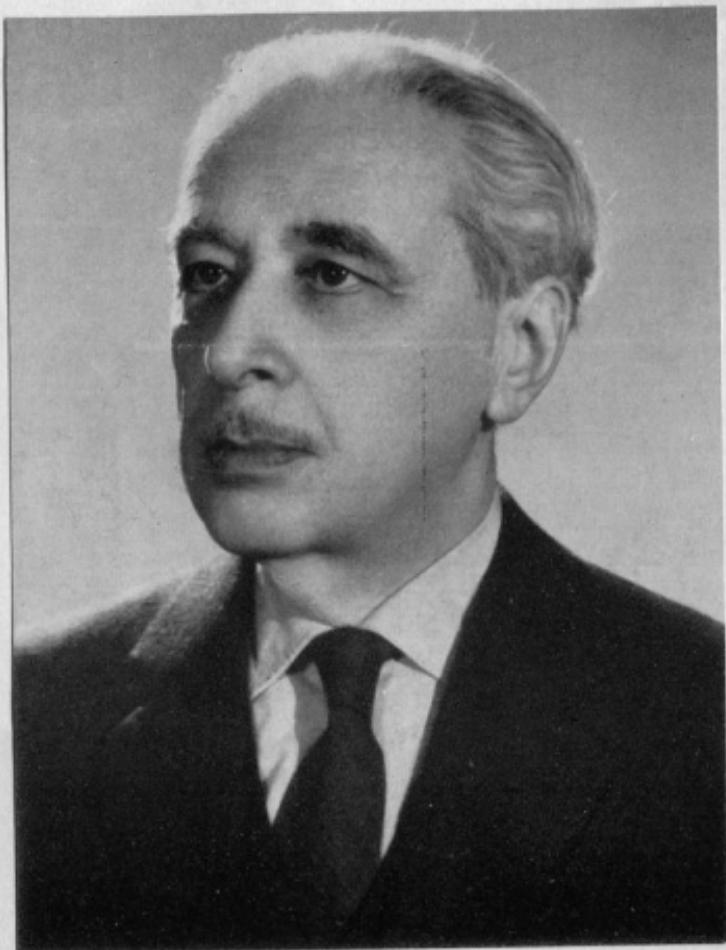
PUBBLICATI DALLA  
SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI DELLA UNIVERSITÀ DI ROMA

Anno 1959 - Vol. XXX - Fasc. 2

FONDATE: RAFFAELE PETTAZZONI

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

ROMA  
CESARE MARZIOLI EDITORE



RAFFAELE PETTAZZONI

(1883 - 1959)

---

*Ad impaginazione avvenuta del presente  
fascicolo, diamo la dolorosa notizia della  
scomparsa di*

**RAFFAELE PETTAZZONI**  
*spentosi a Roma l'8 dicembre scorso.*

*La redazione, riservandosi di onorare in  
un prossimo numero la memoria del fonda-  
tore di questa rivista, vuol qui esternare il  
suo profondo cordoglio, nel quale troverà  
indubbiamente la solidarietà di tutto il  
mondo degli studi.*

---

## APERÇU DE LA RELIGION BABYLONIENNE

Le monde dans lequel vit le Babylonien, est un cosmos, un monde ordonné et bien organisé. Ce sont les dieux qui l'ont créé une fois au commencement des temps, après avoir bien combattu et vaincu les démons des eaux. La récitation cultuelle de ces événements reculés, faite par les prêtres à la grande fête anniversaire akītu, fournit aux hommes une garantie que l'existence est un cosmos. Mais ils savent aussi que l'insécurité de la vie est une réalité représentée par les incursions, la crue insupportable des eaux et les attaques continues des démons contre les hommes. Cette insécurité exige une vigilance toujours en éveil de la part de l'État et de la part de chacun. Et ils savent que la création du monde doit être répétée chaque année, parce que sinon le soleil s'éteindra et les eaux monteront jusqu'à couvrir les toits des maisons.

Ces événements des premiers âges, nous les connaissons à travers l'épopée écrite sur sept tables, *Enuma elish*, « Au temps où là-haut », (les mots initiaux). Son récit se base sur les textes liturgiques que récitaient les prêtres pendant le culte lors de la grande fête à l'occasion de la nouvelle année. Nous suivons Mardouk, depuis l'époque d'Hammourabi le dieu suprême de l'empire, nommé par l'État, pendant sa lutte victorieuse contre les eaux premières, Apsu, Mummu, Kingu et surtout Tiāmat que d'autres dieux avant lui ont taché de subjuguer mais en vain. Dans une assemblée les dieux réunis élisent Mardouk leur vengeur en lui conférant la dignité royale et le destin: « Ton destin, ô seigneur, surpassé celui des dieux, ordonne l'anéantissement ou la création, et ta volonté sera faite » (IV 21-22).

Mardouk se prépare au combat, armé de son arc et du carquois de flèches, d'un javelot et en outre d'un filet, et « il fait

son regard briller comme le foudre en remplissant son corps de feu brûlant» (IV 39-40); après avoir créé quatre vents et un vent sextuple, il monte dans son char attelé de quatre chevaux. Mardouk lance son filet qui enlace Tiâmat, et relâche les vents impétueux. Quand Tiâmat ouvre sa gueule pour l'engloutir, l'ouragan s'élance dans ses entrailles en l'empêchant par sa forte pression de refermer la gueule destructrice sur Mardouk et son attelage. Le *mulmullu* de Mardouk casse son ventre, tranche ses entrailles, fend son cœur (IV 93-102). C'est la victoire, et après avoir à la fin vaincu Kingu, Mardouk lui prend les tables de la destinée (*tup-shfmâti*). Après cela Mardouk crée un cosmos, fend Tiâmat et en élève la moitié comme une voûte couvrant le ciel. « Il poussa le verrou et y plaça des gardiens en leur donnant l'ordre de ne pas laisser descendre l'eau d'en haut » (IV 137-140). Ceci fait, il traverse le ciel, installe les demeures célestes des dieux, dispose les constellations: par-là « il munit l'année de points de repère, dessina les constellations » (V 3). Il fixe l'emplacement de Jupiter (ou le pôle boréal?), crée la lune comme la dominatrice de la nuit et celle qui mesure le temps. La table raconte comment les hommes furent créés de sang et d'os. Ils habiteront la terre et Mardouk instituera le culte des dieux ». Dans la genèse d'un autre texte, sumérien, *En. E-Azagga*, est raconté la création de l'homme, d'abord, et puis celle des animaux des champs et des autres êtres vivants, de l'Euphrate et du Tigre, de tous les végétaux, des pays, des fauves et des bois. Là aussi le dieu créateur est Mardouk.

Voilà comment le Babylonien dans l'épopée de la création a exprimé l'expérience que fait continuellement l'agriculteur, année après année: son désir ardent de voir dans la terre alluvienne brûlante l'eau bénie qui seule rendra possible un cosmos fécond et abondant. Et sa certitude que, à moins de contenir, avant, la crue des eaux, lui et son cosmos sont condamnés à mort. L'expérience est élevée au plan des premiers âges, celui de la cosmogonie. Ceci parce que le Babylonien par-là exprime que, si les hommes peuvent aider chaque année de toutes leurs forces, ce sont tout de même les dieux — et au premier rang Mardouk — qui, une fois dans un passé lointain, ont jeté les bases de

toute existence en sortant vainqueurs de la grande lutte. Car la victoire de Mardouk sur Tiâmat et sa gent est identique à l'établissement d'un cosmos. La création est une conséquence logique et nécessaire de la victoire remportée sur les eaux, et non pas un acte de grâce fait volontairement par Mardouk dans sa joie après la chute des monstres. Ainsi se révèle le sens profond du mot « destin », « décider les destins » (*shîmu shîmâti*), c'est-à-dire: par l'appriovisement de l'eau s'est créé un cosmos avec une année fertile et une existence paisible et bien ordonnée pour les hommes.

Après la victoire du combat suivent les noces rituelles entre Mardouk et Zarpânitum, mais ces deux actes ne sont, l'un et l'autre, que deux aspects de la même réalité, la création du cosmos. Dans une de ses inscriptions, Gudéa raconte comment il entre à l'aube dans le temple derrière Ningirsu, le puissant dieu de la ville de Lagash, lequel fait son entrée comme un tourbillon (CYL. B 4,23-5,19). Comme le soleil se levant sur Lagash, la déesse Bau, son épouse, va à sa rencontre, et en épouse dévouée elle approche de son lit. « Et comme le Tigre, quand ses eaux son gonflées, elle reste à son oreille, la reine, fille de la voûte céleste pure. Comme le soleil, comme « celui qui décide du destin », (en sumérien: *nam-tar-ra-am*), Bau monta sur sa couche. A Lagash elle donna la fertilité. Le jour commença à poindre, le soleil de Lagash se leva sur les terres ». La noce sainte entre le dieu et la déesse est l'acte prototypique qui crée la fécondité de tout ce qui vit, maintient le soleil dans son cours de sorte qu'il se lève chaque matin à l'orient en chassant les ténèbres. C'est un effet de l'union nuptiale que le jour blanchit, que le soleil se lève sur les terres, et que le territoire de Lagash est sûr de champs abondants qui promettent des magasins de blé pleins. De l'union nuptiale vient aussi que les plantes verdissent, que les femmes accouchent, que le bétail et les fauves font des petits, que les oiseaux couvent. En montant sur la couche nuptiale Bau (et lui) sont « ceux qui décident du destin » c'est-à-dire qui créent l'année, qui alors commence, pleine de fécondité et de paix.

Chaque année le dieu répète le combat contre les démons

des eaux et s'unit avec la déesse dans l'acte nuptial sacré. À l'origine chaque petite cité avait sa fête anniversaire locale, pendant laquelle les chefs de la ville, c'est-à-dire le dieu et la déesse, dont les noms varient de cité en cité, célébraient la victoire et la noce. Cette fête annuelle est nécessaire à la société, car ne fût-ce pour elle, la désorganisation et l'inondation lui menaceraient, ce que prouvent les expériences séculaires. Mais à partir du moment où la société urbaine et les régions s'unissent sous un gouvernement central, la fête anniversaire se célèbre dans la ville principale. Depuis l'époque d'Hammourabi, la grande fête akītu (en sumérien: *zag-muk*) se célèbre à Babylone, et celui qui agit est Mardouk; en Assyrie c'est le dieu de l'empire, Ashur.

Le patési sumérien était le vicaire du dieu de la ville. Naram-Sin d'Agade et les souverains de la dynastie sumérienne Our III furent déifiés, ce qui signifia que le pouvoir royal avait pris possession d'un état central comme son patrimoine personnel. En même temps cela représentait aussi les efforts centralisateurs du royaume dans le domaine religieux. À partir de l'époque d'Hammourabi le pouvoir de l'état et le culte sont séparés, le roi et Mardouk (en Assyrie Ashur) sont souverains, chacun dans son domaine. Or pendant la grande fête anniversaire leurs routes s'entrecroisent, et au cours de cette période sacrée Mardouk et le roi sont identifiés l'un avec l'autre. L'importance primordiale qu'a le roi normalement pour le pays en sa qualité d'administrateur, cultivateur, juge suprême et défenseur, acquiert, les jours de fête, une perspective toute particulière. C'est qu'à ce moment, identique à Mardouk, le roi combat et vainc les démons des eaux, après quoi il célèbre les épousailles sacrées.

La lutte et la noce des dieux étaient représentées d'une façon purement dramatique à l'anniversaire, la fête akītu, qui — depuis Hammourabi — était célébrée au mois de Nisannu, à la saison de l'équinoxe de printemps; à l'époque moyenne sumérienne (Sargon d'Agade, Gudéa) c'était à l'équinoxe d'automne, car alors l'année commençait au mois de Tashritu. Nous savons à travers des témoignages des textes que d'Ammo-zaduga (1646-1626) à Cambuse (537) la fête a été célébrée à Babylone, Assur, Ninive et Ourouk, et à une époque plus reculée à Nippur, Our

et Ourouk. C'était un grand malheur si l'on ne pouvait pas célébrer la fête akitu à cause de guerres. Le dernier roi de Babylone, Nabonid (555-538), remarque dans ses annales qu'il avait été impossible de célébrer la fête akitu dans la 7., 9., 10. et 11. année de son gouvernement parce que les agressions des ennemis avaient amené des temps instables et peu sûrs. Les nouveaux maîtres de la Babylonie, les Perses, célébraient comme de vrais Babyloniens la fête anniversaire après avoir rétabli la paix dans le pays.

La fête akitu se déroulait entre le 2 et le 12 Nisannu. Du 2 au 4 Nisannu le temple de Mardouk à Babylone, Ésagila, était purifié, et une série de sacrifices avaient lieu. Le 5 Nisannu les dieux d'autres grandes villes voisines arrivaient pour assister à la lutte et à la victoire de Mardouk, sa fête principale, l'expression d'une centralisation à la fois politique et religieuse. Il y avait Nabû de Borsippa, Nergal de Kutha, Inurta de Kish. Seulement plus tard, le 8 Nisannu, les anciens dieux sumériens arrivaient, Anu d'Ourouk et Enlil de Nippur. Tous se réunissaient dans une des chapelles sacrées d'Ésagila, nommée « la chapelle du destin » (*parak shimâti*, sumérien: *ubshu-ukin-na*), où Mardouk par les dieux avait été élu le défenseur des dieux. Le 10 Nisannu se fait la grande sortie en procession de Mardouk, par Aiburshâbu, la voie sainte des processions. Par la porte Ishtar le cortège avance jusqu'au temple akitu hors l'enceinte intérieure de la ville. Le 10 Nisannu, avant le départ, se célèbre « la cérémonie de la main ». Le roi prend la main de Mardouk (*kat ilu Mardouk isâbbat*) sous des formes rituelles et cérémonielles bien définies. Ceci ne veut pas dire que le dieu investisse le roi de sa dignité royale. Non, cela signifie que Mardouk par la poignée de main confère toute sa puissance de Mardouk au roi en le faisant Mardouk, de sorte que le roi, identifié à Mardouk, puisse agir d'une manière cultuelle dans le prochain combat qui sera représenté dramatiquement contre le démon Tiâmat de la mer d'eau douce, celle qui extermine la fécondité.

La lutte, qui finit par la victoire, a lieu le 10 Nisannu dans le temple akitu hors de la ville. Le roi a accompli l'acte d'une façon dramatique. Nous avons un texte relatant de Sankhérib,

qui y est représenté combattant Tiāmat et ses enfants. Le récit provient du culte, dans lequel Sankhérib est identifié à Ashur aux grands apogées de la fête. Le 11 Nisannu Mardouk rentre en triomphe à Ésagila par le même chemin. Il monte dans le temple haut de la ziggurate Étéménanki, où, dans la « maison du lit » (*ena*) le roi et une des épouses élues du dieu célèbrent les épouailles sacrées, identiques à Mardouk et Zapánitum. Cette date et le 12 Nisannu sont les jours des grands sacrifices, et le dernier jour de la fête les dieux étrangers quittent de nouveau Babylone.

Ce sont là les traits fondamentaux de la fête annuelle. Des éléments nouveaux et d'autres cérémonies ont été admis au cours des âges. Ceci avec les lacunes dans la transmission de nos textes peut, il est vrai, à première vue brouiller l'impression générale. Mais en recherchant de plus près, nous arrivons à avoir des clartés à ce sujet. Le 11 Nisannu nous trouvons encore à *parak shīmāti* une assemblée de dieux qui décide du destin, qu'on fixe sur des tables, les tables du destin (*tup-shīmāti*). C'est là une idée postérieure, inspirée par les décrets royaux, qui étaient mis par écrit et promulgués par récitation. On s'imagine que les dieux et surtout Mardouk notent sur des tables d'argile les jours de bonheur et la fortune de l'année, la prospérité et la fertilité du pays. Cette notion s'est probablement introduit à l'époque d'Hammourabi, puisque l'épopée de la création fait mention de telles « tables du destin ». Il va sans dire que initialement le destin est décidé à travers la grande victoire et l'union nuptiale.

Comme un autre trait secondaire nous rencontrons la mort et l'enterrement de Mardouk, qui se déroulent probablement le 6-7 Nisannu. Un texte mal conservé et souvent difficile à comprendre ferait croire que Mardouk, prisonnier, est enfermé dans « le mont » comme dans une prison. La ville se révolte, suivent des combats. Mardouk est loin du soleil et de la lumière, disparu de la vie, et sa femme va le chercher à « la porte de l'enterrement ». Les descriptions de ce royaume des morts ne nous laisse pas de doute, Mardouk est mort. La conception du dieu qui meurt, nous est bien familière de l'Égypte et de l'Asie antérieure, c'est l'expression anthropomorphe du cycle annuel de la végétation, l'ex-

périence millénaire qui a enseigné qu'après l'été végétatif suit l'hiver aux champs vides. Nous connaissons aussi cette sorte de dieux chez les Sumériens. Je me bornerai à en nommer Dumu-zi (accadien: Tammuz) qu'Ishtar par sa descente aux enfers a ramené à la vie. Le rituel d'enterrement a dû avoir lieu dans le *gigunû* d'Étéménanki, la partie basse de la ziggurâte, qui était construite à l'image du royaume des morts.

Soulignons encore une chose: ce n'est que le roi et les dignitaires du clergé de l'empire qui assistent aux actes centraux du culte, qu'il s'agisse de l'identification du roi avec Mardouk ou de sa lutte et sa couche nuptiale; mais tous les Babyloniens connaissent la substance de la fête. Le long de l'itinéraire du cortège les gens se pressent pendant que passe la procession de Mardouk. Mais le Mardouk que voit le peuple est le dieu qui se manifeste dans la grande statue du temple principal Ésagila et qui dans la procession est porté au temple akîtu. Là Mardouk combattra Tiâmat, démon des eaux, en vue d'une année abondante et prospère. Et c'est ce Mardouk que le peuple acclame avec des cris de joie sans fin quand, le 11 Nisannu, il rentre à Ésagila par le même chemin.

Telles sont les lignes principales qui constituent le fondement de base de la religion assyro-babylonienne. En entrant dans le détail on s'aperçoit que c'est une affaire plutôt compliquée. Ceci est dû, parmi autres choses, au fait qu'au cours de la longue histoire de la Mésopotamie antique, les Sumériens et deux ou trois peuples sémitiques se sont amalgamés, et que la même chose s'est produite quant à leurs notions religieuses. Le maintien du sumérien comme langue sacrée du culte à travers les âges jusqu'à l'époque des Perses n'est pas fait pour faciliter la tâche du savant à cause des différents termes techniques. Et c'est seulement sur de très rares points que nous sommes capables de dégager des éléments religieux spécifiquement sémitiques, c'est-à-dire babylono-assyriens. Il se peut que la déesse Ishtar, dont l'étymologie et le contenu d'idées sont connus des peuples sémitiques occidentaux et méridionaux, soit une des caractéristiques religieuses des Sémites. Mais, d'autre part il ne faut pas

oublier qu'une de ses fonctions, à savoir comme celle qui engendre et protège la fécondité, est commune à toutes les déités féminines de la terre entière. Quand les Sémites eurent pris le pouvoir en Babylonie, Ishtar supplanta toutes les anciennes déesses sumériennes. Quoique plusieurs d'entre elles continuent leur vie comme des surnoms d'Ishtar, on peut dire à juste titre que — à part les épouses vides de contenu des grands dieux, lesquelles ne sont que des femelles, — Ishtar est la seule déesse vivante dans la religion babylonienne et — surtout — assyrienne. Son ardeur amoureuse a été puissamment dépeinte dans la table VI de l'épopée de Gilgamesh.

Citons comme un autre trait sémitique l'application des astres et de leurs mouvements pour interpréter les phénomènes et les vicissitudes de la vie humaine. Tout à l'heure nous avons vu comment Mardouk, dans le récit de la table V de l'*Enuma elish*, fixe le cycle des saisons, la route de la lune sur le ciel, et avant ceci on lit: « Il créa des "emplacements fixes" pour les grands dieux, il a placé *lumâshi* (le Zodiaque?), les étoiles qui étaient leurs images (c'est-à-dire les images des dieux, *tam-shil-shu-nu*) » (V 1-2). C'est ici, que je sache, la première fois que les étoiles sont les images des dieux. Déjà à l'époque sumérienne le soleil, la lune et la grande planète lumineuse de Vénus occupaient une place importante dans les conceptions religieuses comme ceux qui maintenaient la fertilité et mesuraient le temps, et leurs parcours sur le ciel servait à la détermination de fêtes importantes sur le calendrier des agriculteurs. Plus tard naît l'idée que d'autres planètes aussi représentent les dieux, et on commence à les observer ainsi que les positions de certaines étoiles fixes pour se renseigner par-là sur la volonté des dieux. Et avec le temps un système se développe qui, par la croyance aux présages élaborée en théorie et par les essais d'interpréter ces augures, se fait de plus en plus universel. L'idée base de ces conceptions est qu'il existe une corrélation entre ces phénomènes célestes et les phénomènes terrestres, et qu'il est ainsi possible pour les initiés de pronostiquer l'avenir en lisant dans les astres. Nous ne saurions confirmer qu'un tel système soit pleinement élaboré et fixé avant la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, la même époque pendant la-

quelle l'astronomie babylonienne se développa. Mais l'identification des astres et des déités connues avait commencé — comme nous l'avons vu — déjà bien plus tôt. La spéculation théologique y sert d'intermédiaire, et bien souvent ses constructions nous apparaissent bizarres et « tirées par les cheveux ». Chacun des grands dieux est identifié à une étoile: Anu à la Polaire, Mardouk à Jupiter, Ea à Formalhaut, Inurta à Saturne, Nergal à Mars, Ishtar à Vénus etc. De plus certains dieux sont identifiés aux diverses saisons de l'orbite du soleil: Mardouk est le soleil printanier salué de tous avec allégresse, Inurta est le soleil d'été, flamboyant et brûlant, Nergal le soleil hivernal. Ces notions ont trouvé leur expression mythique dans des contes où le cycle annuel de la végétation, son déclin et son réveil, le printemps, se confondent avec le soleil dans ses variations d'altitude par rapport au paysage, puisque c'est de celle-ci que dépendent les changements de la végétation. On a poussé encore plus loin cette systématique, de sorte que Ishtar d'Agade, par exemple, est identifiée à Vénus, tandis que Ishtar d'Oourouk est cette planète comme étoile du soir.

La position unique de Mardouk dans le panthéon babylonien, parallèle à celle d'Ashur en Assyrie, est dûe exclusivement à l'idée politique d'un état central. Il était l'ancien dieu local de la nouvelle capitale, et ainsi il concentre tout dans sa personne. Ceci est représenté dans le culte par le fait qu'il est le protagoniste dans le drame du combat et dans l'union nuptiale, quand l'époque d'Hammourabi impose la nouvelle religion de l'empire. Mais il s'ensuit aussi qu'avant cette époque-là, toute société urbaine avait ses dieux et célébrait sa fête akitu locale. Nous voyons surgir en grand nombre et partout par couples de toutes les cités antiques de la Mésopotamie, le dieu et la déesse, porteurs de noms et souvent représentés statuairement, toujours anthropomorphes et jamais identifiés aux phénomènes de la nature qu'ils sont censés diriger ou protéger. Les grands états que nous avons vus se former pendant les périodes antérieures à la 1<sup>re</sup> dynastie babylonienne, ont aussi intervenu fortement en exerçant une action ordonnatrice tant sur le domaine politique que sur la religion.

Cependant nous ne sommes pas capables de tracer un image complet et de bon aloi, pour ainsi dire, de l'évolution parcourue jusqu'à la suprématie de Mardouk, nous devons nous limiter à signaler quelques détails.

Ainsi nous voyons dans quelques textes les dieux Anu (Ourouk), Inurta (Kish) Éa (Éridu), Enlil (Nippur) et Anshar comme des combattants et des créateurs au commencement des temps; il est naturel d'y voir des survivances d'une part de la pratique locale du culte et aussi d'époques, où quelques cités comme Ourouk, Our, Agade, Kish et d'autres exerçaient la suprématie de grands territoires. Et là il ne faut pas oublier deux choses: Après la création de sa grande empire unifié sumérien, Lugal-zaggisi y fit de Nippur une sorte de sanctuaire central, idée religieuse que garda la postériorité jusqu'à l'époque d'Hammourabi. Et par là nous arrivons à comprendre pourquoi l'Enlil de Nippur devint nécessairement le dieu sur lequel on façonna Mardouk, le dieu local de Babylone; et c'est bien chose caractéristique que l'autre nom de Mardouk, Bélu, le seigneur, est une désignation commune à Mardouk et à Enlil, et qu'on ne donne à aucun autre dieu. L'autre apport religieux de Lugal-zaggisi, à une vue cependant beaucoup moins large, fut de faire du dieu céleste d'Ourouk, An (en accadien: Anu) le dieu suprême du panthéon sumérien. Cette innovation dura peu, et elle s'est seulement manifestée dans certaines genèses et dans la trinité théologique d'Anu, Enlil et Éa qui date de l'époque de Rim-Sin de Larsa (1804-1762).

Ce dernier, Éa, était le dieu local d'Éridu, la ville la plus méridionale de Sumér, située sur le golfe Persique. Elle est, probablement, avant Nippur devenue une sorte de sanctuaire central, la ville sainte des Sumériens; sa iggurate énorme, que l'étendue de sa base démontre comme la plus grande de la Mésopotamie, en porte un témoignage certain. C'est aussi le cas de la position unique d'Éa, unique pendant toute l'histoire, comme l'ami des hommes parmi les dieux. Il est avec Mardouk, qui sera plus tard le dieu suprême, avec Shamash, le dieu de soleil, et Ishtar le maître du rite important d'exorcisme, et il est le créateur combattant du début des âges. Et la théologie a fait

du puissant Mardouk son fils aîné. Il n'y a pas ici lieu de discuter de plus près tous les problèmes qui se posent à cause de l'assimilation tout à fait voulue qui s'est produite entre le dieu de Babylone, la nouvelle puissance dominatrice, et la religion d'Éridu, représentée, par Éa. Mais il ne faut guère conclure que Mardouk soit originaire d'Éridu. Nous connaissons du temps de Gudéa probablement le nom sumérien de Mardouk, Asar-ri, tant que son nom sumérien commun, à des époques postérieures, Amar-ud, le fils du soleil, ne paraît pas être très vieux.

Mardouk et Ashur ont gardé leur suprématie parmi les dieux jusqu'au démembrément et la chute même des empires. Mais nous pouvons constater des périodes dans lesquels ils sont refoulés par d'autres dieux. C'est ainsi un fait très remarquable que, pendant la domination étrangère des Cassites, la III<sup>e</sup> dynastie babylonienne (1740 [1430]-1165), Éa occupe une place beaucoup plus prédominante que Mardouk; on conçoit bien que les dominateurs étrangers aient désavoué à bon escient le dieu chef des vaincus. Par contre nous ne savons pas du tout, pourquoi Adad-nirâri III d'Asyrie (805-782) préfère Nabu de Borsippa à Ashur. De même nous ne comprenons pas pourquoi, pendant le gouvernement de Nabonid, qui devait terminer l'histoire glorieuse de l'empire babylonien, la vieille déité d'Our, Sin (en sumérien: Enzu) ait une position tellement importante qui domine tout à fait celle de Mardouk. Et quand les textes babyloniens tardifs racontent que le fils Cambuse du roi conquérant Cyrus célébrait la fête akîtu de Mardouk en vrai Babylonien, on peut, peut-être, y voir une pointe dirigée contre Nabonid, qui était né à Harran dont la déité de vieille date était Sin.

Les rapports qu'ont les dieux avec les hommes, résultent clairement du caractère de la religion babylonienne. Ils ont créé le monde, ils l'ont aménagé en cosmos, ils ont créé les hommes, et par le dieu Éa ils leur ont enseigné la culture de la terre, la confection des outils, l'écriture et la construction des temples etc. Et la création se répète chaque année en ce que le dieu de l'empire, Mardouk, tout comme au début des temps, combat, vainc et crée, de sorte que le cosmos des dieux puisse toujours être protégé et sauvégarde.

Les rapports qu'ont les hommes avec les dieux peuvent se définir avec la même clarté, seulement il faut bien là faire la distinction entre le pouvoir de l'état, qui agit et au nom de l'état et en celui des citoyens, et les habitants du pays, les Babyloniens. Voilà pourquoi nous pouvons parler de culte de l'État et culte privé, sans pour cela nous laisser dérouter par le fait qu'une partie du rite concernant le culte privé est exercée dans les temples par l'état et sous administration religieuse. En même temps il faut considérer à part le roi, qui a une position double: déifié ou le symbole du pouvoir de l'État et le seul qui l'exerce de droit, mais, dans les deux cas, identifié à Mardouk dans la fête akitu, ce que nous avons déjà vu.

Le culte de l'État se manifeste par le sacrifice et la fête, dirigés et administrés par une grande classe de fonctionnaires divisée en de nombreux grades, les prêtres, qui sont cantonnés dans de grandes constructions, les temples, et autour de ceux-ci. On peut diviser les sacrifices en deux groupes, à savoir d'une part les sacrifices réguliers quotidiens, que le roi avait le devoir de faire au nom de l'empire, mais dont aussi les sacrifices privés des citoyens faisait part. L'autre groupe comprend les sacrifices faits à des occasions spéciales, à des moments importants pour le salut et la prospérité de l'état comme en cas de guerre ou de mauvaises années.

Si un patési urbain sumérien comme Gudéa s'appelle « le prêtre de Ningirsu », si les grands rois assyriens n'oublient jamais de s'intituler « prêtre du dieu Ashur », de tels titres ne représentent nullement un sacerdoce. Ils expriment seulement que leurs porteurs participaient à la cérémonie annuelle de création et de fertilité et indiquaient leur souveraineté sur toutes les affaires intérieures du royaume, y compris le culte religieux. A cet égard c'était le devoir du roi de restaurer et de maintenir en état les temples. En outre, à des âges de paix et d'or les souverains de l'empire avaient à cœur d'ériger de nouveaux temples à l'honneur des dieux, et presque toutes les inscriptions royales portent témoignage de l'une et l'autre catégorie, les restaurations et les nouvelles constructions.

Les enceintes des temples contenaient des superficies très

grandes, et dans les grandes villes il n'y avait pas qu'un seul, mais beaucoup de ces vastes édifices. Ils étaient, il est vrai, de dimensions inégales, mais le temple du dieu principal dans les villes de Babylone et d'Assur, se distinguaient entre tous par leur grandeur et par leur magnificence. Pour donner une caractéristique de ces constructions de temple, nommons leur division en deux enceintes contiguës, bornées de hautes murailles, qui forment deux cours carrés, en entourant dans l'un le temple même, dans l'autre la grande tour, la ziggurate, construit en étages. Dans de grands parvis devant le temple même, le commun du peuple se rassemblait lors des grandes fêtes, tandis que l'entrée dans le vaste intérieur du temple même était réservée au clergé, au roi et aux représentants élus de l'administration centrale. Le nombre de pièces dans le temple était très élevé. Il semble qu'on fait distinction par les termes de *papdhu* et *parakku* entre des chapelles sacrées de taille différente — les *papdhu* plus grandes que les *parakku*. On employait là aussi le mot *bitu*, dont le sens propre est « maison ». La statue du dieu se trouve dans une telle pièce, et un autre sanctuaire important est le *parak shîmâti*, en sumérien: *ubshu-ukin-na*, *du-azag*, « là où le destin est décidé ».

Tout à fait en haut sur la « tête » de la ziggurate était construit un « temple haut » (*kissu ellu*) qui contenait plusieurs chambres, entre autres « la maison du lit », où l'on célébrait le mariage sacré, dont nous avions parlé au début. Plus bas se trouvait une chambre mortuaire, *gigunû*, désignation qui remonte jusqu'à l'époque de Gudéa, ce qui semble appuyer notre supposition que toutes les ziggurates auraient eu à l'origine un endroit sacré de ce genre. A l'intérieur du temple il y avait des bâtiments où se trouvaient les habitations des prêtres et les accessoires du culte (ustensiles sacrés, costumes d'apparat, les chars et les navires destinés aux processions, les instruments de musique etc.). Là étaient aussi les maisons spéciales pour le personnel féminin. Citons enfin deux bâtiments importants dans la grande enceinte du temple: *bit rimki*, où avait lieu le rite expiatoire et lustral connexe à des ablutions sous la direction des prêtres exorcistes (?), et un autre nommé *bit ashtammi*, l'institution ou s'exerçait l'a-

mour, probablement en rapport avec le culte. Hors des deux enceintes du temple proprement dit, — et à Babylone et à Assur aussi hors de la ville elle-même, était finalement *bit akītu*.

A côté des grandes déités de l'empire et les dieux locaux de la ville, ceux dont l'administration centrale avait permis de continuer le culte, — nous trouvons le dieu tutélaire sans nom : *il amēli, ishtar amēli*, le dieu de l'homme, la déesse de l'homme, que nous connaissons des invocations dans les textes « mon dieu (ma déesse) » (*ilija, ishtarja*). Il va sans dire que les dieux tutélaires des grandes villes et du roi se trouvent parmi les 60 grandes déités babylono-assyriennes qui ont un nom tout comme le dieu à Lagash, mais le dieu anonyme est le dieu principal du peuple, le centre du culte privé. Le dieu tutélaire en tant que conception ne nous est connu que de lettres qui datent de l'époque d'Hammourabi, ce qui n'exclut pas qu'il remonte jusqu'à la culture sumérienne. Le dieu tutélaire a un rôle d'une importance toute spéciale pour l'homme commun, en ce qu'il intercède pour lui auprès des grands dieux. Ceci se voit surtout dans les rites par lesquels les rapports entre les dieux et les hommes sont réglés en cas de maladies ou de malheurs, qu'il y ait eu ou non péché ou une culpabilité évidente. Le dieu tutélaire est censé assister l'homme dans ces cas comme son protecteur. Si celui-ci a commis une injustice, le dieu tutélaire se retire de lui dans un accès de colère, mais à force de prières et invocations il retourne de nouveau en montrant sa bonne volonté. C'est que l'homme cherche à travers le repentir et la pénitence joints au rite sacré à éliminer l'acte qu'il a commis. Des puissances protectrices particulières (*shēdu* et *lamassu*) sont supposées de protéger les démeures des hommes. Elles s'appellent *ilu bitti*, « le dieu de la maison ».

On comprend facilement que les hommes et la maison ne peuvent pas se passer de dieux tutélaires, prêts à chaque instant de la journée à protéger et à assister, car les grands dieux, porteurs de noms, n'entrent en contact avec les hommes que lorsque ceux-ci les voient à l'occasion des grandes processions, et leurs fonctions sont étroitement liées au bien public, c'est-à-dire à tous les hommes à la fois, comme par exemple par la décision du

destin à la fête, c'est-à-dire: le combat et la noce. Ce sont aussi eux qui règlent en maîtres les phénomènes de la nature et les mouvement des astres. Mais comme le monde habité est rempli de démons hostiles sans nombre, invisibles, mais dangereux, le dieu tutélaire a beaucoup de tâches difficiles.

Tous les démons — et groupes de démons — portent malheur ou bien des maladies aux hommes, et ils sont censés venir de régions inhabitées, des déserts et des terres incultes. Nous rencontrons souvent la désignation collective: les sept méchants. Parmi eux Assaku porte la phtisie, Namtarru attaque la gorge, Utukku les régions de la nuque. La spécialité d'Alû est la bouche, les lèvres et les oreilles, Étammu s'occupe des parties centrales du coeur, mais les points d'attaque da Gallû et Râbiû nous sont inconnus. De plus nous connaissons deux triades de démons: Lamashtu, Labâšu et Akhkhâzu, dont le premier infecte les enfants de maladies, tandis que les autres comme un frisson se ruent sur les hommes « en rendant jaune leur corps, jaune et noir leur visage et en allant jusqu'à noircir la racine de leur langue ». L'autre triade est composée de Lilû, Lilitu et Ardat Lîlî, qui semblent causer tout ce qui peut arriver de méchant à un homme dans les ténèbres de la nuit et du sommeil. En outre chaque maladie un peu spéciale a son propre démon qui la cause. Limitons-nous à sommer Te'û, qui apporte le mal de tête. Mais des hommes méchants peuvent aussi à l'aide de sorcieries et de sorcières être dangereux comme les démons, et ils le sont par les mauvais regards et les exorcismes malicieux qui sortent de leur bouche.

Voilà pourquoi les hommes accourent aux temples *bît rimki*, où le corps de prêtres *dshipu* sait conjurer le démon malin par un exorcisme rituel, assisté du prêtre *ramku*, qui fait les ablutions. En compensation l'homme fait des offrandes au dieu suprême des exorcismes, à l'administration du temple et à celui qui pratique directement les cérémonies du culte. Les remèdes universels contre le mal dans ces cérémonies sont l'eau et le feu, et nous avons d'innombrables textes dans lesquels on exorcise les démons malins par ces éléments en relation avec les paroles puissantes de l'exorcisme que récite le prêtre.

Sur la V<sup>e</sup> table d'une série d'exorcismes, *Shurpu*, se trouve le récit d'un homme attaqué par un démon malin. Il se lamente et se plaint que son dieu tutélaire l'ait quitté, mais Mardouk l'entend et s'adresse à son père, Éa. Celui-ci l'invite à mener l'homme malade à la maison des ablutions sacrées pour qu'on y puisse lever l'incantation qui pèse sur lui. Là, par l'usage de l'eau et par la vertu d'Éa, le démon malin se retirera de lui aussi facilement que une datte se fend, ou qu'une jeune poussie est arrachée. Dans la série de *Maqlû* le prêtre fait de petites figures (à l'image d'un homme), lesquelles sont mises dans une coupe à laver. L'exorcisme même qui accompagne l'ablution dit : « Puisse-t-elle (c'est-à-dire la maladie) être jetée avec l'eau de mon corps et l'eau de lavage de mes mains, et qu'elle retombe sur toi (c'est-à-dire l'image), et puissé-je, moi, vivre! ». L'eau qui a servi à laver le malade, enlève toute maladie et tout incantation démoniaque. Elles sont absorbées par la petite image dans la coupe. Par une cérémonie finale la figure est détruite par le feu et par là le mal est définitivement anéanti. Les séries *Shurpu* et *Maqlû* prennent justement toutes les deux leurs noms du brûlage, la cérémonie finale du rite d'exorcisme.

Par le rituel d'exorcisme le malade et le souffrant est soulagé et sauvé de la malignité des démons. Par le rituel des présages les hommes prennent connaissance de la volonté et des intentions des dieux, de sorte qu'ils puissent chercher à s'y conformer dans leurs actes et leur mode de vie. En tout cas où il s'agit d'interpréter des présages, c'est le corps de prêtres nommé *bârû* qui sert de soutien pour les hommes. La volonté des dieux se révèle partout, car, comme nous l'avons vu, ce monde est un cosmos ingénieusement fait, où tout dès le commencement des temps a été arrangé d'une manière permanente. Les dieux manifestent ainsi leurs intentions et donnent des avertissements au sujet des événements du futur par l'écriture que les étoiles du ciel tracent silencieusement sur la voûte céleste. Citons à titre d'exemple les présages qui ont rapport à la lune, à ses phases et à ses éclipses. « Si la lune se fait voir le premier jour du mois, le calme et la paix régneront dans le pays. — Si la lune, quand elle devient visible, est couverte d'une

coiffe, le roi atteindra le pouvoir suprême. — Si la corne droite de la lune lors de son apparition est longue et la corne gauche par contre est courte, le roi obtiendra le pouvoir dans un pays qui ne lui appartient pas. — Si une éclipse se produit au mois de Nisannu à la première veille, une désolation aura lieu, frère tuera frère. — S'il arriva au mois de Simânu, cela signifiera qu'il y aura du poisson. — S'il arrive au mois de Du'uzu, la récolte de blé viendra bien dans le pays. — S'il arrive au mois d'Abu, le dieu du temps provoquera une inondation. — S'il arrive au mois d'Ulûlu, l'ennemi infligera une défaite au pays etc. ». Ou bien les dieux peuvent, à travers les animaux et les différentes formes de leur attitude et leur comportement donner à l'homme un présage concernant l'avenir. Mais l'homme, à son tour, peut aussi délibérément chercher à avoir des présages, en faisant les prêtres *bâdrû* examiner le foie d'un mouton abattu exprès. Par ce moyen le roi cherchait toujours à s'informer sur les intentions des dieux, si par exemple une guerre approchait. La réalisation de présages tirés du foie d'un animal est attribuée à des époques très reculées, à savoir la période de la dynastie agadéenne (2303-2108). Tout comme le rituel d'exorcisme, l'interprétation des messages a été transmis en héritage de la religion sumérienne aux Sémites.

La maladie, la souffrance, les malheurs, des mauvaises années pour l'économie agricole et la mort soudaine, tout cela est dû avant tout aux menées des démons, mais cela peut aussi résulter de délits commis par des hommes. Les Babyloniens connaissaient les limites, établies par les tribunaux de l'État, pour un épanouissement trop libre des passions, tel que la violence, les empiètements sur les droits d'autrui, le meurtre etc. En formulant un idéal pour un homme ils ont aussi démontré quelle attitude selon eux était la meilleure et la plus juste. Il fallait proscrire conflits de famille, mensonges, insolences, poids falsifiés, fraude de testaments, liaisons avec la femme d'autrui, effusion de sang, vol, hypocrisie, tracement frauduleux des bornes, manquement à sa parole et la fabrication de faux bruits.

Il faut que ceux qui ont reconnu avoir enfreint ces prohibitions, s'en lave rituellement par le rite expiatoire. Les textes

lithurgiques en usage à cet égard peuvent être divisés en deux groupes, dont l'un, une plainte avec accompagnement de flûte ou de tambour, est d'un caractère et d'un contenu généraux, tandis que l'autre, « Complainte destinée à l'apaisement du cœur », est d'une nature plus individuelle. Dans ces textes il est écrit que l'état du souffrant a été causé par des péchés et des fautes, et il cherche souvent, en forme de dialogue avec le prêtre et par l'intercession de celui-ci, à apaiser la colère des dieux. Dans les textes il se trouve souvent que le souffrant s'adresse aussi aux dieux qui lui sont inconnus et leur parle des fautes qu'il a commises — et de ceux dont il a connaissance et de ceux dont il ne s'est pas rendu compte. Ce raisonnement témoigne de l'insécurité totale et permanente qu'éprouve le Babylonien vis-à-vis l'universalité des choses. Sans le savoir, involontairement et malgré toute vigilance, l'homme a pu violer une des prescriptions faites par les dieux innombrables. Voir, les dieux sont tellement nombreux que les hommes ne sont même pas capables de savoir les noms de tous — et encore moins de connaître leurs volonté et commandements. C'est là la raison pour laquelle les plaintes ont souvent une forme qui nous semble si bizarre en ce que le souffrant essaie de faire toutes les réserves. « Toi, mon dieu, que je connais ou ne connais pas, mes péchés sont nombreux, mes fautes sont grandes » - ou bien « Le péché que j'ai commis, je ne le connais pas ». Voilà des tournures qui se répètent toujours.

On peut reconnaître qu'une souffrance, une maladie ou un malheur résulte d'une coupable, et dans ces cas-ci il est facile de comprendre l'intention et la volonté des dieux. Alors le souffrant cherche à être soulagé par le rite expiatoire par lequel l'humeur des dieux est changé, de sorte qu'ils réprimant le démon qu'ils avaient relâché pour punir l'homme. Mais c'est que les épreuves non méritées ont toujours chez tous les peuples constitué une immense majorité, et en Babylone la plainte nommée *Tâbi-utulbêl* a exprimé ce fait d'une façon émouvante. Voilà pourquoi, d'une part nous avons cette attention qui prend toutes les réserves dont nous venons de parler à propos du rituel expiatoire, et de l'autre la croyance aux démons et le rituel d'exorcisme. Par ces derniers le Babylonien tâche d'expliquer d'une manière accepta-

ble l'insécurité totale que comporte la vie malgré la création du cosmos faite par les dieux au début des temps. Pour parler un langage moderne, nous pouvons dire que le rituel expiatoire et le rituel d'exorcisme sont un témoignage du fait que les Babyloniens n'ont jamais su poser les problèmes relatives aux rapports qui existent entre la religion et la morale. Mais, d'autre part, ces rituels constituent aussi des monuments de la forme qu'avaient les Babyloniens d'exprimer ce que nous appelons les problèmes éthiques — et leurs essais de les résoudre. Dans ces deux rituels sont définis les rapports vivants et réels qu'ont les hommes avec les puissances divines. Ces deux rituels, c'est le point central de la religion babylonienne.

Mais, une fois par an, quand se célèbre la grande fête akītu, le Babylonien a senti la sécurité de l'Existence. Placé dans l'énorme cour où se trouvait — dans la partie occidentale — la ziggurata Étéménanki, ou posté le long la longue route des processions nommée Alburshābu, il a assisté à la procession du dieu Mardouk, il a senti la présence des dieux, les a vus montés sur des chars de procession magnifiques — et il a su que le combat contre les démons des eaux était mené jusqu'à la victoire dans bit akītu pour le bien, la fécondité et la paix du pays. Et dans le *bit ashtammi* du temple, l'État avait pris soin que tant le visiteur que celui qui était domicilié à Babylone, pût faire célébrer lui-même l'union nuptiale cultuelle de Mardouk et Zarpānitūm, le plus sacré de tous les actes, la plus haute concentration de la vie: Dans la volupté de l'amour créer la fécondité.

SVEND AAGE PALLIS



## LES DEUX TURNUS

Dressant une liste des doublets qu'il relève dans les traditions romaines anciennes, Ettore Pais écrit: *Turno Aricino, il nemico di Tarquinio, non è che Turno, il nemico di Enea*<sup>1</sup>.

Cette thèse, l'auteur l'a présentée plus haut<sup>2</sup>, en donnant quelques détails sommaires: le héros primitif est Turnus d'Ardée. Ce Turnus primitif est, comme Énée lui-même, la personification d'un dieu fluvial et lacustre.

L'affirmation est catégorique et perd aussitôt sa netteté du fait d'autres assimilations qui se superposent à la première. E. Pais ne fournit pas de démonstration. Nous pensons comprendre qu'il s'appuie sur l'homonymie des deux héros, sur la similitude des situations politiques et sur le rôle attribué aux sources dans les deux légendes.

Nous estimons que E. Pais a raison sur la proposition centrale: Turnus d'Ardée, l'adversaire d'Énée, est le même que Turnus Herdonius d'Aricie, l'adversaire de Tarquin le Superbe. Mais nous croyons que l'identité doit être d'abord démontrée et étudiée dans toute sa portée.

Partis de bases toutes différentes de celles de l'historien italien, nous avons tenté au départ d'expliquer dans sa profondeur mythique un des principaux personnages de l'Énéide. Notre analyse nous conduira également à des conclusions qui s'écartent de celles qu'a émises notre devancier.

<sup>1</sup> E. Pais, *Storia Critica di Roma*, t. I, 1913, p. 573.

<sup>2</sup> *id.*, p. 531.

1. - *Turnus d'Ardée*<sup>3</sup>.

Au sixième chant de l'*Énéide*, la Sibylle annonce à Énée les épreuves qui l'attendent en Italie: la guerre de Troie va recommencer; l'ennemi peut compter sur un nouvel Achille, les Troyens continueront à endurer l'opiniâtre hostilité de Junon. Cette nouvelle guerre — présentée ainsi comme une répétition de la première — sera provoquée par une cause identique: une femme étrangère aura été admise chez les Troyens (*Énéide*, VI, 83-95).

Le parallèle est un peu artificiel, un peu « littéraire »: il correspond au désir qu'éprouve Virgile de se rattacher, pour la description des luttes terrestres qui vont suivre, à la même tradition homérique que pour le récit des aventures maritimes d'Énée: l'*Iliade* après l'*Odyssée*<sup>4</sup>.

En fait, chez Virgile, Énée n'enlèvera pas la femme d'un autre, mais tout au plus sa fiancée. Encore l'obtiendra-t-il fort régulièrement du père. Son adversaire, le prétendant évincé, c'est Turnus, lequel n'a donc pas la position de Ménélas. Le poète, d'ailleurs, veut faire de lui, non un Ménélas mais un Achille, rôle qui convient mieux à sa naissance, à son caractère, à sa vaillance et à son destin tragique. Le parallélisme est forcé: Turnus n'est un Grec qu'en vertu d'une généalogie factice<sup>5</sup>; d'autre part, il est le commandant en chef de l'armée ennemie et, enfin, il briigne à la fois la main d'une princesse et la royauté dont celle-ci

<sup>3</sup> On se reportera principalement aux ouvrages suivants: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2<sup>e</sup> éd., Munich, 1912. Schur, art. *Latinus* et *Lavinia* dans la *Real Encyclopädie*; Id., *Griechische Traditionen von der Gründung Roms*, dans *Klio*, t. 17 (1921), pp. 137-152. Ehlers, art. *Turnus*, dans la *R. E. Stauding*, art. *Turnus*, dans le *Lexikon de Roscher*. Klausen, *Aeneas und die Penaten*, 1838-1840. Franz Bömer, *Rom und Troia*, Baden-Baden, 1951. A. Alföldi, *Die trojanischen Urahnen der Römer*, Programme, Bâle, 1957. A. Cartault, *L'art de Virgile dans l'Énéide*, Paris, 1926. R. Heinze, *Virgils epische Technik*, 3<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1928. V. Pöschl, *Die Dichtkunst Virgils*, Wiesbaden, 1951. K. Büchner, art. *P. Vergilius Maro* dans *R. E.* (1955). Angel Montenegro Duque, *La onomástica de Virgilio y la Antigüedad preítalica*, t. I, Salamanque, 1949.

<sup>4</sup> Dans la résumé d'Ovide, *Métamorphoses*, XIV, 119, un vers suffit à évoquer « les périls qui attendent Enée dans de nouvelles guerres ».

<sup>5</sup> Voir ci-après, pp. 181-182.

doit lui transmettre l'héritage. C'est en traversant ce projet qu'Énée provoque la guerre et, finalement, se substitue à son rival.

La compétition entre les deux princes, dont le lecteur de Virgile pourrait attendre, après la prophétie du chant VI, qu'elle se déroule, au moins partiellement, sur le plan sentimental, sera en fait purement politique et militaire: il s'agit du royaume de Latinus, et Lavinia n'est que le chaînon obligatoire dans la transmission du pouvoir. Nous voilà fort loin de l'*Iliade*, dont le poète latin, tout compte fait, ne s'inspire que de manière purement formelle.

Avant de fixer notre examen sur la figure de Turnus, rappelons l'enchaînement des faits tel qu'il apparaît dans les six derniers chants de l'*Énéide*.

Énée aborde à l'embouchure du Tibre, dans le territoire de Latinus, roi âgé et pacifique, qui, ayant perdu un fils tout jeune, n'a qu'une fille pour maintenir sa maison et ses États (VII, 25-53). Lavinia a de nombreux prétendants, originaires du Latium et de toute l'Italie. Entre tous, Turnus, prince des Rutules, l'emporte, à la fois par son ascendance illustre et par la faveur que lui témoigne la reine Amata<sup>6</sup>. Seulement, les dieux ont manifesté par des prodiges (VII, 54-80) et par des oracles explicites (VII, 81-106; rappel des *sortes* et des *monstra*: 269-270) qu'ils n'approuvent pas ce mariage. Ces signes s'accordent pour annoncer l'arrivée prochaine d'un prince étranger à la tête de son peuple, pour prédire une guerre et pour prescrire à Latinus de prendre un *gener externus* (VII, 98). Quand les ambassadeurs d'Énée se présentent, Latinus applique aussitôt à celui-ci la parole divine et, outre son alliance et son hospitalité, lui offre spontanément la main de sa fille (VII, 268-273).

Junon, alors, intervient: elle recourt à la Furie Allecto pour exciter la reine Amata à soutenir la cause de Turnus. Celui-ci, en effet, peut, autant qu'Énée, réaliser en sa personne la volonté des dieux, car il mérite, lui aussi, la qualification d'étranger: il

<sup>6</sup> Il est à remarquer que les relations entre belle-mère (au sens de *socrus*), et gendre (ou bru), apparaissent très rarement dans les légendes. Voir M. Delcourt, *Oreste et Alcméon* (Bibl. de la Faculté de Philos. et Lettres de Liège fasc. 151), Liège et Paris, 1959, p. 57.

n'est pas sujet de Latinus et son ascendance est grecque (VII, 366-372). De la sorte, l'oracle, conformément aux lois littéraires du genre, est ambigu.

La reine délire; ce mariage qui lui tient à cœur (VII, 344), elle le voit réalisé (VII, 398). Au terme du récit, quand tout sera perdu, elle considérera encore Turnus comme son gendre (XII, 55) et lui, il l'appellera *mater* (XII, 74).

Comme l'envoyée de Junon a aussi, au cours d'un songe, excité en Turnus le patriotisme et l'ambition, puis enfoncé dans sa poitrine des brandons ardents, la lutte est désormais inévitable. Latinus se résigne, tout en laissant à Junon le soin d'ouvrir les portes de la guerre (VII, 572-682). Au sens le plus strict, il rentre dans l'ombre (VII, 619).

Cette guerre, pour laquelle Troyens et Rutules s'assurent de nombreux alliés, occupe, avec des péripéties diverses, toute la seconde moitié de l'épopée. Le parti de Turnus subit des revers dont le plus cuisant est la mort de Mézence (fin du chant X); Latinus alors revient au projet de traité avec Énée (XI, 230 et suiv.). Finalement, le sort de la guerre est réglé par un duel entre les deux rivaux et Turnus pérît de la main d'Énée.

En ce qui concerne le canevas général de l'action, la version virgilienne n'a eu aucune peine à s'imposer. C'est elle que le continuateur de Servius désigne sous le nom de *historia*, ce que nous appellerions la vulgate (note à *Énéide*, I, 259: *sic historia habet*).

En effet, aucune mention positive ne nous est parvenue à propos de Turnus dans ce qui nous reste des historiens grecs, des annalistes anciens, de Naevius ou d'Ennius. Notre première source est Caton, dans quatre fragments des *Origines* que nous a conservés Servius<sup>7</sup>. Encore ce témoignage est-il beaucoup moins clair et moins sûr que ne le laissent entendre les résumés des critiques modernes. En fait, ce sont deux versions différentes que le scoliaste fait remonter à l'historien. Trois des fragments rapportent qu'Énée, après avoir débarqué en Italie et obtenu des terres de

<sup>7</sup> Il sont repris dans H. Peter, *Historicorum Romanorum Reliquiae*, 2<sup>e</sup> ed., Leipzig, 1914: Fr. 8 = Servius, note à *Énéide*, XI, 316; Fr. 9 = Id. à I, 267; Fr. 10 = Id. à IV, 620 et IX, 742; Fr. 11 = Id. à VI, 760.

Latinus (Fr. 8), entre en guerre avec celui-ci à la suite de pillages auxquels se sont livrés les Troyens. Turnus est, contre Énée, l'allié de Latinus, lequel est tué dans le premier combat. Turnus poursuit la lutte avec l'alliance de Mézence (Fr. 9 et 10). Au cours de cette seconde guerre, Turnus et Énée sont tous deux l'objet d'un enlèvement: *pariter rapti sunt* (Fr. 9). Le sens de cette expression s'éclaire dans une certaine mesure par le fragment 10 où nous apprenons, cette fois à propos d'Énée seul, que celui-ci devint invisible: *non comparuit*. Cette dernière expression revient à propos du même fait, chez saint Augustin<sup>8</sup>, vraisemblablement d'après Varron et, par l'intermédiaire de celui-ci, d'après notre Caton. Selon la *Cité de Dieu*, les Latins, voyant qu'Énée était mort et que son corps était introuvable, firent de lui un dieu. Augustin, comme le montrent les autres exemples d'apothéose de chefs qu'il énumère dans ce chapitre, adopte, en chrétien, une attitude évhémeriste. Les fragments 9 et 10 de Caton sont à nouveau d'accord sur la troisième phase de la guerre: victoire d'Ascagne sur Mézence.

Ces trois citations forment une version parfaitement cohérente des faits et qui se suffit à elle-même. Elle diffère de la vulgate virgilienne sur trois points essentiels.

1°) Le conflit s'explique tout naturellement par des incursions des Troyens sur les terres de Latinus, la rivalité amoureuse n'y joue aucun rôle. Ni Lavinia, ni Amata n'apparaissent. À ces entreprises agressives correspondent, chez Virgile<sup>9</sup>, l'épisode du cerf (*Énéide*, VII, 483 et suiv.) ainsi que les reproches de Junon (X, 77-78).

2°) Les alliances s'établissent autrement: Latinus est l'ennemi d'Énée et il a Turnus pour allié.

3°) Latinus est tué dès le début de la guerre.

<sup>8</sup> Augustin, *Cité de Dieu*, XVIII, 19 (= Varron, *De gente populi Romani*, Fr. 17 Peter: *Sed Aenean quoniam quando mortuus est non comparuit deum sibi fecerunt Latini*). Voir aussi Festus, s.v. *Indiges* p. 94, 19-21 Li., où il s'agit d'une bataille contre Mézence.

<sup>9</sup> Voir Ehlers, *loc. cit.* col. 1411.

Les choses se présentent tout différemment dans le fragment II de Caton : Énée, aussitôt arrivé en Italie, épouse Lavinia. Turnus, irrité par ce mariage, déclare la guerre à la fois à Latinus et à Énée, avec l'aide qu'il a sollicitée de Mézence. Latinus pérît dans la première guerre; dans la seconde et semblablement (*pariter*), Turnus et Énée; enfin, Ascagne tue Mézence et règne sur « Laurolavinium ». La première phrase s'accorde sur plusieurs points avec la vulgate virgilienne: mariage d'Énée avec Lavinia, qui provoque le conflit avec Turnus; groupement des alliances où Latinus est du côté d'Énée, laquelle distribution sera reprise dans toute la tradition postérieure<sup>10</sup>.

Cette version catonienne va même plus loin: Turnus combat contre Latinus. En revanche, la seconde moitié du fragment s'harmonise avec les autres notes que Servius a précédemment insérées dans son commentaire en utilisant Caton, c'est-à-dire avec les fragments 9 et 10 que nous venons d'analyser. Nous y trouvons un résumé des opérations militaires qui est, dans l'ensemble, le même<sup>11</sup>. L'adverbe *pariter* semble confirmer que Caton (ou Servius) se réfère à la même version. Ce fragment contient encore une autre anecdote sur laquelle nous reviendrons<sup>12</sup>. D'après d'autres citations, Caton connaissait aussi la fusion des Aborigènes avec les Troyens sous le nom de Latins et, probablement, Latinus était pour lui le roi des Aborigènes<sup>13</sup>. Peut-être aussi, faisait-il de Turnus le roi des Rutules<sup>14</sup>. Ces données, même douteuses, montrent en tout cas que la légende de Turnus avait des racines dans les traditions populaires. Quant à la contradiction que nous avons relevée entre certains des renseignements fournis par les *Origines*, les modernes ont essayé de la résoudre de différentes manières<sup>15</sup>. Le plus simple est d'admettre que, dès l'époque de Caton, la tra-

<sup>10</sup> Ehlers, *loc. cit.*, col. 1410.

<sup>11</sup> A vrai dire, Mézence intervient dès la première guerre, mais ce n'est pas une raison suffisante pour rejeter l'authenticité de cette seconde partie de la citation, comme le fait Ehlers.

<sup>12</sup> Voir ci-après, p. 169.

<sup>13</sup> Fr. 5 = Servius, note à *Eneide*, I, 6.

<sup>14</sup> Fr. 12 = Macrobi, *Saturnales* III, 5, 10. C'est l'histoire des prémices du vin, reprise par Ovide, *Fastes*, IV, 879 et suiv. Voir ci-après p. 176.

<sup>15</sup> Cfr. Peter, p. CXXXII et Ehlers, *loc. cit.* avec la bibliographie récente.

dition offrait des variantes. Elle continuera d'ailleurs, dans le mesure où elle n'est pas tributaire de Virgile, à présenter des divergences<sup>16</sup>. Cette tradition, dans l'ensemble, n'apporte pas, après la publication de l'*Énéide*, des faits nouveaux. Nous nous bornerons à examiner deux auteurs qui, à peu près contemporains de Virgile, peuvent éclairer la manière dont a travaillé celui-ci: Tite-Live et Denys d'Halicarnasse<sup>17</sup>.

Le récit de Tite-Live (I, 1 et 2) révèle plusieurs rencontres avec celui de Caton<sup>18</sup>. Énée, comme Anténor, a échappé au sac de Troie et a débarqué en Italie. Il se livre à des pillages sur le territoire de Latinus, roi des Aborigènes, qui veut le repousser par les armes.

A partir d'ici, poursuit Tite-Live (I, 1,6), deux traditions se présentent: *Duplex inde fama est*. Les uns disent que Latinus, vaincu, fait la paix avec Énée et s'allie à lui par un mariage. Pour les autres, pas de guerre: les deux chefs s'expliquent avant d'en venir aux mains, et concluent un traité d'alliance; Énée devient l'hôte de Latinus et épouse sa fille Lavinia. Il nommera d'après elle la ville qu'il fondera et aura de ce mariage un fils, Ascagne.

Notre historien n'ayant pas dit où s'arrêtait la divergence entre ses sources, il nous est impossible de savoir si, en dehors de son incertitude sur la réalité de la guerre, il suit une tradition unique ou s'il s'est contenté de poursuivre l'exposé d'après la deuxième version, manifestement plus détaillée. Quoi qu'il en soit, c'est seulement après le mariage d'Énée et de Lavinia qu'intervient Turnus, roi des Rutules (I, 2).

Celui-ci, à qui la princesse a été promise, *cui pacta Lavinia ante adventum Aeneae fuerat*, et qui ne se résigne pas à se voir évincé au profit d'un étranger, *praelatum sibi advenam aegre patiens*, déclare la guerre à la fois à Énée et à Latinus. Les Rutules

<sup>16</sup> Pour les références et l'étude comparée des données, voir Ehlers, *loc. cit.*, coll. 1411-1412.

<sup>17</sup> Le témoignage d'Ovide apporte à la version popularisée par Virgile des compléments importants (*Métamorphoses*, XIV, 566-580; *Fastes*, IV, 879 et suiv.); voir ci-après pp. 176-177.

<sup>18</sup> En citant Caton, Servius se réfère également à d'autres autorités: Tite-Live, deux fois (Fr. 8 et 10) et Sisenna, une fois (Fr. 8). Les concordances avec Tite-Live, les seules que nous pouvons contrôler, ne sont que partielles.

sont vaincus, mais l'autre camp perd son chef, Latinus. Turnus appelle à son aide Mézence tandis qu'Énée fusionne Aborigènes et Troyens sous le nom de Latins. Les Latins l'emportent au cours d'une nouvelle bataille. C'est la dernière oeuvre terrestre d'Énée: c'est lui qui, désormais, « repose sur la rive du Numicius, quel que soit le nom par lequel le droit et la religion permettent de le désigner, on l'appelle *Iuppiter Indiges* ». Sur cette fin, Tite-Live se montre donc circonspect, comme l'a été Caton, comme l'est aussi Cicéron (*De Officiis*, III, 10, 41). Tite-Live, à la différence de ce qu'il rapporte de Romulus (I, 16, 1), ne dit pas positivement qu'Énée a été enlevé au ciel et ne l'identifie pas à *Iuppiter Indiges*. Nous avons vu déjà comment Augustin interprète cette donnée. Seul, Ovide a décrit avec précision l'apothéose d'Énée (*Métamorphoses*, XIV, 596-608). En tout cas, chez l'historien, rien n'indique que Turnus ait partagé le sort de son adversaire: nous ignorons ce qu'il devient.

Bref, d'accord avec Caton et contrairement à Virgile, Tite-Live connaît une version où le conflit d'Énée avec Latinus est provoqué par les rapines des Troyens, que ce conflit ait ou non dégénéré en guerre. Mais ici, de toute manière, Énée épouse Lavinia et sa lutte contre Turnus est une conséquence du mariage. Latinus est du parti d'Énée, comme dans le fragment 11 de Caton et contrairement aux fragments 9 et 10. Latinus est tué dès la début de la guerre comme l'affirment les deux résumés de Caton. Signalons encore que Tite-Live, seul, oppose dans sa première version, Latinus à Énée dans un conflit direct où n'intervient pas Turnus, comme si Lavinia avait dû être prise de force à son père par le prince troyen.

Ces déplacements, pour menus qu'ils paraissent, entraînent une modification dans l'éclairage moral: Latinus n'est pas le roi pacifique de l'*Énéide*, Énée, qui n'est pas encore figé dans son rôle édifiant de *pius Aeneas*, garde quelque chose de l'aventurier épique. Quant à Turnus, Tite-Live pas plus que Caton ne formule à son endroit le moindre jugement.

Le résumé tardif qui figure dans l'*Origo gentis Romanae* (XII, 4) suit, pour l'essentiel, le schéma livien, mais se réclame d'autres auteurs, Lutatius et Pison.

Un quatrième témoignage, celui de Denys d'Halicarnasse, présente avec tous ceux que nous avons examinés des divergences importantes. On a pris trop à la légère, semble-t-il, des éléments qui n'appartiennent qu'à lui; on a même corrigé les données des manuscrits pour rendre le texte conforme à la tradition la plus connue.

Pour Denys, comme pour Caton et Tite-Live, les Troyens, une fois débarqués en Italie, se livrent à des pillages sur les terres de Latinus, roi des Aborigènes. Celui-ci, déjà en guerre contre les Rutules, se tourne contre les Troyens avec une grande armée, mais il hésite à engager la lutte en voyant ses adversaires bien organisés et armés comme des Grecs. Latinus et Énée, chacun de son côté, reçoivent de divinités nationales ou familiales le conseil de s'accorder. Une entrevue des deux chefs aboutit à un traité par lequel les Aborigènes cèdent du territoire aux Troyens contre promesse de leur assistance. L'alliance a pour gages des infants échangés entre les deux partis qui, conjointement, remportent la victoire sur les Rutules, puis fortifient d'après le manuscrit A, tandis que le reste de la tradition ma-fille de Latinus. Celle-ci s'appelle constamment Launa (Λαῦνα) d'après le manuscrit A, tandis que le reste de la tradition manuscrite apport des variantes (Δαυινία, Δαυνία, Λαουνία etc)<sup>19</sup>. Denys connaît en effet une autre tradition, fondée sur « certains mythographes grecs », qui font intervenir une autre Launa, prophétesse confiée à Énée par son père, le roi délien Anios, la première femme qui mourut de maladie en ce lieu et lui donna son nom. Des prodiges marquent la construction de la ville. Énée épouse Launa. Les deux peuples fusionnent sous le nom de « Latins » (D.H.I, 57,2 à 60,2).

Après un retour en arrière assez maladroit<sup>20</sup> Denys ajoute qu'à la mort de Latinus, survenue dans la quatrième année après le débarquement, Énée devient roi de tous les Latins en vertu d'un double titre: il est l'époux de la fille héritière et le

<sup>19</sup> Pour la fille d'Évandre portant le même nom (I, 32, 1 et 43, 1), la forme Λαῦνα est confirmée par la tradition indirecte.

<sup>20</sup> D. H., 60, 3 à 63, qui aurait trouvé meilleure place avant l'arrivée d'Énée en Italie, c'est-à-dire dans la partie du récit qui va de I, 45 à 54.

commandant de l'armée. Ce dernier titre s'explique par une nouvelle guerre, les Rutules ayant recommencé les hostilités. Ils ont pris pour chef « l'un des transfuges, qui est neveu d'Amita, femme de Latinus, et a pour nom Tyrrhénos », *λαβόντες ἡγεμόνα τῶν αὐτομόλων τινὰ τῆς Λατίνου γυναικὸς Ἀμίτας ἀνεψιὸν δονομά Τυρρηνόν* (I, 64, 2).

Comme on le voit, le texte ne mentionne ni Turnus, ni Amata, ni Lavinia, mais des quasi-homonymes. Les noms propres, nous aurons plus d'une fois l'occasion de le regretter, sont souvent corrompus dans les manuscrits de Denys, mais il faut résister à la tentation de corriger. Le personnage correspondant à Turnus figure deux fois dans le passage et l'accord des manuscrits donne *Tυρρηνόν* puis *Τυρρηνός*. Les éditeurs récents rejettent avec raison la correction de Sylburg et Cobet: *Τυρνόν...* *Τυρνός*, qui n'avait d'autre justification apparente que de ramener à la vulgate un détail aberrant<sup>21</sup>.

Plus simple, plus explicable graphiquement, est la correction *'Αμάτης* (Estienne) ou *'Αμάτας* (Cobet), mais, une fois encore, les manuscrits portent, à deux reprises, *'Αμίτας*.

Dans un cas comme dans l'autre, nous pensons qu'il faut, avec Kiessling, Jacobi, Cary, renoncer à corriger. Sans doute est-il plus sage de conserver également la forme *Λαῦνα*. Aussi est-ce seulement pour plus de clarté et sans préjuger de la forme réelle que, dans la suite de notre exposé, nous continuerons à donner aux personnages les noms qu'ils ont dans la vulgate.

Au surplus, ces divergences à propos des noms ne constituent pas les seules particularités du récit de Denys qui méritent notre attention. Tyrrhénos, poursuit l'historien, reprochait au beau-père d'avoir, au mépris de la parenté, donné Launa en mariage à un étranger. Poussé encore par Amita et assisté par d'autres personnes, il passe aux Rutules en emmenant les troupes qu'il commandait. De tout cela résulte une guerre et, dans une violente bataille, Latinus est tué ainsi que Tyrrhénos et beaucoup

<sup>21</sup> Voir E. Cary (éd. Loeb, t. I, p. 210, n. 1). Pour Turnus Herdonius (IV, 45; 47 et suiv.), voir ci-après note 95.

d'autres. A la suite de quoi, Énée reprend le pouvoir qui a appartenu à son beau-père (I, 64, 2-3).

Après ce retour en arrière, destiné à expliquer le commandement militaire qui constitue, en plus du mariage, le second titre d'Énée à la succession de Latinus, le récit de Denys accélère son allure. Énée règne trois ans et, dans la quatrième année, meurt dans un nouveau combat contre les Rutules alliés à Mézence, roi des Tyrrhéniens. Au cours de cette bataille, livrée près de Lavinium, le corps d'Énée disparaît et les Latins érigent au bord du Numicius un temple en son honneur et sous l'appellation de Ζεὺς θεὸς χθόνιος ainsi qu'en fait foi une inscription. Certains, à vrai dire, affirment qu'il s'agit d'un sanctuaire élevé par Énée à la mémoire d'Anchise (D.H., I, 64, 4-5). La guerre contre Mézence se termine par une victoire remportée par Euryléon, fils d'Énée, depuis nommé Ascagne (I, 65).

Il est temps de faire le bilan du récit de Denys: cette version s'accorde, pour les événements militaires, aux données de Caton et de Tite-Live. La lutte se livre entre Latinus et Énée, d'une part, Turnus-Tyrrhénos, puis Mézence, d'autre part, comme dans la variante de Caton (Fr. 11), comme chez Tite-Live et chez Virgile. Latinus est tué dans la première bataille contre Turnus-Tyrrhénos, comme chez Caton et chez Tite-Live. Mais, cette fois, Tyrrhénos périt également dans ce premier combat. Cette combinaison nouvelle des événements ne reparaît que chez Tzetzes (note à Lycophron, 1232) et Zonaras (VII, 1), qui utilisent tous deux Dion Cassius. Tzetzes dit même que Turnus et Latinus se sont tués réciproquement en combat singulier.

Sur un autre point, Denys paraît s'accorder avec Dion Cassius, tel que nous le connaissons par le résumé de Zonaras, mais en contradiction cette fois avec la citation de Tzetzes: Tyrrhénos, selon Denys, est un transfuge du camp de Latinus, donc un Aborigène ou Latin; il est parent de la reine et s'allie aux Rutules, ennemis traditionnels des Latins. En ce qui concerne les relations entre les peuples, ce renseignement corrobore les vues de Strabon (V, 3, 2, p. 229). Pour Zonaras, Turnus est un ἀνὴρ ἐπιφανῆς, parent de Latinus, Δατίνου προσήκοντος, mais ce dernier détail pourrait être une «condensation» d'excerpteur.

Toutefois la tradition, en général, considère Turnus comme roi des Rutules et, logiquement, ne souffle mot d'une parenté avec la maison royale du Latium. Seul, Virgile, parle d'un Turnus rutule et en même temps parent d'Amata<sup>22</sup>.

Bref, en corigeant, malgré les données paléographiques, les noms propres dans le récit des *Antiquités Romaines*, on a négligé le fait que ce récit offrait encore d'autres traits particuliers et s'insérait dans une branche de la tradition représentée aussi par Dion Cassius. Là, sans doute, le nom de Turnus reprend sa place, mais il peut avoir été réintroduit d'après la vulgate soit par Dion, soit par ses excerpteurs. Αὐνά peut fort bien être le nom primitif de la princesse, nom plus tard retouché pour l'harmoniser avec Lavinium, car, notons-le, Denys orthographie toujours correctement le nom de la ville: Λαυνίον.

'Αμιτα a tout l'air d'être la transcription du latin *Amita*, la tante. En fait, il s'agirait alors d'un personnage sans consistance historique, désigné par un nom de parenté. De même, l'adversaire d'Énée est, tout simplement, un éponyme du peuple étrusque. Denys mentionne ailleurs un Tyrrhénos, l'Étrusque, qui aurait amené ce peuple d'Asie et dont il fournit deux généalogies différentes (I, 27, 1 et 28, 1).

A vrai dire, un élément reste inexpliqué c'est qu'un héros nommé Tyrrhénos soit sujet de Latinus et apparenté à la reine. Il est non moins surprenant qu'il ait pour allié Mézence, « roi des Tyrrheniens ». Remarquons toutefois que, dans l'*Énéide* aussi, les Étrusques sont divisés: leur roi Mézence et son fils combattent au côté de Turnus — ce qui est conforme à toute la tradition annalistique — mais leur peuple, commandé par Tarchon, est l'allié d'Énée et d'ailleurs Turnus a précédemment fait la guerre contre eux pour défendre les Latins (VII, 421-426). Ce Tarchon est, dans les sources, tantôt le fils, tantôt le frère de Tyrrhénos<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Mais, à vrai dire, il n'établit pas une distinction nette entre Rutules et Latins: voir ci-après p. 176.

<sup>23</sup> Voir Mielentz, R. E., s. V. *Tarchon* et J. Gagé, *les Étrusques dans l'Énéide*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, t. 46 (1929), pp. 115 et suiv.

Comme on le voit, les légendes romaines hésitent sur le rôle qu'il faut attribuer aux Étrusques dans l'histoire de la colonisation troyenne. La complexité du problème apparaît mieux encore si l'on accorde quelque attention à un autre passage de Denys où, malheureusement, le nom du personnage est défiguré dans les manuscrits. Suivant une tradition déjà rapportée par Caton et reprise par l'*Origo*<sup>24</sup>, à la mort d'Enée, Lavinia, qui est enceinte, redoute un conflit avec son beau-fils Ascagne. Elle se confie à la protection d'un porcher, ami de Latinus, qui la cache dans une maison au fond des bois. Quand les Latins soupçonnent Ascagne d'avoir fait périr Lavinia, le porcher révèle l'affaire. À la mort d'Ascagne, le fils de celui-ci, Iule, entre en compétition avec le fils de Lavinia, lequel garde de sa retraite sylvestre le nom de Silvius. C'est Silvius qui l'emporte, en vertu des droits de sa mère au trône. Iule reçoit une haute fonction religieuse qui passera à ses descendants (I, 70). Le lecteur comprend qu'il s'agit de celle de Pontifex Maximus, devenue une sorte de privilège familial des *Julii*.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer les variantes de la tradition concernant la succession d'Énée, variantes que les sources s'efforcent de concilier en supposant qu'un même personnage a changé de nom<sup>25</sup>. Remarquons que, pour Denys, l'héritier légitime du trône est obligatoirement le fils de l'épiclère Lavinia. C'est ainsi que le peuple aurait tranché la rivalité.

A moins que, comme Tite-Live (I, 3, 1), on ne fasse d'Ascagne un fils de Lavinia, son règne apparaît comme une sorte de régence. C'est l'opinion qu'avant Denys Caton avait formulée et qui reparait chez les excerpteurs de Dion Cassius. En outre, chez Denys comme chez Caton, Ascagne fait figure de méchant<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Fragment 11: Nous avons analysé plus haut le début de cette citation; *Origo*, XVI et suiv. Voir également Servius, note à *Énéide*, I, 270 (qui, cette fois, ne cite pas Caton) ainsi que *Scholia de Vérone à Énéide*, VII, 485 (d'après Asper).

<sup>25</sup> Voir Schur, art. *Lavinia*. Virgile, *Énéide*, VI, 760 à 766, escamote la difficulté.

<sup>26</sup> Chez Denys, I, 65, 1 et *Origo*, XVI et suiv., Ascagne s'appelle Euryléon et ce nom pourrait impliquer une idée péjorative, vu le symbolisme néfaste attaché au lion comme signe du pouvoir. Voir R. Crahay, *La Littérature*

Pour en revenir à l'anecdote sur l'enfance de Silvius, nous constatons que le nom du porcher s'est détérioré dans les manuscrits des *Antiquités Romaines*, qui portent (I, 70, 2): *τυράννως* et *συρρηνός*. On a proposé deux corrections: la plus fréquemment admise est *Tύρρηνός*, ce qui amène dans le récit de Denys, soit « un Étrusque », soit « un certain Tyrrhénos », c'est-à-dire un nouvel homonyme du fondateur légendaire de l'Étrurie. Anciennement, on avoit songé à *Τόρρηψ*, matériellement moins proche, mais qui s'accorde avec Caton et l'*Origo*<sup>27</sup>.

De plus, un Tyrrhus figure dans l'*Énéide* (VII, 485). Il est l'intendant des terres et des troupeaux de Latinus. Sa fille s'appelle Silvia et c'est elle qui choie le cerf apprivoisé qui sera tué par Ascagne. Cet épisode marque le début des hostilités entre Turnus et Énée et paraît un pendant des pillages que d'autres versions attribuent aux Troyens<sup>28</sup>. Si nous rapprochons encore le fait que Romulus, dans la forme la plus connue de sa légende, est fils d'une Silvia, il apparaît clairement, pensons-nous, que nous tenons ici un élément capital du mythe: une tradition à demi effacée, et peut-être volontairement effacée, mais ancienne à coup sûr, comme l'indiquent les traits archaïques: la relégation dans la forêt et la profession de porcher. Est-ce trop nous enhardir de supposer que l'héritage latin y était transmis directement par Launa-Lavinia moyennant l'exécution d'un rite de cryptie sylvestre?

De ce rite, les noms de toute la dynastie albaine gardent le souvenir, comme le soulignent, parallèlement à Denys, Titelive (I, 3, 8) et Virgile (*Énéide*, VII, 763, explicité par la glose de Servius). Un personnage masculin devait y jouer un rôle important, sans doute plus important que celui de père nourricier:

*oraculaire chez Hérodote* (Bibl. de la Faculté de Philos. et Lettres de Liège, fasc. 138), Liège et Paris, 1956, p. 289. Dans un autre passage de Denys (I, 72, 1), appuyé sur l'autorité de Céphalon de Gergithe (c'est-à-dire Hégesianax d'Alexandrie en Troade, auteur de *Τρωτάξ*, au II<sup>e</sup> siècle: *F.Gr.H.*, 45 F. 7), Euryléon est un frère d'Ascagne.

<sup>27</sup> *Tύρρηνός* est une correction d'Estienne; elle est adoptée par Kiessling Jacobi et Cary. *Tόρρηψ* est la leçon que supposent les vieilles traductions latines de Gelenius et Portus (XVI<sup>e</sup> siècle).

<sup>28</sup> Voir ci-dessus p. 161.

c'est lui qui apparaît sous trois noms différents, mais proches l'un de l'autre: Turnus-Tyrrhénos-Tyrrhus et évoquant, fût-ce à la faveur d'étymologies populaires, une origine étrusque. C'est à un stade ultérieur de l'élaboration mythologique que le lien a été rompu avec l'Étrurie. Mais Denys n'est pas le seul à en avoir gardé la trace: Lycophron (1242 et suiv.) parle d'un pacte conclu en Italie entre Tyrrhénos, Énée et Ulysse<sup>29</sup>; Alkimos, d'autre part, à qui nous devons la plus ancienne mention du mariage d'Énée en Italie, fait de lui l'époux d'une Tyrrhénia<sup>30</sup>. Mais il y a plus: ces renseignements isolés s'expliquent fort bien en fonction du développement de la légende d'Énée tel qu'on l'admet actuellement. F. Bömer, dans une étude brève, mais décisive, a montré que la légende d'Énée a atteint Rome par l'Étrurie et cela dès le VI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire sous le règne des Tarquins. Le témoignage archéologique précède ici de beaucoup celui de la littérature, mais la littérature conserve quelques traits de la tradition primitive. L'élaboration a dû passer par plusieurs étapes. Dans la première, dont il ne nous reste que quelques bribes, Énée parvient au pouvoir par un mariage dans la famille royale d'Étrurie. A la suite de quelles luttes et de quelles compétitions, les textes ne nous le disent pas. Dans une version plus récente, dont le seul témoin est Denys, il épouse la fille d'un roi italiote et Tyrrhénos — l'Étrusque — devient alors le rival et l'ennemi, destiné à être éliminé. Ce compétiteur malheureux semble toutefois garder quelque chose du rôle qu'il tenait dans l'autre version en la personne d'un double: le porcher Tyrrhénos ou Tyrrhus; enfin, dans la tradition romaine officielle, le dernier lien avec l'Étrurie est supprimé: le rival d'Énée porte seulement un nom qui évoque Tyrrhénos. Il n'a plus dans l'action aucun contact avec Tyrrhus. Les Étrusques (d'après Caton, Tite-Live, Denys) sont ses alliés ou se partagent entre les deux camps (Virgile). Nous pensons

<sup>29</sup> Voir aussi 1351 et suiv. La donnée vient peut-être de Timée.

<sup>30</sup> Alkimos, *F.Gr.H.*, 560 F. 4, d'après Festus (326, 35 Li.). Ajoutons encore que la femme d'Énée — ou d'Ascagne — s'appelle parfois Rhomé. qu'elle est fille d'Italus ou de Télèphe et que Tyrrhénos est parfois donné comme fils de Télèphe. Voir Plutarque, *Romulus*, 2, 1.

que ce schéma est, dans l'ensemble, acceptable et qu'il rend tout son poids au témoignage de Denys. Les détails qui sont propres aux *Antiquités Romaines* ne reposent ni sur des bavures de l'historien, ni sur une interprétation arbitraire des données<sup>31</sup>.

\* \* \*

Après avoir examiné, dans ses différentes sources, l'histoire de Turnus, pouvons-nous éclairer quelque peu sa figure et atteindre certains traits de son individualité profonde? Nous ne disposerons guère, pour notre enquête, que des données de Virgile et, parfois, des pistes que ces données amorcent. Le bilan ainsi obtenu, nous pensons pouvoir ensuite l'enrichir et l'éclairer par une tradition parallèle.

Turnus a peu inspiré les commentateurs de Virgile: R. Heinze et A. Cartault l'envisagent seulement comme une pièce, importante à vrai dire, de cette grande machine qu'est l'*Éneide*. Le personnage, d'après leur interprétation, figureraient, dans le poème comme un simple moyen par rapport à une fin qui est Énée. V. Pöschl, lui, a bien montré que Turnus n'est pas un simple trompe-l'oeil, qu'il a une densité et une profondeur<sup>32</sup>. Sans doute, les actes de Turnus sont nécessaires à l'économie d'une épopee qui est celle d'Énée. Son portrait comporte des traits conventionnels, homériques si l'on veut; d'autres qui sont plus directement inspirés par le désir de relever le mérite de son vainqueur. Nous ne nous arrêterons pas ici à ces particularités, que tous les commentateurs ont fort pertinemment soulignées. Que Turnus soit beau, fort, impulsif, passionné, courageux, téméraire, violent, cruel et pourtant noble et humain, qu'il ait de la race et de la grandeur, tout cela est naturel et sans doute nécessaire.

On a, d'autre part, mis l'accent sur le caractère politique

<sup>31</sup> La seule intervention personnelle de Denys paraît être de vouloir considérer à tout prix les Troyens comme des Grecs: voir I, 57, 3; 4; 58, 2; 61-62; 64, 3. Le patriotisme de Denys répond peut-être à des vues personnelles d'Auguste.

<sup>32</sup> Pöschl, pp. 153 à 227.

de Turnus, dont Virgile aurait fait l'incarnation d'un type de chef rejeté par la doctrine augustéenne, d'un ennemi de l'État<sup>33</sup>.

Nous voudrions insister ici brièvement sur l'autres caractères, fort bien mis en relief par V. Pöschl, qui les range sous la rubrique, intraduisible en français, de *dämonisch*. Entendons qu'ils émanent de profondeurs qui ne sont pas celles de la création consciente et raisonnée. Dès le début, Turnus est lié aux visions nocturnes, à l'action des puissances infernales et à celles du feu destructeur (épisode d'Allecto: VII, 413-466).

Héros du feu, Turnus l'est constamment et rien ne le signale mieux que la chimère fantastique surmontant son casque, qui vomit les « feux de l'Etna » (VII, 785-8). Il est associé aux flammes, réelles ou métaphoriques (p. ex IX, 66; 731 et suiv.; 798; XIII, 55 et suiv. etc.). Le feu est son arme préférée (IX, 71-76; 535 et suiv.).

Notons particulièrement les passages où Turnus se trouve associé au duel de l'eau et du feu: la première comparaison qu'il inspire au poète est celle d'un feu qui fait déborder un chaudron (VII, 462-5); à son cimier lance-flammes correspond un bouclier où Inachus fait couler d'une urne le fleuve auquel il préside (VII, 792). Turnus veut incendier la flotte sur le Tibre (IX, 69-76), mais la Grande Mère intervient et raille la folle entreprise: Turnus embraserait la mer plutôt que ses bateaux sacrés (IX, 115-6). Enfin, à la fin de ce même chant IX, celui où se manifeste le mieux l'horreur sacrée qui émane du personnage de Turnus, nous le voyons mal en point, étouffant, ruisselant d'un flot de poix, de cette poix qui évoque les fleuves de feu des enfers (voir X, 113-114). A ce moment, il se jette tout armé dans le Tibre, qui le reçoit mollement et le rend à ses compagnons, lavé du massacre. Le caractère instantané et total de la transformation marque plus qu'une purification: une véritable renaissance. Le héros igné a puisé dans l'élément opposé une vie nouvelle. On a relevé aussi les nombreuses images qui assimilent Turnus à une bête de proie: aigle (IX, 563-4), lion (IX, 792-8; XII, 4-10), tigre (IX, 730), mais surtout à un loup (IX, 59 et suiv.); il est un « loup de Mars » (IX, 565-6). A la fin du poème s'accumulent

<sup>33</sup> Ehlers, *Turnus*, Coll. 1412-1413.

les images de tempête et d'avalanche (XII, 144 et suiv., 331 et suiv.; 365 et suiv.). La dernière est celle d'un homme paralysé par un cauchemar (XII, 908 et suiv.). V. Pöschl a relevé parallèlement les images inspirées au poète par Énée: c'est le contraste des grandes forces élémentaires de destruction avec la puissance raisonnée et maîtresse d'elle-même<sup>34</sup>.

Un autre aspect de Turnus nous instruit sur sa nature profonde. C'est son caractère de héros fatal. Il est, depuis l'apparition d'Allecto jusqu'à sa mort, le jouet d'un destin contraire. Les avertissements ne lui manquent pas (VII, 596-7), mais il est poussé à sa perte par une nécessité intérieure et ses actions les plus valeureuse sont affectées d'ironie tragique: il s'enferme seul dans le camp troyen, alors qu'il pourrait y introduire ses troupes et terminer la guerre (IX, 757 et suiv.); il s'empare du baudrier de Pallas (X, 492); il se trompe d'épée (XII, 735 et suiv.); peut-être commet-il encore d'autres erreurs, que notre connaissance insuffisante des symboles nous empêche de percevoir. Mais le plus souvent, les dieux l'abusent directement: Vénus lui fait poursuivre le fantôme d'Énée (X, 636 et suiv.); neutralisant l'aide de Juturne qui apporte à son frère sa bonne épée, Vénus rend à Énée sa lance coincée dans l'arbre de Faunus (XII, 786-7). Dernier acte: une Dira envoyée par Jupiter vient paralyser le héros malheureux (XII, 843 et suiv.). Progressivement, au cours de toute son aventure, il a pris conscience qu'il était condamné<sup>35</sup> et il accepte son destin: *equidem merui* (XII, 931). Le baudrier de Pallas fixe son sort. Le vers qui nous décrit la mort de Turnus a déjà été utilisé pour celle de Camille (XI, 831), établissant ainsi une mystérieuse correspondance entre eux. Il a beau être inspiré assez étroitement d'Homère (*Iliade*, XXII, 361-3), il contient plus qu'un cliché littéraire:

*Vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras.*

Turnus retourne vers les ombres avec lesquelles il nous a révélé une parenté profonde.

<sup>34</sup> Pöschl, pp. 167-8. L'auteur montre que l'opposition n'est pas seulement dans le choix des images, mais dans le sens que leur donne le contexte.

<sup>35</sup> Pöschl, p. 186.

Pour apprécier la signification de cette descente<sup>36</sup>, il faut tenir compte d'un fait qui, à notre connaissance, n'a pas été relevé. C'est en réalité la seconde descente de Turnus: la première a été le plongeon dans le Tibre qui termine le chant IX. La symétrie qui place ces «catabases» exactement au milieu et à la fin de ce groupe de six chants n'est pas fortuite: la première sauvaient Turnus de la mort par une renaissance; la seconde marque son retour définitif chez les ombres.

Instrument du destin, lié aux enfers, à la nuit, au feu, à l'eau, participant aux énergies des grands rapaces et des forces naturelles, Turnus est «démonien» dans un sens plus profond encore que ne l'entend un de ceux qui l'ont le mieux étudié. Il est un héros proprement mythologique, dont le poète a su rendre l'essence profonde<sup>37</sup>.

Essayons maintenant, s'il se peut, de préciser davantage ses traits. Son nom n'est pas d'origine latine. On le rattache généralement à l'étrusque et on le trouve même, semble-t-il, attesté par une inscription en cette langue. Nous ne nous risquerons pas à discuter ici d'étymologie. Relevons seulement qu'indépendamment des graphies relevées chez Denys, un rapport doit exister entre Turnus et *Tuppηyός*. Il n'est pas sûr que Turnus soit une forme italisée du nom grec, celui-ci pouvant être tout aussi bien le résultat d'une assimilation *a posteriori*<sup>38</sup>. Assimilation naturelle en tout cas et qui montre que le héros était, d'une manière ou d'une autre, associé à l'Étrurie.

Pourtant aucune source ne fait de lui un Étrusque. Quel que soit d'ailleurs le groupe ethnique dans lequel nos sources le rangent, il est foncièrement italien. Il représente l'autochtone contre l'envahisseur. Latinus veut lui refuser la main de Lavinia en vertu de signes divins qui commandent l'exogamie. Le parti

<sup>36</sup> Voir aussi XII, 648-649.

<sup>37</sup> E. Pais pp. 260 et 304, souligne aussi ce caractère surnaturel, mais il l'interprète de manière différente.

<sup>38</sup> Thèses opposées: Kretschmer, dans *Glotta*, t. 20 (1931), p. 199 suivis par Montenegro Duque, pp. 88 et 130-131; d'autre part W. Brandenstein, introd. à l'article *Turnus*, dans la *R. E.*, col. 1409, avec la bibliographie. L'inscription, C.I.E., 4918 *tite: ecnate: turns*, provient d'Orvieto.

de Turnus rallie toutes les forces représentatives de l'Italie. En mourant sous la flèche d'Ascagne, Numanus Remulus, beau-frère de Turnus, fait l'éloge du caractère italien (*Énéide*, IX, 598 et suiv.) et ce panégyrique, tout à fait conforme à ceux qui figurent dans les *Géorgiques*, est symboliquement placé en tête d'une tranche du récit où la valeur de Turnus apparaît à son sommet<sup>39</sup>. Junon protège Turnus en tant qu'ennemie des Troyens, mais aussi en tant que fille de Saturne et protectrice des Italiens (X, 74); quand elle accepte le triomphe d'Énée, elle souhaite que la puissance romaine s'appuie sur la valeur italienne:

*Sit Romana potens Itala virtute propago* (XII, 827).

C'est à coup sûr dans ce passé péninsulaire que plongent les racines d'une légende à laquelle Virgile n'a pas fait écho, mais qui nous est connue par Caton et par Ovide<sup>40</sup>. Mézence aurait, en échange de son alliance, exigé de Turnus les prémices de la vendange. Énée annule les effets de ce pacte par un voeu plus puissant: il promet à Jupiter le produit des vignes du Latium.

A quel peuple d'Italie appartenait Turnus? Nous avons vu que la tradition fait de lui généralement un Rutule, mais aussi parfois un Latin. Les Rutules habitaient, au sud du Tibre, un territoire dont l'extension reste imprécise. Virgile (*Énéide*, VII, 794 et suiv.) semble prêter au terme une acceptation large qui s'applique à des régions plus ou moins dépendantes de Turnus, et nous ne pouvons distinguer la base historique sous l'amplification littéraire. Le même Virgile assimile pratiquement les Rutules à des Latins: Turnus est qualifié de *Laurens* (VII, 650); ses sujets sont pour les sujets de Latinus des *consanguinei* (XII, 40); l'alliance projetée entre lui et Lavinia s'appelle *conubia Latina* (VII, 96). En revanche, des indices d'ordre archéologique et linguistique viennent appuyer les interférences que nous relevons dans les légendes entre Rutules et Étrusques. Appien, dans le résumé de Photius (*Codex* 57, p. 16b, 18 Bekker = I, 49 Henry), assimile les deux peuples. Il a existé entre eux une parenté dont

<sup>39</sup> Pöschl, pp. 177-8.

<sup>40</sup> Voir ci-dessus, p. 162, n. 14.

il nous est impossible de préciser la nature. Si la tradition, en général, tend à rapprocher les Rutules des Latins, c'est en vertu d'un anachronisme inspiré par la très ancienne hégémonie des Latins. Il est même probable que l'appellation *Rutuli* n'est pas le nom ethnique originel, mais un substitut latin<sup>41</sup>. En effet, dès les débuts de la république, Ardée, capitale des Rutules, apparaît comme soumise à Rome dans le traité conclu entre celle-ci et Carthage<sup>42</sup>.

Le passé d'Ardée nous est à peu près inconnu. Située à l'embouchure du Numicius, elle n'était plus à l'époque d'Auguste qu'un bourg ruiné, mais elle gardait un grand prestige (*Énéide*, VII, 411-3). La littérature mentionne souvent des sanctuaires ardéates. Comme Virgile (*Énéide*, VII, 416-9; 428; 443), Pline (XXXV, 10, 115) y signale l'existence d'un temple de Junon où se trouvaient des peintures anciennes, moins antiques sans doute que celles qu'il paraît avoir vues lui-même dans un autre local religieux, *in aedibus sacris*, et qu'il affirme être « plus anciennes que Rome », fort belles et admirablement conservées (XXXV, 3, 17). Tite-Live (XXXII, 9, 2) mentionne, à propos de faits de l'année 198 av. J.-C., un temple d'Hercule et le continuateur de Servius (note à *Énéide*, I, 44) un autre, consacré à Castor et Pollux et contenant, lui aussi, des peintures. Sans pouvoir confirmer ces renseignements, les données de l'archéologie permettent de croire qu'Ardée fut réellement une métropole religieuse à l'époque archaïque<sup>43</sup>.

Le nom de la ville n'est pas indo-européen et il a provoqué chez les anciens différentes supputations à base d'étymologies populaires<sup>44</sup>. La plus connue est celle qui lie Ardée au réren, appelé *ardea*.

A la mort de son chef Turnus, la cité, par symbiose, s'effondre brusquement à la suite d'une sorte de combustion spontanée, et de ses ruines fumantes s'échappe l'oiseau qui porte

<sup>41</sup> Voir Philipp, s.v. *Rutuli*, dans *R. E.* et Montenegro Duque, pp. 125-134.

<sup>42</sup> Polybe, III, 22. Sur Ardée, voir Hülsen, dans *R. E.*, s. v.; et Bertha Tilly, *Vergil's Latium*, Oxford, 1947, pp. 31 et suiv.

<sup>43</sup> Voir Tilly, pp. 45 et suiv.

<sup>44</sup> Montenegro Duque, p. 129; Tilly, p. 44.

son nom. C'est Ovide (*Mét.*, IV, 573 et suiv.) qui rapporte cette légende, ainsi d'ailleurs qu'un parallèle frappant, l'histoire du centaure Cénée (XII, 522-6). Cette image mythique appartient au cycle du Phénix et est un symbole manifeste de pérennité<sup>45</sup>. Nous nous demandons si une autre association n'a pas joué: celle qui, par l'intermédiaire du verbe *ardere*, rattache à Ardea Turnus, héros du feu.

On voit d'autre part comment Ardée a été attirée dans la légende énéenne: au dire d'Étienne de Byzance (s. v. 'Αρδέα), elle se serait d'abord appelée *Troia*, de même que l'emplacement où débarque Anténor (Tite-Live, I, 1, 3). Une *Troia* située sur la côte du Latium est attestée par de nombreux textes à partir de Caton (Fr. 4 et 8). De nos jours, la critique admet qu'il s'agit d'un toponyme pré-indo-européen qui expliquerait la localisation du débarquement légendaire des Troyens, du moins dans la version antérieure à Virgile<sup>46</sup>. De plus, Ardée administrait à Lavinium le sanctuaire de Vénus commun à tous les Latins<sup>47</sup>. C'était là une raison de plus d'introduire Turnus dans la légende des origines de Rome, le conflit avec Énée trouvant peut-être une base dans des rivalités anciennes au sujet du sanctuaire de Lavinium.

Turnus est attaché à la mémoire de ses ancêtres (*Énéide*, VI, 56; 474; XII, 649), lesquels ne nous sont connus que par Virgile. Son père Daunus (X, 616; 688; XIII, 22; 90; 932-4) est encore vivant, encore que Turnus exerce effectivement le pouvoir (p. ex. XII, 22). Il est dépourvu de contexte mythologique et le poète paraît avoir emprunté son nom à l'éponyme des Dauniens d'Apulie, ce qui l'amène à désigner l'ensemble des Rutules comme des Dauniens (VIII, 146). Nous retrouverons plus loin ce Daunus d'Apulie. Turnus a pour grand-père Pilumnus (X, 76), lequel,

<sup>45</sup> Peut-être faut-il interpréter en fonction de cette légende *Énéide* VII, 411 et suiv. Voir J. Hubaux et M. Leroy, *Le Mythe du Phénix*, (Bibl. de la Faculté de Philos. et Lettres de Liège, fasc. 82) Liège et Paris, 1939; pp. 156 et suiv. et spéc. p. 157, n. 1, ainsi que M. Delcourt, *La Légende de Kaineus*, *Revue d'Histoire des Religions*, t. 144 (1953), pp. 129 et suiv.

<sup>46</sup> Tilly, pp. 1-3 et Bömer, pp. 18-21 (références et bibliographie).

<sup>47</sup> Strabon, V, 3, 232.

par une bizarre contradiction, est désigné au même chant (X, 619) comme son *quartus pater*, d'autres passages permettant l'une ou l'autre interprétation (IX, 4; XII, 83). Pilumnus est un dieu-fonction du vieux fond romain<sup>48</sup> et c'est à lui que s'arrêtent les données virgilienennes, les seules que nous possédions sur l'ascendance paternelle du héros.

Sa mère est Vénilia (*Énéide*, X, 76), déesse aquatique dépourvue de légende, dont Ovide (*Mét.* XIV, 334) fait une épouse de Janus<sup>49</sup>.

Plus riches sont les traditions qui concernent la soeur de Turnus, Juturne<sup>50</sup>. Cette déesse, qui présidait originellement à une source située près de Lavinium, fut plus tard attachée à une autre, en plein Forum romain, tout à côté du temple des Dioscures. Elle eut aussi un temple au Champ de Mars, fondé ou restauré par un Lutatius Catulus<sup>51</sup> que nous ne pouvons malheureusement pas identifier et dater avec certitude. Elle est une ancienne divinité italique, ayant fonctions, sanctuaires, culte et fêtes<sup>52</sup>. Mais sa légende est peu développée. En dehors de Virgile qui fait d'elle la soeur de Turnus (XII, 134 et suiv.), elle a encore une autre généalogie, rapportée par Arnobe (III, 29) qui fait d'elle une fille de Volturnus, épouse de Janus et mère de Fontus. C'est Virgile encore qui, le premier, mentionne les amours de la nymphe avec Jupiter, sujet abondamment développé par Ovide (*Fastes*, III, 583 et suiv.).

Nous ne suivrons pas G. Wissowa et K. Latte qui considèrent qu'il s'agit là d'inventions arbitraires. Nous ne pensons pas que Virgile ait créé le couple Turnus-Juturne sur la base d'une ressemblance de noms. Nous renonçons d'ailleurs à tirer quoi que ce soit du nom de Juturne, ainsi que de ses relations avec les Dioscures, lesquels rapports ont pourtant fait l'objet d'hy-

<sup>48</sup> Voir Wissowa, *Religion*, p. 244; les articles *Pilumnus* et *Picus* dans Roscher (Carter) et dans *R. E.* (von Blumenthal et G. Rohde).

<sup>49</sup> Elle est vaguement associée à Neptune. Voir Wissowa, *Religion*, p. 226.

<sup>50</sup> Sur Juturne voir Wissowa, *Religion*, pp. 222-4 et dans le *Lexikon* de Roscher, s.v.; K. Latte, dans *R. E.*, s.v.

<sup>51</sup> Servius (*auctus*), note à *Énéide*, XII, 139.

<sup>52</sup> Voir en particulier Ovide, *Fastes*, I, 463 et suiv.

pothèses allant dans le sens de notre interprétation<sup>53</sup>. Nous nous bornons à constater que *Ju-turna*, divinité des eaux, est associée à un héros *Turnus*, localisé comme elle dans le Sud du Latium, associé, lui, au feu, mais restant en rapport avec l'élément contraire: une première fois, au moment qui marque rigoureusement le milieu de son aventure, il est régénéré par un plongeon dans le Tibre — transfert géographique rendu obligatoire par la topographie virgilienne —, puis au dénouement de cette même aventure, il est secouru, mais en vain, par sa soeur, la naïade. Bref, pourquoi *Turnus* et *Juturne* ne constituerait-ils pas un authentique couple divin comme on en trouve tant dans la mythologie romaine, où ils semblent résulter de la division fonctionnelle d'un même personnage. La déesse seule sera entrée dans le culte romain, tandis que le héros devenait un ennemi légendaire.

*L'Énéide* (IX, 593) nous offre encore un autre problème: *Turnus* avait une soeur cadette, épouse de *Numanus Rémulus*. En l'absence de toute donnée sur cette *germana minor*, nous sommes tentés de croire qu'il y a ici interférence entre deux versions de la légende ou entre deux légendes différentes.

*Turnus* est, d'autre part, apparenté à la reine *Amata*, femme de *Latinus*. Virgile reste dans le vague: *Consanguineo* (VII, 366), *cognato sanguine* (XII, 29). Les précisions apportées par d'autres auteurs ne s'appuient pas sur une généalogie explicite. Pour Denys, *Tyrrhenos* est l'*ἀνεψιός*, le cousin ou le neveu de la reine, laquelle porte le nom parlant *d'amita*. Pour l'*Origo* (XIII, 5), *Turnus* est le *matriuelis*, le cousin maternel d'*Amata*. Bref, la parenté est peut-être une donnée ancienne que nos sources ont simplement précisée par conjecture. C'est ainsi que *Servius* aura supposé que *Vénilia* était la soeur d'*Amata* (notes à *Énéide*, VI, 90; VII, 366; XII, 29). Au surplus, ce dernier nom est lui aussi

<sup>53</sup> F. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom* (R.V.V., 22), Giessen, 1930, pp. 4-39: associée constamment aux Dioscures, *Juturne* participerait à leur caractère chthonien. Contra: F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse* (*Bibliothèque des Écoles françaises de Rome et d'Athènes*, fasc. 137), Paris, 1935, p. 302.

parlant et même doublement: comme signifiant « l'aimée » et comme terme technique désignant la vestale<sup>54</sup>.

Bref, par ce réseau de parenté, Turnus prend place au cœur des vieux mythes italiques. On serait tenté de croire à des inventions du poète, travail arbitraire et de caractère politique. En fait, pensons-nous, Turnus, être surnaturel, appartient dès l'origine à ces mythes et c'est le poète qui l'a humanisé.

De même, à première vue, ce sont des préoccupations purement littéraires qui paraissent avoir amené Virgile à greffer sur cet arbre typiquement italien un rameau grec. Turnus, dit Amata, est un étranger, un Grec descendant d'Inachus et d'Acri-sius et provenant de Mycènes (VII, 367-72). Mycènes est ici un substitut poétique d'Argos. Ailleurs, le poète nous décrit le bouclier de Turnus, chargé de symboles argiens (VII, 789-92). Il nous apprend qu'Ardée avait été fondée par Danaé, assistée de colons argiens, trait rapporté également par Pline (III, 5, 56) et, sous une forme plus détaillée, par Servius (note à VII, 371). On comprend mal comment ces données peuvent s'insérer dans la légende de Danaé, mais on voit très bien, en revanche, que cette généalogie permettait de faire rebondir l'action par une interprétation spacieuse de l'oracle et, en outre, de faire de Turnus l'adversaire naturel d'Énée et le compatriote de l'argienne Junon (VII, 285).

Mais l'intervention de Danaé nous paraît être beaucoup plus qu'une trouvaille littéraire<sup>55</sup>: Virgile a pu déceler dans une tradition antérieure, entre Turnus et Argos, un rapport qui éclairerait quelque peu un autre thème de notre histoire. Le plongeon de Turnus dans le Tibre est chargé, nous l'avons vu, de signification religieuse. Il évoque, et certains commentateurs y ont songé, le saut que fait dans le même fleuve Horatius Coclès après son

<sup>54</sup> Aulu-Gelle, I, 12. Le terme figure dans une formule rituelle qu'Aulu-Gelle cite d'après Fabius Pictor. Il pense que la première vestale se serait appelée Amata.

<sup>55</sup> Plus tardive et sans doute d'inspiration politique est la légende qui fait fonder Ardée par Ardeas, fils d'Ulysse et de Circé, frère de Romus et d'Antias: Denys d'Halic., I, 72, 5 d'après Xénagoras; Étienne de Byzance, s.v. *Avtsta*. Voir Alföldi, pp. 26-27.

combat héroïque. Coclès est sauvé lui aussi par les remous du *Tiberinus pater*. Mais le rapprochement s'impose également avec une cérémonie romaine bien attestée: le 14 mai, on précipitait du Pont Sublicius dans le Tibre vingt-sept effigies d'hommes en vêtements anciens et ces mannequins portaient précisément le nom d'*Argei*<sup>56</sup>.

Nous ne pouvons nous arrêter ici aux problèmes difficiles que pose ce rite mystérieux. Peut-être n'avait-il à l'origine aucun rapport avec Argos. Mais une telle relation se présentait tout naturellement à l'esprit d'un Romain et l'ascendance argienne de Turnus venait dès lors appuyer une concordance rituelle. Aussi ne nous étonnerons-nous pas de retrouver un Argus dans une légende connexe<sup>57</sup>. De la généalogie qu'il prête à Turnus, Virgile a tiré un bon parti littéraire sans dissimuler tout à fait qu'elle était une disparate: Turnus lui-même affirme fièrement qu'il n'est pas grec (IX, 154-5).

Peut-être trouverons-nous encore quelques lumières dans les données qui concernent les autres personnages de la légende, à commencer par Énée. Un point seulement nous intéresse ici: à la suite de quels faits, et en vertu de quels principes Énée accède-t-il au pouvoir en Italie? Parallèlement à la version que nous avons étudiée jusqu'ici et qui a pour centre les rapports entre Énée, Turnus et Latinus, nous retrouvons plusieurs fois le thème essentiel de cette histoire, à savoir le mariage d'Énée avec une princesse italienne. D'après l'historien sicilien Alkimos (IV<sup>e</sup> siècle), Énée a épousé Tyrrhénia et leur fils est Romulus<sup>58</sup>. D'après une donnée reprise chez Plutarque (*Romulus*, 2, 1), la femme d'Énée portait le nom significatif de Rhomé, et elle était

<sup>56</sup> Voir la note de Connington au passage de Virgile. Pour les *Argei*, la source principale est Ovide, *Fastes*, V, 621 et suiv. qui mentionne également, ib., III, 791-2 le pèlerinage qu'on faisait les 16 et 17 mars aux chapelles des *Argei*. Sur l'état actuel du problème, voir dans l'édition des *Fastes* de Bömer, t. II, Heidelberg 1958, la longue note à V, 621 et suiv. Voir aussi M. Delcourt, *Horatius Coclès et Mucius Scaevola*, dans *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruxelles, 1957, pp. 177-178.

<sup>57</sup> Voir ci-après, pp. 190-191.

<sup>58</sup> Voir ci-dessus, p. 171 et n. 30.

fille soit d'Italus et de Leucaria, soit de l'Héraclide Télèphe. Incertitude typique où Énée est inséré par son mariage tantôt dans un contexte grec ou helléno-étrusque, l'éponyme Tyrrhénos étant parfois considéré comme un fils de Télèphe<sup>59</sup>. Appien, au premier livre de son *Histoire romaine*, dont nous n'avons que le résumé par Photius, faisait d'Énée le gendre de Faunus<sup>60</sup>.

Nous avons vu que du mariage d'Énée avec Tyrrhénia était issu Romulus. Ce n'est pas le seul exemple d'une tradition qui fait de l'éponyme de Rome le fils d'Énée. La même filiation apparaît dans deux passages de Denys. Le premier (I, 72, 1) se réfère à Céphalon de Gergithe<sup>61</sup> et attribue à Énée quatre fils; le second texte (I, 73, 2), d'après une source romaine, parle de deux seulement. Chaque fois, la mère est anonyme. Dans un cas parallèle, cité par Plutarque (*Romulus*, 2, 2), sans indication de source, la femme d'Énée, mère de Romulus et Rémus, est Dexithéa, fille de Phorbas.

A vrai dire, nous sortons ici de l'objet propre de notre recherche; ce mariage et la naissance des deux fils se situent avant l'arrivée d'Énée en Italie. Nous sommes en présence d'un doublet « romanisé » de l'histoire d'Ascagne. Cette Dexithéa, inconnue par ailleurs, pourrait avoir pour père, parmi de nombreux Phorbas, l'opulent Troyen mentionné dans l'*Iliade* (XIV, 489 et suiv.), dont le fils Ilionée est tué par Pénélos<sup>62</sup>. Il est toutefois intéressant de noter que les légendes attribuaient plusieurs mariages à Énée dès avant son arrivée en Italie.

Sans nous attarder à l'union manquée avec Didon, nous trouvons encore mention de deux filles qu'il aurait eues à Nésos

<sup>59</sup> Denys, I, 28, 1. Rhomé est une création artificielle qui a été utilisée de différentes manières. Hellanicos déjà donnait ce nom à la femme troyenne qui avait mis le feu à la flotte: Denys, I, 72, 2; Plutarque, *Romulus*, I, 2. Rhomé se trouve dédoublée dans certains schémas généalogiques: Plutarque, ib., 2, 3. Alföldi, *op. cit.*, a étudié de manière exhaustive l'iconographie de Rhomé-Roma.

<sup>60</sup> Voir ci-dessus, p. 176.

<sup>61</sup> Voir ci-dessus, p. 169, n. 26.

<sup>62</sup> Sans vouloir trop tirer d'une ligne énigmatique de Plutarque, relevons que Dexithéa est la sœur d'un personnage mort jeune dont le nom signifie « le Troyen » et nous fait penser à Iliona, fille ainée de Priam.

en Arcadie, de deux épouses différentes<sup>63</sup>. Mais il importe de remonter plus haut encore. Enée est, dès l'*Iliade*, un personnage exceptionnel, promis à un grand destin. Poséidon lui annonce qu'il régnera un jour sur les Troyens (*Iliade*, XX, 302-308). Cette prophétie est le point de départ des affabulations ultérieures. Elle se réalise non seulement dans la légende italienne, mais dans les traditions qui font renaître en Troade même le royaume d'Ilion<sup>64</sup>. Ce destin qui lui conférera, contre toute attente, le pouvoir royal sur les Troyens, même en présence de Priamides survivants, ne peut guère avoir qu'une seule origine: Enée est le gendre de Priam. Le nom de sa femme Créuse signifie princesse. Le doublet Eurydice, mentionné par Pausanias (X, 26, 1) d'après la *Petite Iliade* et les *Cypria*, est de sens équivalent et le nom Dexithéa, déjà rencontré, pourrait bien avoir lui aussi une portée symbolique. La légende romaine qui s'est imposée divise la carrière d'Enée en deux phases, troyenne et italienne; à chaque époque préside une épouse princière. Cette continuité est soulignée par Virgile au second chant de l'*Énéide*, dans la prophétie qu'adresse à Enée le fantôme de Créuse (771-89). Elle se marque encore dans la succession d'Enée, qui se fait en deux étapes: Ascagne, fils de Créuse, règne encore partiellement sur des Troyens, le premier roi du peuple latin est Silvius, fils de Lavinia.

A vrai dire, nous ne trouvons pour la période troyenne aucune mention d'un rival d'Enée. On y décèle toutefois un conflit latent avec Priam (*Iliade*, XIII, 460-1), en rapport sans doute avec les visées ambitieuses qu'Achille raille chez Enée (*Iliade*, XX, 178-83): Priam a des fils pour lui succéder et il n'est pas assez fou pour favoriser les espérances d'Enée. A défaut de rivalité, nous trouvons donc un conflit avec le beau-père, qui est

<sup>63</sup> Denys, I, 49, 2, d'après le poète Agathyllos d'Arcadie. Les filles d'Enée se seraient appelées Anthémoné et Codoné.

<sup>64</sup> Ces traditions comportent deux versions différentes, toutes deux anciennes. L'*Hymne homérique à Aphrodite* aurait été composé pour une dynastie énéade de Troade (voir l'édition de J. Humbert, pp. 143-4). Autre version chez Démétrios de Scèpis (Strabon, XIII, I, 52 - p. 607). Sans compter la légende mixte qui remonte à Hellanicos (Denys d'Halicarnasse, I, 46-47 = *F.Gr.H.*, 4 F. 31).

aussi l'ancien roi, trait que nous avons relevé dans plusieurs versions de la légende romaine.

Dans certaines variantes, d'ailleurs, Énée fait figure non de gendre, mais de beau-père. Romulus et Rémus sont donnés parfois comme les enfants d'une fille d'Énée. Dans certaines combinaisons généalogiques, il peut changer de rôle avec Latinus et devenir le beau-père de celui-ci<sup>65</sup>. Ces variantes n'expliquent évidemment pas l'accession d'Énée au pouvoir, mais elles conservent, inversée et désormais dépourvue de sens, une relation familiale qui est un élément essentiel du mythe.

Il faut accorder encore quelque attention aux légendes qui racontent l'établissement en Italie de héros grecs. Parallèles à l'histoire d'Énée, elles sont même, en ce qui concerne l'élaboration littéraire, plus anciennes que celle-ci. Or, la plupart de ces héros ont épousé en Italie des princesses et ont ainsi fondé dans ce pays des dynasties. Citons seulement: Héraclès et la fille d'Évandre, nommée elle aussi Lavinia; Éole et la fille du roi Liparos; Ulysse et Circé<sup>66</sup>; Diomède épouse la fille de Daunus d'Apulie et, du moins dans une version, est tué par son beau-père<sup>67</sup>. Enfin, sans prétendre dresser un catalogue complet des successions de ce genre, remarquons qu'il en va de même du Corinthien Démarate, ancêtre prétendu des Tarquins<sup>68</sup>. Bref, qui dit établissement d'une souche étrangère en Italie, suppose presque toujours un mariage indigène, fréquemment avec un conflit.

Pouvons-nous maintenant préciser à son tour la figure de

<sup>65</sup> Dans une première version, la fille et le gendre d'Énée, parents de Romulus, restent anonymes: ils ont été livrés à Latinus comme otages (Denys d'Halicarnasse, I, 73, 2) - Chez Plutarque, *Romulus*, 2, 3 Aemilia, fille d'Énée et de Lavinia est aimée par le dieu Mars. - Latinus devient le gendre d'Énée si l'on combine Plutarque, *Romulus*, 2, 3 avec Denys, I, 72, 5, lequel utilise Callias. Voir Th. Mommsen, *Die Remuslegende* dans *Gesammelte Schriften*, t. IV, Berlin, 1906, pp. 3 et suiv., suivi par W. Schur, s.v. *Latinus* (1924).

<sup>66</sup> Denys d'Halicarnasse, I, 32, 1 - Diodore de Sicile, V, 8. - Voir pp. 187-188; 193; p. 181, n. 55.

<sup>67</sup> Récit le plus complet chez Antoninus Liberalis, 37. Plusieurs traits chez Ovide, *Métam.*, XIV, 457-459 et 510-511; Pline, III, 11, 103 et Servius, note à *Énéide* VIII, 9. Pour le meurtre de Diomède par Daunus: Tzetzes, à *Lycophron*, 603.

<sup>68</sup> Tite-Live, I, 34, 2, etc....

l'ancien roi? Pour les Romains de l'époque classique, c'est Latinus, éponyme posthume d'un groupe formé par la fusion de ses propres sujets avec les Troyens<sup>70</sup>. Le peuple qu'il gouverne lui-même, sous l'influence d'une légende hellénisante qui glose son nom chez Virgile<sup>71</sup>.

Celui-ci, comme c'est le cas pour Turnus, est seul à fournir des renseignements généalogiques sur Latinus. Il fait de lui le fils de Faunus, le petit-fils de Picus, l'arrière-petit-fils de Saturne (*Énéide*, VII, 47-9). Latinus a donc pour ancêtres uniquement des dieux italiques. Faunus appartient au plus ancien fond péninsulaire, à la fois dieu pourvu d'attributions complexes et roi. Il est souvent associé à Hercule et à Mars<sup>72</sup>. Il est, dans certaines légendes, interchangeable avec son fils Latinus. Notons en particulier qu'Appien faisait de lui le beau-père d'Énée<sup>73</sup>. A Rome même, sous l'influence d'une légende hellénisante qui glose son nom par εὐανδρός, il acquiert une sorte de personnalité seconde sous la figure du roi arcadien Évandre, vieux souverain sage qui joue un rôle important dans les légendes de fondation et qui est un peu le doublet de Latinus<sup>74</sup>, non seulement chez Virgile, mais, comme nous allons le voir, dans une tradition divergente recueillie par Denys.

Picus est, comme Faunus, un ancien dieu italien et Saturne est, par excellence, le souverain mythique de l'Italie primitive.

<sup>70</sup> Caton, Fr. 5, Peter (= Servius, note à *En.*, I, 6); Tite-Live, I, 2, 4; Denys, I, 45, 2 et 60, 1. Ailleurs, le même Denys (I, 9, 2) ne fait pas allusion au synécisme.

<sup>71</sup> Tite-Live, I, 1-2; Denys, I, 9, etc. En fait, le terme est illogique, puisque ces Aborigènes auraient succédé en Italie centrale aux Sicules: Denys, I, 9 et suiv., cherche à résoudre la contradiction; Virgile appelle *Siculi* et *Sicani* les habitants de la Sicile, mais applique également le second terme à la population du Latium: *Énéide*, VII, 795; VIII, 328; XI, 317 - Lycophron, 1253 et suiv., sans doute d'après Timée, présente la variante Βοστύονας, qui a tout l'air d'une conjecture d'érudit. - Voir W. Schur, *Griechische Traditionen*, p. 142.

<sup>72</sup> Voir J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, (Bibl. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 132) Paris, 1926, pp. 372 et suiv.; 333 et suiv.

<sup>73</sup> Voir ci-dessus p. 20 et Bayet, *op. cit.*, p. 168.

<sup>74</sup> Bayet, *op. cit.* pp. 133 et suiv.

Cette généalogie, par le jeu des variantes, rattache curieusement Latinus à Turnus. Le grand-père de Turnus, Pilumnus, est souvent confondu avec Picumnus, lequel est en rapport étroit avec Picus. Pour Ovide (*Met.*, XIV, 334), Vénilia, que nous avons rencontrée comme mère de Turnus, est la femme de Faunus. Enfin, on a pensé à identifier Daunus et Faunus<sup>74</sup>.

Quant à la mère de Latinus, Virgile l'appelle Marica, du nom d'une déesse originellement localisée à Minturnes, sans qu'on s'explique clairement comment elle a été annexée aux légendes des origines romaines<sup>75</sup>.

Dans la variante rapportée par Denys (I, 43-44), Faunus n'est pour Latinus qu'un père putatif; le vrai père, c'est Héraclès, qui aurait eu en Italie deux fils: l'un Pallas, d'une fille d'Évandre nommée Lavinia et l'autre, Latinus, d'une jeune fille hyperboréenne qu'il fit ensuite épouser à Faunus. Cette donnée, d'origine obscure, mais qui figurait déjà, au moins partiellement, chez Polybe<sup>76</sup>, cite plusieurs des personnages dont nous suivons les vicissitudes légendaires, mais dans un contexte inconciliable avec ces légendes. En particulier, Lavinia entre dans la lignée d'Évandre et se distingue de la femme d'Énée, puisque le même passage mentionne celui-ci comme gendre et successeur de Latinus, sans indiquer d'ailleurs le nom de sa femme. Rien ne montre mieux combien ces articulations sont interchangeables. C'est encore par Denys (I, 31, 2) que nous connaissons une tradition qui faisait de Faunus un descendant de Mars. Le témoignage des *Antiquités Romaines* qui, sur aucun de ces points, n'indique ses références est, en tout cas, postérieur à des élaborations hellénisantes et nous ne pouvons savoir si Héraclès et Arès correspondent ou non à des dieux italiques.

Car Latinus est apparu d'abord dans un contexte grec, antérieur, et de beaucoup, à toutes les légendes étiologiques romaines que nous possédons. A vrai dire, il s'agit d'une indication purement généalogique qui, dans sa brièveté, pose des problèmes

<sup>74</sup> F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte*, t. I, Baden-Baden, 1951, pp. 131-147.

<sup>75</sup> Wissowa, *Relig.*, p. 49, n. 6.

<sup>76</sup> Denys, I, 32, I. Sur les variantes de nom, voir ci-dessus, p. 165 et n. 19.

pratiquement insolubles. Dans la *Théogonie* hésiodique (1.011-6) apparaissent deux fils d'Ulysse et de Circé, Latinus et Agrios, « héros puissants et accomplis qui, bien loin au fond des îles divines, régnaien sur tout le pays des illustres Tyrrhéniens ». Ce passage, qui, précisément, vient après une généalogie d'Énée, fait partie d'un développement considéré comme l'addition d'un rhapsode qui voulait souder la *Théogonie* au *Catalogue*. Toutefois, le morceau doit remonter aux environs de 600<sup>77</sup>.

Ce texte a servi de base à différentes élaborations<sup>78</sup> et nous en retrouverons l'un ou l'autre détail au cours de notre analyse. Qu'il nous suffise ici de souligner deux faits.

Des légendes romaines mettent en rapport avec Circé Picus, l'aïeul de Latinus, que la magicienne, par dépit d'amour repoussé, transforma en oiseau. Cette fable, à laquelle Virgile ne fait que brièvement allusion (*Énéide*, VII, 187 et 191), est surtout connue par la narration détaillée d'Ovide (*Mét.*, XIV, 320-396).

D'autre part, dans le passage d'Hésiode apparaît encore un troisième frère, Télégones, mais cette mention est considérée comme une interpolation plus tardive. Or, Télégones est le fondateur mythique de Tusculum et l'ancêtre d'un personnage auquel nous devrons nous attacher, Octavius Mamilius<sup>79</sup>.

Il faut encore examiner une double légende, purement grecque en apparence et sans rapport visible avec celle qui nous intéresse. Elle établit un lien entre Héraclès et un certain Latinos ou Lakinos, qui y joue le rôle de pillard et de malfaiteur assumé habituellement par Cacus. Il s'agit de la tradition qui, avec des variantes assez faibles, raconte la fondation de Crotone ou de Locres. Dans les deux cas, alors qu'Héraclès traverse le Sud de l'Italie, un habitant de la région tente de lui dérober ses boeufs. Le héros le tue et, par mégarde, tue aussi le gendre du voleur. Le beau-père brigand et le gendre infortuné promu, par compensation, au rang d'éponyme, s'appellent d'un côté Lakinos ou

<sup>77</sup> Trad. Mazon, Paris, Belles-Lettres, 1928. Voir la *Notice* de cette édition, p. 17: l'addition rhapsodique commence au vers 965.

<sup>78</sup> Pour les témoins tardifs de cette légende on se reportera à l'étude de W. Schur dans *R. E.*, s.v. *Latinus*.

<sup>79</sup> Voir ci-après, p. 193.

Lakinios et Croton; de l'autre, Latinos et Locros<sup>80</sup>. Cette histoire a été étudiée en détail par J. Bayet qui conclut à l'antériorité de la version crotoniate et fait remonter celle-ci au V<sup>e</sup> siècle. A Crotone, en effet, le nom de Lakinos trouve une base dans celui du promontoire Lakinios et la fille de Lakinos a pour nom Lauré ou Laurété, qui est le nom d'un quartier de Crotone. La version locrienne serait une adaptation parodique du IV<sup>e</sup> siècle, dirigée contre les Latins, alors en conflit avec la Grande Grèce<sup>81</sup>. Lakinos serait devenu Latinos et Lauré, Lauriné, ce qui nous ramène à Latinus, père de Lavinia et roi de Laurente.

Qu'il y ait emprunt et adaptation, la chose paraît certaine, mais la priorité de Crotone ne s'impose pas. La légende locrienne paraît, mythologiquement, bien étoffée. Si Latinos est, conformément à la tradition hésiodique, fils d'Ulysse, il est naturel qu'il accorde l'hospitalité, puis la main de sa fille à Locros, fils du roi Phaiakos de Skeria, par une sorte de réciproque des données connues par l'*Odyssée*.

Cette version locrienne est riche de traits archaïques: le thème de l'hospitalité refusée y joue un rôle capital, alors qu'il n'apparaît pour Crotone que dans une variante tardive<sup>82</sup>.

Le fait que Locros se déguise pour aller au secours de son hôte Héraclès et qu'il soit tué sous le masque, doit être d'origine rituelle: à Rome, les sacrifices étaient offerts à l'Hercule de l'*Ara Maxima* par des hommes non voilés<sup>83</sup>. On pourrait soutenir que, seul, le hasard a conservé pour Locres tous ces détails qui n'apparaissent pas à Crotone, mais il nous semble incroyable qu'il s'agisse là de traits parodiques.

En ce qui concerne le propos de cette étude, relevons, outre une concordance avec un culte romain, deux rapprochements très nets: comme dans la légende locrienne, les rapports que nous

<sup>80</sup> Pour les textes, voir Bayet, *op. cit.* pp. 155 et suiv., où l'on trouvera également la bibliographie du sujet. La position de Bayet est reprise par J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1941, pp. 177-179.

<sup>81</sup> Le seul fait précis allégué par Bayet nous paraît peut probant: en 384, Caeré, alliée de Rome, est vaincue par Denys de Syracuse.

<sup>82</sup> Le fait est souligné par Bayet, p. 160.

<sup>83</sup> Macrobius, III, 6, 17; Servius (auctus) à *Énéide*, III, 407 et VIII, 288. Voir Wissowa, *Religion*, p. 274 et Bayet, *op. cit.*, p. 303.

avons constatés dans le groupe, Latinus (ou Évandre) — Énée — Turnus, se présentent en partie comme des variations sur le thème de l'hospitalité. D'autre part et surtout, la relation beau-père-gendre apparaît dans toutes les versions. Toutefois, dans les deux légendes grecques de colonisation, le conflit ne se situe pas entre les personnages ainsi apparentés. Ajoutons encore l'anecdote où Héraclès, reçu chez le roi Faunus, tue celui-ci qui avait coutume d'immoler ses hôtes à son père Hermès<sup>84</sup>, histoire qui appartient au même cycle et que J. Bayet considère comme une nouvelle refonte de la fable crotoniate<sup>85</sup>. Attestée seulement au III<sup>e</sup> siècle, cette anecdote possède néanmoins, pensons-nous, un fond ancien. La lutte d'Héraclès et de Faunus est traitée aussi dans les *Fastes* d'Ovide (II, 306 et suiv.), où elle est développée comme une rivalité amoureuse. Or, dans ce récit badin, nous voyons reparaître le thème du déguisement: Hercule a changé de vêtements avec Omphale, ce qui fait échec à la paillardise de Faunus<sup>86</sup>. Inutile de rappeler que Faunus, père de Latinus, se confond souvent avec lui.

Ces légendes auxquelles nous avons cru devoir nous attarder nous montrent que Latinus possède une réalité mythologique plus complexe que le vieux roi un peu inconsistant de la tradition virgilienne; elles révèlent aussi la permanence de certains thèmes. Un dernier parallèle emprunté au même cycle va nous ramener au coeur même de notre sujet. Il s'agit d'une anecdote que Servius et ses continuateurs (note à *Énéide*, VIII, 345) rapportent sous trois formes différentes. Dans la version que J. Bayet considère à juste titre comme la plus ancienne<sup>87</sup>, Danaé vient, avec ses deux fils, Argus et Argeus, se fixer à l'emplace-

<sup>84</sup> Pseudo-Plutarque, *Petits parallèles*, 38 B, d'après Dercyllos, (*F.Gr.H.*, 288 F. 3).

<sup>85</sup> Bayet, *op. cit.*, p. 164, et n. 4.

<sup>86</sup> Chez Ovide, le déguisement devient un jeu d'amoureux, mais cela n'affecte pas la valeur profonde du thème. Les deux époux font aussi couche séparée pour se préparer dans la pureté à fêter le lendemain Bacchus. Nous pensons que les deux données vont ensemble.

<sup>87</sup> Bayet, *op. cit.*, pp. 178-179. Dans les autres versions, la fusion est accomplie entre Faunus et Évandre et celui-ci prend un rôle de plus en plus sympathique. Une fois même, il est assisté par Hercule.

ment de Rome. Argus est tué perfidement par les Aborigènes. On voit aussitôt s'établir les correspondances: les Aborigènes sont le peuple de Latinus et de Faunus; Argus et Argeus font pendant à Romulus et Rémus; enfin, nous sommes ramenés à l'« Argée » Turnus, descendant de Danaé et, lui aussi, du moins dans certaines légendes, ennemi de Latinus.

Sans doute ne parvenons-nous pas à nouer ces fils épars, si tant est qu'ils aient jamais été groupés en une même narration cohérente. Remarquons toutefois que Latinus a presque obligatoirement une fille héritière, et cela même dans des fables où Énée n'intervient pas. C'est là un thème fondamental. Virgile tient à le justifier aux yeux de ses lecteurs: le destin avait pré-maturément enlevé à Latinus sa descendance mâle (VII, 50 et suiv.). En parallèle, citons encore deux récits de fondation. Dans l'un, le vieux roi fonde directement Rome et donne à la ville le nom de sa fille morte, ce qui amène une Rhomé de plus dans un catalogue déjà fort encombré; dans l'autre, le fondateur éponyme de Rome est Romus, fils d'Italus et d'une fille de Latinus nommée Leucaria<sup>88</sup>.

Un dernier personnage devrait enfin retenir notre attention: Lavinia. Mais Lavinia n'atteint qu'une seule fois à l'existence littéraire: c'est chez Virgile, au moment où Turnus part sans illusion vers son dernier combat. Encore est-ce Amata qui parle pour sa fille (XIII, 54-80). Nous apprenons à la fois que Lavinia aime Turnus et qu'elle doit renoncer à lui. Elle n'a même pas, comme Didon, droit au désespoir. Pour ce qui est d'une existence légendaire, Lavinia n'y a jamais accédé. Avec ses homonymes, avec ses homologues, les épouses des conquérants, elle est seulement le moyen nécessaire à la transmission du pouvoir<sup>89</sup>.

\* \* \*

La légende des origines du peuple romain peut donc se ramener à un schéma où un prince étranger parvient au pouvoir en

<sup>88</sup> Voir ci-dessus, p. 183.

<sup>89</sup> Schur a utilisé la rubrique *Lavinia* dans la *R. E.* pour exposer ses idées sur la genèse de la légende énéenne et la composition de l'*Énéide*.

Italie en épousant la fille d'un souverain local. Cette succession ne va pas sans conflit: tantôt le futur gendre engage contre le père de la princesse une lutte dont celle-ci est l'enjeu, tantôt la compétition se joue entre deux prétendants dont l'un sera éliminé. De toute manière, l'épreuve est une alternative: d'un côté le mariage et le pouvoir, de l'autre, la mort.

Ici nous sommes en présence d'un groupe successoral Latinus-Énée-Turnus. De toute manière, le vainqueur doit être Énée, dont précisément la légende veut expliquer l'avènement. De toute manière aussi, le prétendant éliminé, que ce soit par Latinus ou par Énée, c'est Turnus.

Les éléments de ce schéma ont été étudiés, sur la base de documents différents par J. Frazer et M. Delcourt. L'auteur des *Origines magiques de la royauté* juxtapose, sans les lier entre eux, différents types d'accession au trône qui reposent sur une base « magique »: en ce qui nous concerne, d'une part, l'ordalie royale dont le type le plus fameux est le « rite de Némi » et, d'autre part, la succession matrilinéaire. M. Delcourt, orientant sa recherche vers le contenu psychologique des rites, distingue plus nettement encore ces deux aspects: la lutte contre l'ancien roi serait essentiellement un conflit de générations où la relation familiale — fils contre père ou gendre contre beau-père — serait surajoutée, tandis que l'union avec la princesse serait un autre rite ayant sa valeur propre: la lutte contre le beau-père y serait une épreuve éliminatoire parmi d'autres possibles<sup>90</sup>.

Sans doute, les légendes dans lesquelles apparaît la succession par les femmes sont-elles souvent des affabulations tardives où un canevas rituel a été complété pour en faire une biographie. Toutefois, dans le complexe légendaire qui nous intéresse, nous pensons que le schéma correspond bien à une intention originelle: les deux thèmes — la lutte et le mariage — y sont unis par trop de liens et l'aspect politique a pratiquement éliminé l'élément religieux. Cette constatation nous amène à pen-

<sup>90</sup> J. Frazer, *Les Origines magiques de la royauté*, trad. fr., Paris, 1920, pp. 5 et suiv.; 254 et suiv.; 276 et suiv. - M. Delcourt, *Oedipe ou la légende du Conquérant*, (*Bibl. de la Faculté de Philos. et Lettres de Liège*, Fasc. 104), Liège et Paris, 1944, pp. 68-9; 154-166.

ser que la légende énéenne repose sur la notion d'un régime successoral où la princesse transmet le pouvoir à un étranger qui l'a conquise de force, à l'origine sur son père, plus tard sur un rival.

Il y a toutefois dans la tradition un élément irréductible: la personnalité de Turnus qui, bien que sacrifiée dans des récits qui veulent exalter Rome, n'en garde pas moins des traits précis: des liens généalogiques qui l'unissent à des divinités italiennes, des attributs, des actes, des symboles et finalement une mise à mort qui révèlent en lui un héros dans le plein sens du terme, un personnage religieux. Ce double aspect, mythologique et dynastique, nous allons le retrouver dans une tradition parallèle.

## 2. - *Turnus d'Aricie.*

Turnus a dans la tradition romaine un homonyme qui est également son double<sup>91</sup>. Nos sources, en ce qui concerne ce personnage, se ramènent à deux et, faute de références, elles ne nous fournissent aucune indication sur la genèse de cette seconde légende. Voici ce que rapporte Tite-Live (I, 49, 8 à 52,2). Tarquin le Superbe, voulant se concilier la ligue latine, a donné sa fille en mariage à Octavius Mamilius de Tusculum, de beaucoup le plus important des hommes ayant nom de Latin et, d'après la légende, descendant d'Ulysse et de Circé: *is longe princeps Latini nominis erat, si famae credimus, de Ulike deaque Circa oriundus.*

Tarquin, qui jouit déjà d'un certain prestige auprès des chefs latins, les convoque, afin de traiter d'affaires communes, pour un jour déterminé, à une réunion au bois sacré de Férentine. Il n'arrive au rendez-vous que peu avant le coucher du soleil. Tandis que les Latins passent cette journée d'attente à discuter de choses et d'autres, Turnus Herdonius, natif d'Aricie (*ab Aricia*), se livre à des attaques violentes contre le roi étranger. Celui-ci mérite bien le surnom de « Superbe » qu'on lui a donné

<sup>91</sup> Voir Münzer, s.v. *Herdonius* 1 et 2, dans la *R. E.*, t. VIII (1912).

à Rome: il se moque des Latins délibérément, tâtant leur patience afin de les opprimer comme ses sujets. Avant de lui confier le pouvoir, il faut voir comment les Romains apprécient sa domination. Si ses concitoyens lui reprochent des meurtres, des bannissements, des spoliations, les Latins peuvent-ils s'attendre à être mieux traités? Aussi Turnus Herdonius est-il d'avis que l'assemblée se disperse, sans tenir compte plus longtemps du rendez-vous ni de celui qui l'a fixé.

L'arrivée de Tarquin interrompt cette diatribe. L'assemblée se détourne de Turnus Herdonius pour saluer le roi et certains membres placés près de celui-ci, lui conseillent de s'excuser de son retard. Tarquin dit qu'il a été pris comme arbitre entre un père et un fils et propose de remettre la séance au lendemain. Turnus rejette l'excuse: une pareille affaire se règle en quelques mots; le fils se soumet ou malheur à lui! Et Turnus quitte la réunion.

Tarquin, plus irrité qu'il ne le paraît, machine la mort de Turnus, ce qui intimidera les Latins. Son pouvoir ne lui permettant pas d'ordonner une exécution publique, il accable son adversaire sous une fausse accusation. Par l'intermédiaire d'Aricins hostiles à Turnus, il soudoie un esclave de celui-ci pour qu'il laisse introduire des épées dans l'auberge où loge son maître. Le plan est exécuté en une nuit. Peu avant le jour, Tarquin convoque les chefs des Latins — entendons ceux qui lui sont favorables — comme s'il était ému par une information toute fraîche. A l'entendre, c'est son retard de la veille qui leur aurait à tous, à eux comme à lui, sauvé la vie: Turnus avait médité de les faire tous disparaître pour s'arroger à lui seul le pouvoir sur les Latins; des épées ont été amenées chez lui.

Ces Latins, troublés par l'enchaînement des faits, se rendent chez Turnus et l'on trouve les épées. Turnus est chargé de fers et l'on convoque sur le champ l'assemblée. « Telle fut l'animosité provoquée par la vue des épées, placées au centre du lieu de réunion que, sans entendre le procès, par un supplice inédit, on jeta Turnus dans la source de Ferentine où on le plongea sous une claire et un amoncellement de pierres » (I, 51, 9).

Tarquin félicite les Latins d'avoir livré Turnus, ce révolu-

tionnaire, à un châtiment mérité, vu le parricide manifeste: *qui Turnum novantem res pro manifesto parricidio merita poena adfecissent* (I, 52, 1).

Tarquin obtient alors sans difficulté et en partie grâce à l'impression qu'a faite l'élimination de Turnus, le renouvellement de l'alliance conclue jadis par Servius Tullius.

Dans l'épisode rapporté par Tite-Live, Tarquin s'efforce de maintenir et de renforcer les liens entre Rome et les Latins. Un Latin influent s'oppose à ses desseins. Tarquin se débarrasse de lui par la ruse et la violence. Le lieu de l'action, c'est la source et le bois sacré de Férentine au pied des Monts Albains. Une localisation précise n'est guère possible. Plusieurs modernes pensent que le *caput Ferentinae* se confondrait avec l'émissaire du Lac de Némi, qui sort de terre dans la vallée d'Aricie et s'écoule en direction d'Ardée<sup>92</sup>. Férentine est souvent mentionné comme lieu de réunion politique des Latins indépendants<sup>93</sup>.

Trois personnages se détachent, mais en fait la partie se joue entre Tarquin et Turnus Herdonius. Le gendre de Tarquin, Mamilius, personnage assez prestigieux par sa situation et par son ascendance mythologique, reste au second plan. Le noeud de l'action est emprunté au folklore. La supplice de Turnus Herdonius est, dans sa brutalité, chargé de mystère.

Denys d'Halicarnasse (IV, 45-48) rapporte les mêmes faits et de manière fort semblable. C'est la même action, située au même endroit<sup>94</sup>. Les personnages sont les mêmes et la ressemblance va si loin que, dans un récit comme dans l'autre, l'adversaire de Tar-

<sup>92</sup> Hypothèse de Nissen, *Italienische Landeskunde*, II, 2, p. 558, reprise par Hülzen, *R. E.*, s.v. Il faut distinguer le bois et la source de Ferentine des localités de Ferentinum et de Ferens(?): voir ces articles (également de Hülzen) dans la *R. E.*

<sup>93</sup> Voir encore Tite-Live, II, 38; VII, 25: Denys, III, 34; 51 et ci-après p. 46; Festus, s.v. *praetor*, p. 276, 20 Li.; E. Pais, *Storia Critica di Roma*, t. I, p. 279.

<sup>94</sup> Denys seul parle d'un bourg nommé Φερεντίνη. Mais le texte de Tite-Live, suppose l'existence d'une agglomération où se trouve au moins un *deveratorium*.

quin, présenté sous le nom de Turnus Herdonius, s'appelle, dans la suite, simplement et constamment Turnus<sup>95</sup>.

Les similitudes sont frappantes, même dans le détail: de part et d'autre, Tarquin fixe le jour: *in diem certam* — ήμέραν τηνά ὁρίσας; les abus reprochés par Turnus à Tarquin sont identiques: meurtres, bannissements, spoliations, Denys ajoutant la privation de liberté (T.-L. I, 50, 6; D.H., IV, 46,4); le dénouement concorde de manière frappante: *Ibi tam atrox invidia orta est gladiis in medio positis, ut indicta causa novo genere leti deiectus ad caput aquae Ferentinae crate superne injecta saxisque congestis mergeretur* (I, 51, 9) — Μετὰ τοῦτο τὸν μὲν Τύρωνον οὐκέτι λόγου τυχεῖν ἔδεσαντες ἐις βίρραθρόν τι καταβάλλουσι, καὶ ἐπικατασκάψαντες ἐπι ζῶντος τὴν γῆν θιαφθείρουσι παραχρῆμα (IV, 48, 2).

Comme on le voit, les deux textes présentent une similitude qui ne peut guère s'expliquer que par une source commune. Toutefois, ils ne sont pas entièrement superposables. Le récit de Denys est un peu plus long et plus détaillé. Tout d'abord, le traitement littéraire a varié avec le tempérament de chaque auteur. Comme chaque fois que la comparaison est possible, nous constatons que Tite-Live excelle à condenser la narration et à en accroître la tension<sup>96</sup>. Le fait se vérifie ici dans la chronologie: alors que chez l'historien latin (I, 50, 7), Tarquin arrive au rendez-vous le soir du jour indiqué, peu avant le coucher du soleil, chez Denys, il ne se présente que le lendemain matin (IV, 46, 1). Chez Tite-Live, une seule remise du débat, à la demande de Tarquin (I, 50, 8); chez Denys, deux reports: l'un demandé par Mamilius avant la venue du roi, un second sollicité par celui-ci (IV, 45,5 et IV, 47, 1). Bref, la durée totale est respectivement de deux et de trois jours.

Chez Tite-Live, Turnus prononce un discours et il y fait le procès de la tyrannie (I, 50, 3-6). Il intervient une seconde fois

<sup>95</sup> Une fois de plus, les manuscrits de Denys posent un problème: ils ont chaque fois Τύρδος. La correction Τύρως, paléographiquement plausible, remonte au XVI<sup>e</sup> siècle (Lapus et Sylburg) et est universellement reprise.

<sup>96</sup> Voir Erich Burck, *Die Erzählungskunst des T. Livius*, Berlin, 1934, pp. 167-8.

pour rejeter l'excuse de Tarquin, après quoi il quitte la réunion (I, 50, 9 - 51, 1).

Denys met dans la bouche de Turnus deux grands discours: dans le premier, avant l'arrivée de Tarquin, Turnus attaque celui-ci sur un plan général (IV, 45, 5). Cette diatribe correspond aux données de Tite-Live. En revanche, le second discours n'a pas de pendant chez l'historien latin: Tarquin est arrivé; il a formulé des excuses sommaires, dont Denys ne précise pas la nature; il a exposé son projet de reconduire avec les Latins le pacte en vigueur sous Tarquin l'Ancien et sous Servius Tullius, et de faire une expédition commune contre les Sabins (IV, 46, 1-2). C'est à cet exposé du roi que Turnus réplique point par point (IV, 46, 3-4).

Quand Denys montre Turnus prenant la parole une troisième fois pour se soumettre avec une bonne conscience tragique au résultat de la perquisition (IV, 48, 1), on peut considérer ou qu'il reproduit un thème du conte primitif, ou qu'il arrange le récit d'après son esthétique personnelle. Mais le second discours, propre à Denys, est aussi le seul endroit où le projet de Tarquin soit combattu de manière précise. Tite-Live en plaçant l'exposé de Tarquin après l'éviction de Turnus (I, 52, 1-3), ne donne pas la parole à l'opposition. On peut penser que la différence entre les deux sources n'est pas ici purement littéraire, mais qu'elle trahit la répugnance de Tite-Live à exprimer le point de vue de ceux qui font obstacle à l'impérialisme romain.

D'autres constatations confirment l'impression que la tendance politique est plus appuyée chez l'historien latin. Denys ne juge pas Turnus mais le présente implicitement comme une victime innocente. Tite-Live se contredit bizarrement: Turnus est d'abord un *seditiosus facinorosusque homo* qui doit son influence à ses défauts mêmes (I, 50, 7), puis un innocent accablé sous une accusation mensongère: *oblato falso crimine insontem oppressit* (I, 51, 2); enfin, à nouveau, un révolutionnaire: *novantem res* (I, 52, 1). A certains moments il laisse parler l'impression morale qui se dégage spontanément de l'histoire; à d'autres, il exprime un postulat patriotique qui veut que les ennemis de Rome aient toujours tort, même quand Rome, c'est Tarquin le

Superbe. Notons que les termes *seditiosus* et *novantem res* impliquent, contrairement au sens du récit, l'idée que Turnus aurait attaqué un pouvoir effectif de Tarquin sur les Latins.

Chez Denys, la seconde harangue de Turnus impressionne les Latins (IV, 47, 1), tandis que chez Tite-Live (I, 50, 8), l'auditoire se détourne immédiatement de lui à l'arrivée de Tarquin. La préoccupation politique de Tite-Live se trahit peut-être aussi dans la répétition obsédante du nom « Latin », qui revient dix-sept fois dans son récit, contre six chez Denys. Peut-être faut-il encore souligner les références anachroniques à des institutions de la Rome républicaine: l'assemblée de Férentine, comme le Sénat de Rome, ne se réunit valablement ni avant ni après le coucher du soleil<sup>97</sup> et Tarquin justifie son retard par une affaire qui a « épuisé la journée » — *quia ea res exemisset illum diem*, expression technique de la vie publique romaine<sup>98</sup>.

Le récit de Tite-Live présente un seul élément qui lui est propre: c'est la justification que Tarquin donne de son retard et le refus de Turnus de l'accepter (I, 50, 8-9). Ce trait peut, lui aussi, prendre un sens politique: l'arbitrage de Tarquin entre un père et un fils montre la justice civile se substituant à la rigueur du droit paternel<sup>99</sup>. Cela même Turnus ne l'accorde pas à Tarquin: *ne id quidem ab Turno tulisse tacitum ferunt*. Autrement dit, Turnus représente, devant le progrès du droit, un point de vue archaïque et plus ou moins barbare. En rapport avec l'anecdote, relevons le terme *parricidium* qui apparaît deux fois: Turnus (I, 50, 5) et Tarquin (I, 52, 1) s'accusent mutuellement de ce crime. Nous devrons revenir sur ce détail après avoir examiné quelques traits particuliers à Denys, lequel n'offre, rappelons-le, ni l'anecdote du jugement rendu ni la mention d'un parricide.

Si la rôle de Tarquin coïncide chez les deux auteurs, Denys apporte sur les deux autres acteurs du drame des renseignements nouveaux. Le portrait de Turnus « puissant par sa richesse et

<sup>97</sup> Aulu-Gelle, XIV, 7, d'après Varron qui avait rédigé, à l'intention de Pompée, un mémoire sur la procédure sénatoriale.

<sup>98</sup> Voir la note de Weissenborn-Müller à I, 50, 8.

<sup>99</sup> J. Bayet, édition de Tite-Live, t. I, Paris 1954, note au passage.

par ses amis, brave à la guerre et non dépourvu d'habileté dans la discussion politique» (IV, 45, 4) est conventionnel. Ce qui étonne, c'est qu'au dire de l'historien grec, il habitait Corillé, indication isolée, par opposition aux mentions multiples d'Aricie chez Tite-Live. Eliminons d'emblée la solution qui voit en Κόριλλη un substitut fautif de Ἀρικία<sup>100</sup>. Il s'agit sans doute de Corioli, la ville dont la conquête valut plus tard à C. Marcius le surnom de Coriolanus et qui dans ce contexte passe pour une cité volsque<sup>101</sup>, sans doute pour dissimuler le fait qu'il s'agissait d'un territoire latin perdu précédemment. En fait, Corioli figure chez Denys parmi les trente villes latines plus tard liguées contre Rome (V, 61, 3) et selon Pline, (III, 5, 69), elle participait aux sacrifices sur le Mont Albain. Seulement le nom grec sous lequel Denys désigne habituellement Corioli est Κοριόλας, au génitif Κοριόλας; ses habitants sont des Κοριολανοί (V, 61 et VI, 92), ce qui correspond aux formes latines. La dualité des formes chez Denys est attestée dès Étienne de Byzance<sup>102</sup>. Quoi qu'il en soit de ce doublet, Corioli semble la seule identification possible. Le site n'est pas localisé avec précision<sup>103</sup>, mais Corioli était contiguë à Aricie. En l'absence d'autres indices, on peut penser que la source commune de nos deux auteurs mentionnait «Corillé» et la situait par rapport à Aricie; Tite-Live aurait gardé seulement le nom le plus connu. Ajoutons que Corioli touchait d'autre part à Ardée et peut-être aussi à Lavinium<sup>104</sup>.

Mais la donnée capitale que nous devons à Denys c'est que Turnus Herdonius avait ambitionné de devenir le gendre de Tarquin. Il en voulait au roi d'avoir donné sa fille à Mamilius

<sup>100</sup> Hülsen, s.v. *Corioli*, dans la R.E., IV, I. (1900), coll. 1134-5.

<sup>101</sup> Tite-Live, II, 33 etc.

<sup>102</sup> Étienne de Byzance a deux notices séparées: Κόριλλας et Κοριόλλας. Il ne met pas les deux formes en rapport et se réfère les deux fois aux différents livres de Denys.

<sup>103</sup> Voir Hülsen, s.v., avec les références et la bibliographie.

<sup>104</sup> En 446, Aricie et Ardée se disputent un territoire ayant appartenu à Corioli: elles prennent les Romains pour arbitres et ceux-ci s'adjugent l'enjeu comme conquérants de Corioli: Tite-Live, III, 71. Voir encore E. Pais, I, p. 412, n. 2.

plutôt qu'à lui (IV, 45, 4) et cette rancune s'ajoutait à la rivalité politique qui l'opposait à Mamilius.

Le thème du prétendant évincé a dans le récit un poids considérable. Tarquin y revient quand il propose que son accusateur soit lui-même juge de tous les griefs (IV, 47, 3-4). Et il lui présente un dilemme: si j'étais le monstre qu'il dépeint il n'aurait pas voulu de moi pour beau-père; si j'étais bon comme beau-père, il ne devrait pas m'accuser aujourd'hui.

Tarquin dit aussi, par la même occasion, que son choix était justifié: quel homme sensé aurait refusé Mamilius, le plus noble et le plus puissant des Latins, pour agréer un gendre qui ne pouvait pas même faire remonter sa race jusqu'à son troisième aïeul?

Revenons maintenant aux accusations de parricide qui figurent chez Tite-Live. Tarquin est un parricide en ce sens qu'il a assassiné Servius Tullius, son beau-père. La tentative de parricide reprochée à Turnus et qui paraît bien avoir, dans l'esprit de Tite-Live, la valeur d'une *perduellio*, peut, elle aussi, avoir eu dans la source le sens d'un attentat contre le beau-père. L'anecdote par laquelle Tarquin justifie son retard se chargerait alors d'ironie tragique: Turnus y prend parti violemment pour le droit absolu du père et son imprécation se retourne contre lui.

Ainsi, sur ce point, Denys aurait laissé tomber tout un aspect du drame que Tite-Live aurait conservé en le politisant.

La figure de Mamilius, d'autre part, a chez Denys une importance beaucoup plus grande. Tite-Live signale que Tarquin, par politique, l'a choisi pour gendre. Il mentionne sa puissance et sa noblesse. C'est tout: le personnage disparaît du récit. Dans les *Antiquités Romaines*, Mamilius et Turnus se font pendant. Tarquin, dans son discours, oppose les mérites de son gendre aux faibles titres de Turnus. C'est aussi Mamilius qui, après la première intervention de Turnus, suggère de reporter la réunion au lendemain (IV, 45, 5), à quoi fait pendant chez Tite-Live (I, 50, 6) la proposition de Turnus de lever définitivement la séance.

Tite-Live ne reparlera de Mamilius que beaucoup plus tard:

Tarquin banni, abandonné par Porsenna, se réfugie à Tusculum chez son gendre. Mamilius prend ensuite la tête des trente cités latines liguées contre Rome et il est tué à la bataille du Lac Régille (II, 15, 5; 18, 3; 19, 7; 20, 8).

A ces données éparses correspondent chez Denys des renseignements nombreux et circonstanciés. Mamilius apparaît sans cesse et joue un rôle important dans le récit des années mouvementées qui suivent l'exil des Tarquins. Il s'agit non d'une version plus complète, mais bien d'une tradition différente, dérivant d'autres sources. Le plus probable est que Denys continue à suivre le même document que pour l'affaire de Turnus Herdonius, tandis que Tite-Live s'est désormais renseigné ailleurs.

Trois indices fort clairs parmi d'autres: pour Tite-Live (I, 60, 2), Sextus Tarquin, après l'expulsion, se réfugie à Gabies, où il est bientôt tué; dans la version de Denys, c'est avec toute sa famille qu'il se rend à Gabies, pour gagner ensuite, toujours en groupe, Tarquinies, Clusium et enfin Tusculum, et il ne sera tué qu'à la bataille du Lac Régille. D'autre part, nos auteurs ont une chronologie différente: Denys place cette bataille trois ans plus tard que Tite-Live, soit approximativement en 494 au lieu de 497 av. J.-C. Tite-Live connaît l'autre système et avoue son indécision (I, 18, 4-7 et I, 21, 4). Enfin Denys nie que le vieux Tarquin ait participé au combat, rejetant l'opinion des annalistes Licinius et Gellius (VI, 11, 2), celle qu'a adoptée Tite-Live. C'est donc dans une tradition écartée par Tite-Live que nous pouvons suivre les actions de Mamilius. Il participe d'abord à la bataille qui oppose Porsenna aux Romains<sup>105</sup>, il y commande l'aile droite de l'armée (V, 22, 3-4). Plus tard, avec les fils de Tarquin, il harcèle les Romains par des incursions en bateau (V, 26, 1). Porsenna, ensuite, rompt avec les Tarquins et Mamilius<sup>106</sup> à cause de leurs actes contraires au droit des gens (V, 34, 1). Mamilius continue à molester les paysans ro-

<sup>105</sup> Chez Tite-Live, II, 9 et suiv., Porsenna combat seul.

<sup>106</sup> Chez Tite-Live, II, 15, 1, Porsenna abandonne seulement les Tarquins à leur sort.

mains (V, 35, 3). Aricie, attaquée par Porsenna, désormais l'allié de Rome, est soutenue par Tusculum. Mamilius ne cessera ensuite de reprocher aux Romains le coup de main contre Aricie.

Le nom de Mamilius apparaît presque toujours avec la mention *κηδεστής* ou *γαμβρός τοῦ Ταρκυνίου* lors de l'organisation de la ligue latine, dont les réunions se tiennent à Férentine. C'est là que se situe le centre de ce cycle de récits, à l'endroit même où fut éliminé Turnus Herdonius. Aricie, patrie de Turnus, ou du moins liée à lui de très près, est souvent le porte-parole des Latins. Il s'agit bien d'un cycle où les thèmes reparaissent. Rome n'ayant pas été convoquée à la première réunion (V, 50, 1-2), le consulaire Marcus Valérius se présente et proteste (V, 50, 3-4). Mais d'abord on ne s'occupe pas de lui: Aricie expose ses griefs; le roi Tarquin renouvelle le traité avec les Latins et en réclame l'exécution. Mamilius prononce un long discours contre Rome, auquel M. Valérius répond fort pertinemment, mais les choses en restent là parce que la journée est terminée: *τὴν ἡμέραν ἀναλώσαντες οὐδὲν ἐπέθηκαν τῇ βουλῇ τέλος*. Le lendemain, on refusera d'admettre M. Valérius à la réunion, où seuls auront la parole les ennemis de Rome: Tarquin, Mamilius et les gens d'Aricie. Ils déclarent que le traité a été rompu par Rome (V, 51, 1-2).

Manifestement, cette réunion de Férentine est la suite de celle où a péri Turnus Herdonius; l'objet en est le même: Tarquin réclame toujours la continuation et l'application du traité conclu avec les Latins, étant entendu que c'est lui, Tarquin, et non le gouvernement républicain qui est partie contractante.

Bien plus, comme nous l'avons vu, le scénario de la réunion présente des analogies frappantes. Les Latins tergiversent, le parti de Mamilius et de Tarquin fomente à Rome un complot qui échoue (V, 53-57). Enfin, une nouvelle assemblée à Férentine décide la guerre. Les Latins, dit Denys, ont été entraînés par des démagogues, *ἐκδημαγωγηθέντες* (V, 61, 1-2). Or Turnus Herdonius a été qualifié lui aussi de *καλὸς δημαγωγός* (IV, 47, 5).

Vient ensuite la liste des cités latines confédérées. Elles sont

vingt-neuf, ce qui correspond aux *triginta populi* de Tite-Live<sup>107</sup> dont nous recoupions ici pour la première fois le témoignage (II, 18, 3). Mais cette concordance se perd aussitôt. La ligue prend pour chefs Mamilius et Sextus Tarquin (D. H., V, 61, 3). Notons que le chef tusculan est nommé le premier, ici comme en d'autres passages (V, 53, 1; 75, 1; VI, 4, 1; VI, 5, 3).

A la bataille du lac Régille, Mamilius commande l'aile droite (VI, 5, 4), il est blessé par le maître de cavalerie T. AEbutius (VI, 11, 3) et tué finalement par le légat T. Herminius (VI, 12, 4), données que nous trouvons confirmées chez Tite-Live (I, 19, 7 et 9).

Dans le récit du combat, nos deux auteurs présentent encore d'autres différences notables dont nous avons relevé quelques-unes. Mais on a depuis longtemps noté que, de part et d'autre, il s'agit d'un véritable fragment d'épopée avec combats singuliers, prouesses, invectives, dépouillement de cadavres, sentences morales et conclusion: *Hoc modo ad lacum Regillum pugnatum est* (Tite-Live, II, 21, 13) — 'Ο μὲν δὴ πρὸς τοὺς τυράννους ἐνστὰς πόλεμος... ταιωντῆς ἔτυχε τελευτῆς (D. H., VI, 21, 2). Ainsi toute cette tradition aurait fait l'objet d'au moins deux rédactions anciennes, soit chez des annalistes, soit plutôt dans des sources poétiques.

Notre analyse nous a écartés trop longtemps de notre sujet. Toutefois elle a manifesté clairement, pensons-nous, que l'énigmatique Turnus Herdonius appartient à un complexe légendaire bien étayé où il fait partie d'un trio Tarquin-Mamilius-Turnus Herdonius, parallèle, quant aux liens familiaux, au trio Latinus-Enée-Turnus: un beau-père-un gendre- un gendre évincé et condamné à disparaître. Le duel se joue ici surtout entre le beau-père et le gendre évincé. C'est aussi le cas, nous l'avons vu, de certaines versions de la légende de Latinus. Seulement, contrairement à ce qui se passe dans la geste énéenne, le beau-père l'emporte.

Autre mutation de rôles: dans la légende énéenne, c'est le

<sup>107</sup> Sur la question, voir Piganiol, *Histoire de Rome*, coll. Clio p. 50 avec la bibliographie du sujet.

beau-père Latinus qui descend d'Ulysse et Circé; ici, c'est Mamilius, le gendre triomphant. Ajoutons d'ailleurs que, d'après une donnée, malheureusement isolée, le fondateur légendaire d'Ardée, donc un ancêtre de Turnus, passait lui aussi pour un fils d'Ulysse et de Circé<sup>108</sup>.

Y a-t-il maintenant un rapport entre l'ascendance de Turnus Herdonius, jugée trop chétive par Tarquin parce qu'elle ne remonte même pas « à son troisième grand-père », et celle du rival d'Énée qui, précisément, s'arrête au *quartus pater*<sup>109</sup>? Malheureusement, nous ne disposons pas de données suffisantes pour résoudre ce problème.

Mamilius, gendre de Tarquin, n'est pas son successeur sur le trône de Rome, mais il apparaît comme le chef de la coalition antiromaine entre l'expulsion des rois et leur défaite finale. Tellement est du moins l'optique du récit utilisé par Denys. Tite-Live suit une source plus schématique, plus intégrée aussi à l'histoire proprement romaine. Son puritanisme politique a dû renforcer encore cette tendance. Ainsi s'explique que, chez l'historien romain, Mamilius soit, par rapport à Turnus Herdonius, présenté sous un jour favorable. Il est à ce moment l'ennemi d'un ennemi de Rome. Plus tard, il devient une simple figure dans le clan des Tarquins exilés.

Nous devons bien mentionner ici un curieux épisode, de beaucoup postérieur et, au premier abord, étranger au problème qui nous intéresse: le coup de main tenté contre Rome en 294/460 par un autre Herdonius, dont le *praenomen* est, cette fois, Appius. Tandis que Rome se trouve en pleine agitation sociale et sous la menace de l'invasion annuelle des Volsques et des Éques, le Sabin Appius Herdonius s'empare de l'*Arx* et du Capitole. Nos sources sont ici encore<sup>110</sup> des récits parallèles, mais non entièrement concordants de Tite-Live (III, 15, 4 à 18, 10) et de Denys d'Halicarnasse (X, 14, 1 à 17, 1). Or, cet aventurier

<sup>108</sup> Voir ci-dessus, p. 25 n. 55.

<sup>109</sup> Voir ci-dessus, p. 23.

<sup>110</sup> Compte non tenu des témoignages tardifs, car l'affaire a laissé un souvenir assez profond dans l'historiographie romaine. Voir Münzer, s.v. *Herdonius*, 1.

sera expulsé finalement grâce au secours qu'apportera spontanément aux Romains le dictateur de Tusculum, Lucius Mamilius. Ainsi, ce conflit oppose à nouveau un Herdonius et un Mamilius de Tusculum. Les circonstances diffèrent totalement. Les personnages ne se superposent pas. Appius Herdonius est sabin<sup>111</sup> et un ennemi direct de Rome. Lucius Mamilius contribue à sauver Rome, ce qui lui vaudra d'être le premier étranger à recevoir le droit de cité. Avant Tite-Live (III, 29, 6), Caton (Fr. 25, d'après Priscien) paraît avoir déjà souligné le fait. Si ce personnage est intervenu, c'est notamment par fidélité envers le fameux traité d'alliance qu'Octavius Mamilius avait dénoncé par rapport à la Rome républicaine, alléguant qu'il ne s'appliquait qu'à la personne de Tarquin. Il y a cependant quelques analogies de détail: les portraits des deux Herdonius et des deux Mamilius coïncident dans une certaine mesure; d'autre part, le parti d'Appius Herdonius, selon Tite-Live, est formé d'esclaves et d'exilés (III, 15, 5 et 18, 10) et Denys indique qu'un des buts de l'entreprise était de faire rentrer les exilés (X, 14, 3). Il ne s'agit évidemment plus des Tarquins, mais les « émigrés » ont dû, par référence aux Tarquins, devenir une sorte de symbole de la trahison, constituant, avec ce que le mot implique d'amplification mythique, une « cinquième colonne ».

Il est clair qu'un rapport doit exister entre ces deux épisodes qui montrent chaque fois un Herdonius vaincu par un Mamilius de Tusculum. Encore la notion d'un conflit entre *gentes* peut-elle être une élaboration tardive: non seulement nos sources n'établissent aucune relation entre les homonymes, mais Denys a précisé que la famille d'Octavius Mamilius était éteinte après sa défaite au Lac Régille. Bref, l'aventure d'Appius Herdonius, qu'il fallait bien mentionner ici, ne résout aucun de nos pro-

<sup>111</sup> Comme Attus Clausius, nommé à Rome Appius Claudius (T.L., II, 16, 3-5; chez Denys, V, 40, son premier nom est Τίτος Κλαύδιος), lequel, originaire de Regillum, est venu se fixer à Rome avec de nombreux partisans. Au moment du coup de main d'Appius Herdonius, Caius Claudius, fils d'Appius est consul (T.L., III, 15, 1; D. H., X, 9, 1). Chose curieuse, Denys lui attribue un rôle dans la lutte, Tite-Live ne mentionne même pas son nom.

blèmes et elle en pose d'autres qui ne nous concernent pas: le lien entre les deux histoires est, selon toute vraisemblance, étranger à la légende de Turnus<sup>112</sup>.

D'autres perspectives, ouvertes par la légende de Turnus Herdonius, se révèlent plus utiles. Si le nom Herdonius ne nous fournit aucune indication, il est tentant de le rapprocher du nom de lieu Herdonia, petite ville de l'Italie du Sud, aujourd'hui Erdonia, connue surtout pour avoir joué un certain rôle au cours de la seconde guerre punique<sup>113</sup>. Or, au dire de Ptolémée (*Geogr.*, III, 1, 63), cette bourgade appartenait à la partie de l'Apulie connue sous le nom de Daunie. Il est peut-être téméraire de supposer un rapport linguistique entre *Daunia* et *Herdonia*, mais on peut accorder quelque valeur au fait que le père du premier Turnus s'appelle Daunus et que Virgile donne souvent à l'ensemble des Rutules le nom de Dauniens<sup>114</sup>. Ainsi cette réutilisation d'un nom géographique préexistant serait moins arbitraire qu'on ne le pense au premier abord, Virgile ayant simplement repris une association attestée avant lui.

Turnus Herdonius n'a aucun lien avec le peuple rutule, encore que sa patrie, que ce soit Aricie ou Corioli, confine au territoire d'Ardée. Souvenons-nous que dans les traditions relatives au premier Turnus, celui-ci n'est pas uniformément présenté comme Rutule, mais parfois comme Latin<sup>115</sup>.

La mention d'Aricie évoque certaines associations religieuses qui ont dû influencer le développement de notre légende. Là se trouvaient le lac, le temple de Diane et le bois sacré auxquels présidait le *Rex Nemorensis*.

Or, dans la légende du premier Turnus, nous avons relevé

<sup>112</sup> Münzer, s.v. *Herdonius*, 1, indique déjà par l'ordre des articles qu'il accorde plus de solidité historique à Appius Herdonius. Il croit que l'anecdote a un fond authentique, avec comme base la purification du Capitole (T. L., III, 18, 10). Le contexte des luttes entre patriciens et plébéiens serait rapporté après coup. On trouvera dans cet article les références et la bibliographie. Le même auteur s.v. *Herdonius*, 2, considère comme fragiles toutes les hypothèses relatives aux rapports entre les deux Herdonius.

<sup>113</sup> Weiss, s.v. dans la *R. E.* VIII, 1 (1912), coll. 617-618.

<sup>114</sup> Voir ci-dessus, p. 178.

<sup>115</sup> Voir ci-dessus, pp. 175-176.

l'analogie qui existe entre le rite de succession par meurtre<sup>116</sup> et la version où le nouveau roi s'impose après une lutte contre l'ancien à qui il prend à la fois sa fille et son pouvoir, parallélisme que devait évoquer à l'esprit romain le nom d'Aricie.

Aricie joue encore un rôle important, comme ennemie de Rome, dans tout le récit qui trouve son dénouement à la bataille du Lac Régilie. La source de Férentine peut fort bien être, comme nous l'avons vu<sup>117</sup>, l'émissaire du Lac de Némi s'écoulant dans le val d'Aricie en direction d'Ardée<sup>118</sup>.

Quant à Juturne, elle est indirectement liée à la bataille du Regillus. En effet, là où Tite-Live (II, 20, 12) nous dit seulement que le dictateur A. Postumius fit voeu de construire un temple à Castor, Denys (VI, 13) nous raconte en détail la participation miraculeuse des Dioscures et leur apparition sur le Forum<sup>119</sup>. Denys mentionne comme souvenirs tangibles du prodige la présence au Forum d'un temple des Dioscures et d'une fontaine toute proche portant le nom des mêmes divinités. Cette fontaine ne peut être que celle de Juturne<sup>120</sup>.

Turnus Herdonius est, au même titre que son homonyme, un héros fatal. Il incarne, lui aussi, au départ, la valeur guerrière mise au service de l'indépendance italienne<sup>121</sup>. Son malheur est de s'être opposé à Rome, incarnée ici par Tarquin comme, d'autre part, elle l'était par Énée. Il défend honnêtement et courageusement une cause juste, mais condamnée par le Destin qui veut le triomphe de Rome. C'est ce qui apparaît encore sous le puritanisme livien. Les desseins inéluctables du *Fatum* de Rome s'expriment ici sous forme d'une ruse folklorique qui ne laisse à la victime aucune issue, fatalité concrète plus accessible à l'esprit populaire que la théologie politique de Virgile.

<sup>116</sup> Voir ci-dessus, p. 36.

<sup>117</sup> Voir ci-dessus, p. 39.

<sup>118</sup> Nous renonçons à tirer argument d'un *Turni lacus*, situé dans le val d'Aricie: la tradition nous paraît trop incertaine. Voir H. Philipp, s.v. *Turni lacus* dans la *R. E.* et E. Pais, *op. cit.*, pp. 450 et 531.

<sup>119</sup> Voir également Cicéron, *De Natura Deorum*, II, 2 et *Florus*, I, 5 (11); ce dernier apporte certains détails divergents.

<sup>120</sup> Voir ci-dessus, pp. 179-180.

<sup>121</sup> Voir ci-dessus, p. 176.

Un sort funeste attend aussi le second Turnus. Mais tandis que, pour le premier, le poète n'a fait que suggérer, image finale de son épopée, la plongée vers les ombres souterraines, les historiens de Turnus Herdonius nous ont transmis une description précise de son supplice. Tite-Live a dû garder ici la donnée primitive; on a immergé Turnus Herdonius dans la source de Férentine, c'est-à-dire, si la localisation proposée est exacte, au point où resurgit l'eau du Lac de Némi. Denys, qui parle simplement d'un *βάραθρον*, a dû glosser le texte pour ses lecteurs grecs, qui pensaient à ce gouffre où les Athéniens précipitaient certains coupables. Ce genre de supplice peut s'expliquer psychologiquement de plusieurs manières: on veut mettre à mort sans se souiller d'un homicide; on désire replonger le coupable dans la terre originelle, c'est-à-dire abolir rétrospectivement son existence; on peut aussi voir là le seul moyen de se débarrasser d'un invulnérable. Mais on peut encore camoufler en exécution un sacrifice aux divinités chthoniennes. Ces différents motifs peuvent fort bien se combiner.

Le conte de Turnus Herdonius, avec son aspect folklorique, trouve de nombreux parallèles dont le plus connu est celui de Palamède. Or, Palamède, dont l'histoire présente plusieurs variantes, pérît généralement *lapidé* ou *noyé*. Le parallélisme est toutefois moins probant qu'il n'y paraît: la ruse d'Ulysse est motivée par la jalousie, et aucun des deux Turnus ne meurt victime de la jalousie. Il n'est pas exclu non plus que Palamède soit un invulnérable: la seule version où il meurt par blessure dit qu'il fut tué d'une flèche par Pâris, autrement dit de la même mort qu'Achille. La tradition romaine apporte quelques parallèles. En 414 av. J.-C., le tribun militaire M. Postumius Regillensis — descendant du dictateur vainqueur au Lac Réguille — ordonne de faire périr sous la cliae, *necari sub cruce*, des soldats révoltés, mais il est devancé par ses troupes (T.-L., IV, 50,4). Cette forme de supplice est attestée aussi à Carthage et chez les anciens Germains, pour lesquels Tacite nous fournit à la fois une description assez précise et une énumération de motifs<sup>122</sup>.

<sup>122</sup> Plaute, *Carthaginois*, 1025-6; Tacite, *Germanie*, 12, cités par Weiss-enborn-Müller.

« Les lâches, les mauvais soldats, ceux qui sont corporellement déshonorés, on les plonge dans la boue et le marécage avec une claire par dessus — *ignavos et imbelles et corpore foedatos caeno ac palude iniecta insuper crate mergunt* ». Rappelons les mots de Tite-Live (I, 51, 8): ...ut ...crate superne iniecta saxisque congestis mergeretur. Dans ces exemples, il s'agit de délits graves, généralement de désertion, c'est-à-dire de crime contre l'État. Comparable au supplice des parricides, cette exécution peut être interprétée, suivant notre seconde explication: désir d'effacer le coupable, combiné peut-être avec un désir d'exécution collective et anonyme.

C'est bien l'aspect que Tarquin a voulu donner à la mort du *parricide* Turnus Herdonius. C'est aussi de la sorte qu'on peut entendre, dès qu'on connaît le dénouement, les paroles de Latinus prédisant au premier Turnus une fin abominable et funeste, distincte du châtiment sanglant qui menace dans son ensemble un peuple coupable d'impiété (*Énéide*, VII, 595-7):

*Ipsi has sacrilego pendetis sanguine poenas,  
O miser! Te, Turne, nefas, te triste manebit  
Supplicium votisque deos venerabere seris.*

C'est ainsi que Tite-Live, en se solidarisant avec la condamnation, et que Denys, sans manifester d'opinion, ont dû interpréter la fin de Turnus Herdonius: comme le châtiment d'un « parricide », d'un traître. Il est douteux que Virgile n'ait pas donné en même temps un autre sens à cette fin. Il sentait, et l'avait d'ailleurs exprimé dans son poème<sup>123</sup>, le caractère sacré de ce héros fatal, de ce « loup de Mars », cet être lié en même temps aux puissances souterraines, au feu et aux eaux jaillissantes. Il n'a toutefois pas souligné dans sa mort l'aspect rituel. Chose curieuse, ce sont les historiens de Turnus Herdonius qui ont le mieux conservé le détail matériel de cette mort, dépourvue chez eux de toute justification religieuse, mais qui est bel et bien un plongeon rituel comparable à celui des *Argées*.

<sup>123</sup> Voir ci-dessus, pp. 173-175.

Il est surprenant que les anciens n'aient pas établi de pont entre les deux Turnus. A vrai dire, un auteur l'a fait, celui de l'*Origo gentis Romanae*. Résumant la légende d'Enée d'une manière assez proche de Tite-Live, il appelle l'adversaire d'Enée Turnus Herdonius. Tous les critiques voient ici le résultat d'une confusion. En général, l'*Origo* comporte peu de bavures, et l'on n'y trouve guère d'inventions gratuites, mais bien un souci assez pointilleux d'érudition. Or, ce passage est suivi de la référence: *ut sribit Lutatius libro tertio*. Il ne peut guère s'agir que de Q. Lutatius Catulus, consul en 102, philosophe, lettré, un des interlocuteurs du *De Oratore* de Cicéron. Ce Lutatius avait écrit une *Communis historia* dont nous ne savons rien. Est-ce lui qui avait bâti au Champ de Mars le temple de Juturne, ou est-ce un de ses ancêtres? En tout cas, l'*Origo* pouvait difficilement citer une source plus pertinente pour la légende de Turnus.

\* \* \*

Notre dessein a été, au départ, de mieux comprendre Turnus dans l'*Énéide* et nous pensons qu'on saisit mieux sa nature dès qu'on admet que Turnus Herdonius est une autre version du même personnage. Seulement, cette figure n'est pas une. Deux éléments au moins s'y combinent:

1°) Une légende de succession royale où un personnage prend au roi régnant à la fois son pouvoir et sa fille. Au stade le plus ancien, la lutte est directe entre le roi et celui qui veut devenir son gendre; l'enjeu est le pouvoir ou la mort. A un stade ultérieur, la lutte se joue entre deux prétendants.

Ces compétitions se déroulent dans un milieu au moins en partie étrusque et présentent de nombreuses variantes. Elles ont peut-être une base historique. Remarquons le rôle que jouent dans la famille des Tarquins l'hérédité féminine ainsi que le conflit avec le beau-père: le Corinthien Démarate a épousé une femme de Tarquinies et son fils s'est appelé Lucumon, c'est-à-dire Roi. Celui-ci passe à Rome et prend le nom ethnique de Tarquin. La tradition lie à son pouvoir deux femmes, Tanaquil et Gaia Caecilia. Servius Tullius est, au moins selon certaines sources, le gendre de Tarquin l'Ancien. Le second Tarquin est

le gendre et l'assassin de Servius Tullius. Nous sommes assez tentés d'admettre que c'est dans l'histoire des Tarquins que la légende s'est d'abord développée; c'est là, en effet, qu'elle trouve le cadre le plus complet et le mieux organisé<sup>124</sup>.

La légende d'Enée, venant de Grèce par l'Étrurie, se moule tout naturellement sur ce schéma dynastique. Enée conquiert la princesse, d'abord sur son père, puis sur un rival. Le beau-père a-t-il été d'abord un Étrusque? Ou est-ce le rival? C'est ce que ne permettent plus d'établir des sources façonnées par des siècles de patriotisme romain et d'élaboration littéraire. En tout cas, même si le *Tyrrhénos* de Denys est une simple glose pseudo-étymologique du nom de Turnus, elle garde le souvenir d'une origine authentiquement étrusque. Dans la version finale, Turnus est localisé à Ardée. Cette association permet d'évoquer une rivalité ancienne, à la fois politique et religieuse, dont Rome est sortie victorieuse. Le passage est rendu possible par les affinités qui existent entre Étrusques et Rutules. Elle nous achemine vers le second élément que nous avons relevé dans l'élaboration mythopoétique.

2°) Une légende mythologique bien localisée dans le sud du Latium et en pays rutule, mais conservant le souvenir de rapports, pour nous obscurs, avec les Dauniens d'Apulie. Turnus est, sous cet aspect, un héros chthonien, ignifère, relié aux mythes italiques, frère et parèdre de Juturne et, par là, associé à l'eau comme à son élément complémentaire. Il fait l'objet d'un culte où on le plonge dans l'eau, à l'origine probablement dans la source de Férentine.

Comment ces deux personnages se sont-ils associés? Comment, psychologiquement, le héros d'Ardée ou d'Aricie s'est-il confondu avec le prétendant éconduit de la légende d'avènement? Est-ce en vertu d'une homonymie approximative? L'homonymie est-elle, au contraire, le résultat du syncrétisme? Le lien originel est-il purement local et la localisation dans la région

<sup>124</sup> On peut relever le même fait à propos des quatre premiers rois, mais de manière moins nette et cohérente. Sans doute a-t-on reporté dans le passé des faits qui s'attachaient primitivement aux souverains étrusques.

d'Ardée-Aricie, avec les connotations religieuses propres à ce dernier site, a-t-elle joué un rôle décisif dans l'élaboration de la synthèse? L'état fragmentaire de nos sources ne permet pas de répondre à ces questions.

En effet, la fusion des deux Turnus doit s'être réalisée très tôt, dès la légende des Tarquins. C'est à partir de traditions étrusques que Turnus, personnage double, est entré dans la légende d'Énée. Les historiens ont mis l'accent sur son aspect politique, ne laissant subsister de l'élément religieux que des traces. C'est seulement chez Virgile, à la fois historien et poète, que Turnus reprend l'ambivalence d'une figure à la fois dynastique et rituelle.

**ROLAND CRAHAY — JEAN HUBAUX**

*Liège*

*Mentre aveva ancora in corso la correzione delle bozze di questo articolo, JEAN HUBAUX si è spento improvvisamente. La redazione degli SMSR, nel dare il triste annuncio, si associa al dolore di quanti lo conobbero personalmente, e al generale compianto del mondo scientifico.*

---

## I FIGLI DI MEDEIA

... ποτεῖλη τις καὶ διάφορος ἴστορια  
περὶ Μήδαιας...

Diod. Sic. 4, 56, 1

E' doveroso avvertire subito il lettore che il titolo inganna: scopo dell'articolo non è di presentare una nuova interpretazione (nè di ribadire una vecchia) di quel complesso di miti e di riti che a Corinto si collegavano a Medea e ai suoi figli<sup>1</sup>. E', anzi, convinzione dell'autore, che il tentativo di interpretare un simile complesso religioso preso isolatamente avrebbe poca o nessuna probabilità di riuscire adeguato; il culto corinzio riferito ai figli di Medea e i miti in cui questi sono coinvolti potranno esser utilmente avvicinati soltanto nel quadro assai vasto di culti e di miti greci analoghi, che a sua volta non potrà esser delineato che alla luce della comparazione storico-religiosa. Una interpretazione fondata su una ricerca così vasta, attualmente in corso, — e di cui il problema riguardante i figli di Medea non è che un minuscolo dettaglio — verrà qui, in una certa misura, data per ammessa o tutt'al più sommariamente motivata; ma essa non costituirà affatto la tesi del presente articolo che si orienta verso altri fini, soprattutto di discussione metodologica, servendosi del culto e dei miti corinzi solo come di esempio opportuno.

\* \* \*

Il lettore o spettatore moderno della *Medea* euripidea può rimanere sorpreso quando, dopo tutta una vicenda di tumul-

<sup>1</sup> Con i soli nomi degli autori verranno citati, in seguito, i seguenti studi particolari sull'argomento: P. Roussel, *Médée et le meurtre de ses enfants* in REA 22, 1920, 157-171; L. Séchan, *La légende de Médée* in REG 40, 1927, 234-310; Ch. Picard, *L'Héraeon de Pérachora et les enfants de Médée* in RA 35, 1932, 218-229.

tuose passioni, dopo un doppio procurato omicidio per gelosia e soprattutto dopo un doppio infanticidio per vendetta contro il marito, improvvisamente sente la protagonista dire (v. 1378 sgg.) che ella seppellirà i figli nel recinto di un tempio (di Hera Akraia) e che istituirà — nella città da cui deve fuggire — una festa sacra e mistica (i termini greci sono intraducibili) in espiazione dell'empio assassinio da lei stessa commesso...

... ἐπει σφας τῇδ' ἔγῳ θάψω χερὶ<sup>1</sup>  
φέρουσ' ἐξ "Ἡρας τέμενος Ἀκραίας θεοῦ  
ἥς μή τις αὐτοὺς πολεμίων καθυβρίσῃ,  
τύμβους ἀνασπῶν· γῇ δὲ τῇδε Σισύφου  
σεμνὴν ἑορτὴν καὶ τέλη προσάψουμεν  
τὸ λαιπὸν ἀντὶ τοῦτε δυσσεβοῦς φόνου.

Lo spettatore antico non doveva provare la stessa sorpresa. Egli conosceva, se non altro, di fama, il culto corinzio dei «figli di Medea»; era abituato al fatto che le tragedie potevano concludersi con l'istituzione di un culto o per lo meno contenere un'allusione che metteva in rapporto la vicenda portata in scena con un culto esistente<sup>2</sup>; inoltre, avendo più familiarità con i procedimenti delle narrazioni mitiche, ne richiedeva meno di noi moderni una coerenza psicologica, morale e logica.

Di che culto si trattava? Le nostre notizie esplicite, cioè direttamente riferite al culto, sono scarse e poco dettagliate; nessuna di esse è anteriore a Euripide. Da un grammatico alessandrino del 2<sup>o</sup>-1<sup>o</sup> sec. a.C., Parmenisco (in Schol. Eur. *Med.* 264 = F.Gr.H. 417 Kreophylos, 3), si viene a sapere che dopo l'uccisione dei figli di Medea — compiuta, però, non dalla madre, bensì dai Corinzi, nel santuario di Hera Akraia dove la madre li aveva riparati — un'epidemia aveva colpito la città; dietro l'istruzione dell'oracolo, da allora fino ai tempi dell'autore, i Corinzi rinchiudevano annualmente sette ragazzi e sette ragazze,

<sup>2</sup> Ciò anche prima di Euripide (presso cui il procedimento è abituale, cfr. p. es. *Ale.* 445 sgg., *Hippol.* 1423 sgg., *Hecub.* 1271 sgg., *Iph. T.* 1449 sgg., *Or.* 1684 sgg., *Heracl.* 1012 sgg., *Rhes.* 970 sgg., ecc.); per il probabile nesso tra la trilogia prometeica di Eschilo e i Prometheia ateniesi cfr. SMSR 29/1, 1958, 33 con bibliografia; per Eschilo v. anche la scena finale (da v. 778) delle *Eum.*, per Sofocle v. *Oed. Col.* 1518 sgg.

figli dei cittadini più illustri, per la durata di un anno, nel *temenos* di Hera Akraia e con sacrifici cercavano di placare l'ira dei fanciulli uccisi (che sarebbero stati, appunto, — a differenza della versione euripidea che ne presenta solo due maschi — sette maschi e sette femmine) e della dea ( . . . καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀνελεῖν, ἐπτὰ μὲν ἀρσενας ἐπτὰ δὲ θήλεα. Ταῦτα δὲ διω-  
κόμενα καταφυγεῖν εἰς τὸ τῆς Ἀκραίας Ἡρας ἱερὸν καὶ ἐπὶ τὸ  
ἱερὸν καθίσαι. Κορινθίους δὲ αὐτῶν οὐδὲ σύτως ἀπέχεσθαι, ἀλλ᾽  
ἐπὶ τοῦ βωμοῦ πάντα ταῦτα ἀποστράξαι. Λασιμοῦ δὲ γενομένου εἰς  
τὴν πόλιν, πολλὰ σώματα ὑπὸ τῆς νόσου διαφθείρεσθαι· μαντεου-  
μένοις δὲ αὐτοῖς χρησμοιδῆσαι τὸν θεὸν Ιλάσκεσθαι τὸ τὸν Μηδείας  
τέκνων ἄγος, δῆθεν Κορινθίους μέχρι τῶν καιρῶν τῶν καθ' ήμερς  
καθ' ἔκαστον ἐνιαυτὸν ἐπτὰ κούρους καὶ ἐπτὰ κούρας τῶν ἐπιση-  
μοτάτων ἀνδρῶν ἐναπενικυτίζειν ἐν τῷ τῆς θεᾶς τεμένει καὶ μετὰ  
θυσιῶν Ιλάσκεσθαι τὴν ἔκεινων μῆνιν καὶ τὴν δι' ἔκεινους γενο-  
μένην τῆς θεᾶς δργήν.

In ordine cronologico segue la notizia di Eliano (*v.h.* 5, 21); egli rammenta che i Corinzi, fino alla sua epoca, offrono sacrifici di tipo eroico ai figli di Medeia da loro uccisi (ὑπὲρ δὲ τοῦ τολμῆματός φασι τῶν πατέων μέχρι τοῦ νῦν ἐναγίζουσι τοῖς πατέοις Κορινθίοις, οἶοι δασμὸν τούτοις ἀποδίδοντες).

Pausania, invece, poco dopo, dice (2, 8, 7) che ormai, dopo la distruzione di Corinto da parte dei Romani, non si celebrano più quei sacrifici, né si tagliano i capelli ai ragazzi, né questi portano vesti nere (οὐκέτι ἔκειναι καθέστηκασιν αὐτοῖς αἱ θυσίαι περὰ τῶν ἐποίκων οὐδὲ ἀποκείρονται σφισιν οἱ πατέες οὐδὲ μέλαι-  
ναν φεροῦσιν ἔσθῆτα.

Nello stesso capitolo Pausania premette anche altri dettagli relativi al culto. Narrando la versione mitica secondo cui i Corinzi avrebbero lapidato i figli di Medeia — che per lui erano due, di nome Mermeros e Pheres — egli rammenta il loro μνῆμα; ricorda che per la loro morte violenta e ingiusta, essi distruggevano i bambini (τὰ τέκνα Κορινθίων τὰ νήπια) dei Corinzi, finché questi, dietro istruzione dell'oracolo non istituirono sacrifici annuali e non erressero il Deima nella figura di un'orrenda donna (πρὶν δὴ χρήσαντος τοῦ θεοῦ θυσίας τε αὐτοῖς ἐπέτειοι κατέστησαν καὶ Δειμα ἐπεστάθη τοῦτο μὲν δὴ καὶ ἡς ἡμέρας ἔτι

λείπεται, γυναικὸς ἐς τὸ φοβερώτερον εἰκὼν πεποιημένη). Pausania situa il μνῆμα e il Deima presso l'Odeion che si sarebbe trovato sopra la sorgente di Glauke, così nominata perchè in essa Glauke bruciata dalle vesti intrise di veleno, consegnatele dai figli di Medea, si sarebbe gettata.

Filostrato (*her.*, p. 207 Kays.) rammenta che quanto i Corinzi fanno per i figli di Medea somiglia a un lamento mistico e ispirato: καὶ ἐπόσα αὐτοὶ δρῶσιν ἐπὶ τοῖς τῆς Μηδείας παισιν . . . θρήνῳ εἰκασται τελεστικῷ καὶ ἐνθέῳ.

Si aggiungano, infine, le notizie pervenuteci per merito degli scoliasti degli autori classici. Schol. Pind. *Ol.* 13, 74, dopo una versione del mito cui si tornerà tra poco, dei figli di Medea dice che dopo la loro morte i Corinzi li veneravano e li chiamavano semi-barbari: ἀποθανόντας δὲ τούτους τιμῶσι Κορινθίοις, καλοῦντας μεζοβαρβάρους.

Gli scoliasti della *Medea* euripidea, a proposito del verso 1379 ci dicono tra l'altro che la dea (Hera) Akraia era venerata sull'Acropoli della città — informazione messa in dubbio dagli studiosi moderni — e, ciò che è più importante, accennano a una festa di nome Akraia, caratterizzandola come festa di lutto: Ἀκραία πένθιμος ἔστη παρὰ Κορινθίοις; accennano anche a un rito del culto di Hera Akraia, diventato proverbiale in Grecia — la capra destinata al sacrificio trovava, essa stessa, il coltello sacrificale — di cui non risulta se era connesso con il culto dedicato ai figli di Medea. A proposito del v. 1382 sottolineano il carattere pubblico della festa fondata da Medea, mentre per lo stesso verso un commento della parola τέλη dice: τέλη λέγε τὰ μυστήρια καὶ τὰς τελετάς.

Con ciò le testimonianze direttamente riguardanti il culto dei figli di Medea sono esaurite. Come e fino a che punto si può, in base ad esse, ricostruire il culto stesso?

A meno che non si voglia — come tempo fa voleva ancora Ch. Picard<sup>3</sup> — dividere gli elementi rituali in due blocchi, assegnandone uno al complesso di monumenti intorno all'Odeion e

<sup>3</sup> L. c. - La sua ipotesi è stata accettata da H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille 1939, 300/1.

l'altro al tempio di Hera Akraia a Perachora — divisione non sufficientemente giustificata dai dati<sup>4</sup> — ciò che si sa del culto può esser coordinato nel modo seguente: nel *temenos* di Hera Akraia vi era un *μνῆμα* considerato come la tomba dei figli di Medeia e un'immagine raffigurante una donna terrificante chiamata, appunto, Deima (Terrore); in questo *temenos* i Corinzi chiudevano ogni anno in segregazione sette fanciulli e sette fanciulle, figli delle famiglie più illustri, per la durata di un anno; a questi ragazzi<sup>5</sup> venivano tagliati i capelli e messi abiti neri. Il giorno della festa, gli Akraia, era considerato come festa di

<sup>4</sup> Essa si fonda sui seguenti elementi: 1) a Corinto città non è documentato esplicitamente — salvo dagli scoliasti della *Medea* — un santuario di Hera Akraia; nemmeno Pausania lo menziona, quando parla del *mnema* dei figli di Medeia; mentre a Perachora Hera Akraia aveva un tempio, ritrovato dagli scavi; 2) nel passo citato di Euripide, il δέ del verso 1381 esprimerebbe, secondo Picard, una contrapposizione tra il luogo di seppellimento (*temenos* di Hera Akraia) e il luogo del culto fondato da Medeia (presso l'Odeion, nella città); 3) Medeia in fuga non avrebbe avuto tempo e modo di seppellire i figli a Corinto-città. Il primo è un argomento *ex silentio* cui si può contrapporre uno simile ma di senso opposto, cioè che nessun autore parla di due centri di culto distinti; il secondo forza il testo, dando alla particella δέ un valore che essa potrebbe, ma può benissimo anche non avere; il terzo, trattandosi di miti (anche a parte la loro tarda e letteraria documentazione) non ha valore: nel mito possono succedere tante cose che nella realtà pratica sono impossibili. Ma poi, se Medeia non ha tempo di seppellire i figli, come trova il tempo di istituire un culto? La teoria di Picard è criticata da E. Will, *Korinthiaka*, Paris 1955, 89 anche in base a quanto R. L. Scranton dedusse dagli scavi (*Corinth*, vol. 1, 2, Princeton 1941, p. 131 sgg.) intorno all'Odeion, dove il «tempio C» di epoca romana avrebbe preso il posto di un tempio più antico che comprendeva nel suo recinto anche la fontana di Glauke e che quindi doveva esser quello di Hera Akraia.

<sup>5</sup> Così, almeno, secondo il *consensus* degli studiosi. A rigore, tuttavia, non si può esser certi di questa interpretazione; poiché Pausania non accenna al rito della segregazione dei sette più sette fanciulli, mentre la nostra unica fonte che vi accenna, Parmenisco, non parla della rasatura dei capelli, né delle vesti nere, i fanciulli che vengono rasati potrebbero anche essere altri (p. es. tutti coloro che raggiungono l'età della pubertà, come in diversi altri culti greci, p. es. presso la tomba delle Iperboree a Delo) che potevano anche, in tale occasione, vestire di nero. La questione, di per sé, come si vedrà, non è essenziale, di modo che nel testo ci terremo all'opinione comune; ma è bene, ogni volta che se ne presenti l'occasione, mostrare quanto facilmente un'interpretazione del tutto incerta diventi opinione comune.

lutto; è ragionevole supporre che in occasione di questa festa avvenissero i menzionati sacrifici annuali, in forma di *enagismos* come precisa Eliano (mentre altri — Parmenisco e Pausania — parlano di *θυσίας*: che, però, com'è noto, nell'uso letterario spesso è un'espressione generica per qualsiasi tipo di sacrificio); forse ugualmente ragionevole è la supposizione che questa festa annuale era anche il giorno in cui la segregazione annuale dei ragazzi cominciava e finiva. Non possiamo, invece, decidere la maggiore o minore probabilità del fatto che i *dromena* somiglianti a un lamento mistico si svolgessero solo in questa occasione annuale o anche altre volte nel corso dell'anno.

Questo è tutto<sup>6</sup> quanto risulta dai dati esplicitamente relativi al culto.

E' tuttavia pratica corrente nell'interpretazione e anche nella semplice ricostruzione dei culti, utilizzare elementi dei miti che appaiono collegati con essi nella tradizione antica. Prima di seguire un'abitudine del genere, è sempre opportuno chiederci, su che cosa essa si fonda, se sia, e in che misura e per quale ragione, giustificata. L'utilizzazione dei miti allo scopo della ricostruzione di un culto si fonda, nella maggior parte dei casi, sul presupposto di un carattere *etiolologico* dei miti collegati con il culto. Si pensa, cioè, che alcuni dettagli singolari del culto avrebbero indotto gli antichi (per lo più: gli autori eruditi, ma comunque, persone che ormai «non comprendevano» più o semplicemente non trovavano più naturali quei dettagli) a inventare delle storie che potessero spiegarli o giustificarli. Tra le testimonianze sopracitate sul culto corinzio ve n'è una, p.es., in cui sembra di poter cogliere sul fatto un autore antico. La tradizione prevalente (e sanzionata dalla popolarità della tragedia di Euripide) sa soltanto di due figli di Medea (di cui, come si vede tra l'altro nel passo di Pausania, si conoscevano anche i nomi: Mermeros e Pheres). Ora, Parmenisco ci dice che i figli di Medea uccisi

<sup>6</sup> Anche ammettendo la probabilità che la fontana di Glauke facesse parte delle installazioni a destinazione rituale del *temenos* — come sembra risultare dagli scavi e dal mito in cui Glauke è coinvolta insieme con i figli di Medea —, la supposizione di «immersioni rituali» (Scranton, p. 161 sg., Will, p. 101) non oltrepassa il valore di un suggerimento.

dai Corinzi erano sette maschi e sette femmine, ragion per cui i Corinzi, nel loro rituale espiatorio, avrebbero rinchiuso nel *temenos*, luogo del delitto, sette fanciulli e sette fanciulle: ecco, dunque, che Parmenisco (o chi prima di lui), colpito dalla singolarità di quel rito, ne inventa la spiegazione: il numero dei fanciulli segregati si spiega con quello dei figli di Medeia. Ora, in questo caso, noi, in base a quanto conosciamo dal culto, deduciamo il carattere etiologico della variante mitica presentata da un autore. Non sarà, allora, facile invertire il ragionamento e, nei casi in cui non conosciamo certi dettagli del culto, dedurli dai racconti etiologici? E' questo il presupposto con cui gli studiosi delle religioni del mondo classico lavorano da diverse generazioni. Non è il caso di negare qui che esso abbia dato anche buoni frutti. Ma solo per mettere in guardia contro ogni applicazione meccanica di metodi abituali, vale la pena di chiederci, se la sopra accennata « inversione del ragionamento » non comporti qualche rischio di arbitrio. Fermiamoci sull'esempio concreto: se noi non sapessimo (da Parmenisco stesso) che i fanciulli rinchiusi erano sette maschi e sette femmine e se ci fosse pervenuta solo quella parte della citazione di Parmenisco che attribuisce a Medeia sette figli e sette figlie, potremmo noi attribuire a questa dettaglio mitico un carattere etiologico e potremmo dedurne qualcosa per il rituale? Certamente no, e precisamente per due ragioni: perché nelle altre varianti si parla di due figli di Medeia e quindi avremmo altrettanto motivo di pensare che nel rituale avessero parte due ragazzi; e perché il gruppo di sette fanciulli e sette fanciulle ci è noto anche da altri miti per i quali non disponiamo di un corrispondente dato rituale (v. sotto, p. 226). Quest'ultima osservazione rende chiaro che anche nei miti collegati con culti precisi vi possono essere elementi non riducibili all'etologia e indipendenti da dettagli rituali: così p.es. nel caso del culto corinzio il numero di due figli attribuiti a Medeia dalla tradizione più diffusa, e nel caso di altri culti proprio il numero di sette più sette fanciulli. Ciò dimostra nei miti — e precisamente anche nei miti strettamente collegati con qualche culto — un margine di autonomia che riduce il nostro diritto di trarre illazioni sul culto dai miti con la

meccanica applicazione del criterio dell'etiologia. D'altra parte, proprio la possibile autonomia dei miti richama la nostra attenzione sul fatto che nei racconti intorno all'origine di un culto non tutto è necessariamente frutto di una speculazione etiologica erudita, ma certi loro elementi possono provenire da tradizioni antiche, e ciò, anziché indurci a lasciar cadere il tentativo di valorizzare i miti ai fini della ricostruzione di un culto, ci può convincere a spingerci oltre al piano delle posticce etiologie verso un piano di rapporti più autentici tra mito e culto, rapporti che potrebbero essere, p.es., di parallelismo tra due linguaggi della creazione religiosa, quali lo storico delle religioni normalmente ammette quando si tratta di altre religioni (p. es. di popoli primitivi). Su questi problemi si tornerà ancora più avanti quando si dovrà verificarli sugli esempi concreti; per ora, da quanto si è detto basta trarre la conclusione che ai fini della ricostruzione e dell'interpretazione di un culto è effettivamente opportuno esaminare anche i miti relativi, perché essi possono fornirci qualche elemento sia in quanto sono di carattere etiologico, sia in quanto sono formazioni autonome e parallele al culto. Perciò passiamo in rassegna i miti corinzi di Medea, tra i quali alcuni hanno anche il vantaggio di ricondurci a un'epoca più antica di quella (euripidea e post-euripidea) da cui provengono le testimonianze dirette sul culto.

I dati cronologicamente più antichi derivano dal poeta epico corinzio Eumelo (8<sup>o</sup>-7<sup>o</sup> sec.). Il frammento in versi conservato in Schol. Pind. *Ol.* 13, 74 e il riassunto ricordato da Paus. 2, 3, 10 sg. confermano (come pure Simonid. fr. 31 D) l'anticità della tradizione secondo cui Medea regnava su Corinto. Ma nel riassunto pausaniano vi è anche qualcosa di più specifico per i figli della sovrana: Medea avrebbe partorito figli e avrebbe nascosto ogni singolo neonato nel santuario di Hera, pensando di renderli immortali; essa si sarebbe sbagliata in questa credenza e, sorpresa da Iason — che, non perdonandola, l'avrebbe abbandonata per tornare in Iolco — avrebbe lasciato a sua volta Corinto, cedendo il regno a Sisypbos ( . . . Μηδείᾳ δὲ παιδας μὲν γίνεσθαι, τὸ δὲ ὃ σὲ τικτόμενον κατακρύπτειν αὐτὸς ἐς τὸ λεπὸν φέρουσαν τῆς Ἡρας, κατακρύπτειν δὲ ἀτανάτους

Εσεσθαι νομίζουσαν· τέλος δὲ αὐτήν τε μαθεῖν ὡς ἡμαρτήκοι τῆς ἐλπίδος καὶ ἀμα ὅπο τοῦ Ἰάσονος φωραθεῖσαν - οὐ γὰρ αὐτὸν ἔχειν δεομένη συγγνώμην, ἀποπλέοντα δὲ ἐξ Ἰωλκὸν οἰχεσθαι· τούτων δὲ ἔνεκα ἀπελθεῖν καὶ Μήδειαν παραδοῦσαν Σισύφῳ τὴν ἀρχήν).

A questo dato antico (piuttosto confusamente presentato) si affianca quello d'origine ignota dello scoliasta di Pindaro (che pur conosceva, come si è visto, Eumelo): anche nella sua versione, infatti, figurano sia il desiderio di Medeia di render immortali i propri figli, sia un legame tra questo tentativo e il culto di Hera, sia, infine, la morte inopinata dei figli: Medeia, amata e circuita da Zeus, avrebbe resistito al sovrano degli dei per evitare l'ira di Hera che le avrebbe promesso di render immortali i figli. Morti questi — e lo scoliasta non sembra provare il bisogno di dirci perché la promessa di Hera non sia stata mantenuta — i Corinzi li venerano, chiamandoli, come si è visto sopra «semibarbari» (ἐκεῖ δὲ αὐτῆς ὁ Ζεὺς ἡράσθη, οὐκ ἐπείθετο δὲ ἡ Μήδεια τὸν τῆς "Ἡρας ἐκκλίνουσα χόλον· διὸ καὶ "Ἡρα ὑπέσχετο αὐτῇ ἀθανάτους ποιῆσαι τοὺς παῖδας. ἀποθανόντας δὲ τούτους κτλ.).

Queste sono le sole versioni rimaste in cui si parla esplicitamente del tentativo o della speranza di Medeia di dar l'immortalità ai figli. Ma una tragedia di Carcino (TGF p. 798) — sia che si tratti del poeta più vecchio di questo nome, come ritiene Roussel, sia di quello più recente e quindi posteuripideo come afferma Séchan — di cui Aristotile ha conservato (*rhet.* 1400 b) un troppo succinto ricordo, conteneva forse qualcosa che, come arguiva Roussel, poteva esser in rapporto con le versioni citate: si accusava Medeia di aver ucciso i figli, perché questi non si vedevano più; l'errore di Medeia sarebbe stato quello di averli allontanati, mandati via ( . . . ἐν τῇ Καρκίνου Μῆδειά οἱ μὲν κατηγοροῦσιν ὅτι τοὺς παῖδας ἀπέκτεινεν, οὐ φαινεσθαι γοῦν αὐτούς· ἡμαρτε γὰρ ἡ Μήδεια περὶ τὴν ἀποστολὴν τῶν παῖδων).

Poichè con nessun'altra versione a noi nota del mito si riesce a spiegare queste oscure allusioni, si potrebbe, ipoteticamente, mettere in rapporto l'*ἀποστολή* di Carcino con il *καταχρύπτειν* di «Eumelo» e considerare l'*ἀποστολή* come un'espressione —

per la verità, tutt'altro che chiara — per dire che Medeia ha relegato i figli nel tempio di Hera. Tutti i dubbi in proposito sono giustificati; resta tuttavia il fatto che la situazione presentata da Carcino implicava i seguenti elementi: Medeia non ha ucciso i suoi figli; questi, tuttavia, erano scomparsi per colpa della madre che li aveva mandati in qualche parte; e questi elementi non corrispondono ad alcuna delle varianti del mito a noi note, se non, sia pur vagamente, a quella eumeliana.

In tutti gli altri racconti mitici — ma, in realtà, il termine «racconti» è esagerato, perché si tratta quasi sempre di schematici riassunti, se non di fugaci allusioni — manca ogni riferimento al motivo che è al centro dei primi due e, forse, del terzo. Sembra che l'interesse degli autori si concentrasse soprattutto sulla questione: chi ha *ucciso* i figli di Medeia? Ciò si comprenderebbe anche semplicemente in base alla diceria antica (Parmenisco in Schol. Eur. *Med.* 9; cfr. Ael. *I.c.*) secondo cui Euripide sarebbe stato il primo ad attribuire l'assassinio a Medeia stessa, essendo stato pagato per questo dai Corinzi. Mentre dunque Euripide presentava Medeia nelle vesti dell'infanticida, altri autori, anche posteriori, sostenevano che i figli di Medeia fossero caduti vittime della vendetta della gente di Kreon, o del popolo corinzio in generale.

Non entreremo nella discussione se il Creofilo citato — attraverso Didimo — dallo scoliasta della *Medea* euripidea fosse veramente l'antico poeta epico di Efeso (come sostengono Roussel, Séchan, Will), o il cronista posteuripideo come già proclamava Wilamowitz e tuttora afferma Jacoby (FGrH III b, Leiden 1955, p. 237 sgg.), perché anche in quest'ultimo caso egli documenterebbe una versione pre-euripidea: difficilmente, infatti, egli avrebbe «inventato» un mito in netto contrasto con quello reso celebre dalla tragedia di Euripide. Creofilo, dunque — chiunque egli sia — sosteneva, come Parmenisco, la colpevolezza dei Corinzi che avrebbero ucciso i figli di Medeia nonostante che la madre li avesse messi a riparo presso l'altare di Hera; essi, poi, per coprire il loro misfatto, avrebbero diffuso la voce che l'assassina fosse stata la madre stessa (*τοὺς δὲ οὐσούς, ἐπεὶ νεώτεροι ὅντες οὐκ ἤδυναντο ἀχολουθεῖν, ἐπὶ τὸν βωμὸν τῆς Ἀργαλᾶς Ἡρᾶς καθίσαι,*

νομίσασαν τὸν πατέρα αὐτῶν φροντεῖν τὴς σωτηρίας αὐτῶν. τοὺς δὲ Κρέοντος οἰκείους ἀποκτείναντας αὐτοὺς διαδοῦναι λόγον δτὶ Μῆδεια οὐ μόνον τὸν Κρέοντα ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐσυτῆς παῖδας ἀπέκτεινε.

La stessa versione della colpevolezza dei Corinzi appare nel citato passo di Parmenisco, in Eliano (λέγει τις λόγος τὴν φήμην τὴν κατὰ τὴς Μῆδειας φευδῆ εἶναι μὴ γάρ αὐτὴν ἀποκτεῖναι τὰ τέκνα, ἀλλὰ Κορινθίους), in Pausania (καταλιθωθῆναι δὲ ὑπὸ Κορινθίων λέγονται), nel Ps.-Apollodoro (l. 146 λέγεται δὲ (καὶ) δτὶ φεύγουσα τοὺς παῖδας ἔτι νηπίους δητας κατέλιπεν, ξέτας καθίσασα ἐπὶ τὸν βωμὸν τῆς Ἡρας τῆς ἀκραίας · Κορινθίου δὲ αὐτοὺς ἀναστήσαντες κατετραυμάτισαν) che naturalmente riporta (1,45) anche la versione euripidea, e in Filostrato (ἐπὶ τοῖς Μῆδειας παισιν, οὓς ὑπὲρ τῆς Γλαύκης ἀπέκτειναν).

Ma in Parmenisco, Eliano e Pausania (come pure in Euripide) appare anche un'altra preoccupazione, oltre a quella riguardante la colpevolezza: quella di segnalare un rapporto tra i fatti mitici e il culto dei figli di Medea nel temenos di Hera Akraia. A questo riguardo le differenze tra le loro testimonianze sono le seguenti: 1) Per Euripide l'assassina è Medea stessa, ed è Medea ad istituire il culto; per gli altri tre autori gli assassini sono i Corinzi e sono loro a fondare il culto. 2) Parmenisco e Pausania parlano di un'epidemia scoppiata in seguito al sacrilegio commesso e di un oracolo che suggerisce, come rimedio, l'istituzione del culto; Pausania, inoltre, precisa che l'epidemia colpiva i bambini corinzi. 3) Eliano non accenna, nell'estrema brevità del suo passo, all'epidemia, pur facendo rilevare il carattere espiatorio degli *enagismata* che sarebbero stati un δασμός tributato ai fanciulli uccisi.

E' questo, dunque, il materiale mitico a nostra disposizione.

\* \* \*

E torniamo, ora, al culto.

I dati non rivelano direttamente il carattere o la ragion d'essere del culto: essi accennano o a un carattere espiatorio dei riti (Parm. Ael.) o sul loro aspetto luttooso (Schol. *Med.* 1379), sempre in base al *mito* della sacrilega uccisione dei fanciulli.

Certo, ci possono essere feste pubbliche annuali di lutto (feste dei morti) o di espiazione-purificazione, ma i dati concreti sul rituale corinzio non s'inseriscono facilmente negli schemi noti di questi tipi di festa. Altri dati (Philostr., schol. *Med.* 1382 B) — cui si può aggiungere l'oscura frase aggiunta, a quanto pare, alle citazioni di Parmenisco e di Didimo-Creofilo dallo scoliasta della *Medea* (ad v. 264 γεγονέναι δὲ παραπλήσιον μυθεύεται καὶ περὶ τὸν Ἀδωνίν) insistono su un carattere «mistico» (o misterico) dei riti, che, invece, razionalmente non *dipenderebbe* dal mito, e quindi non sarebbe un'interpretazione, ma un'osservazione di fatto degli autori o delle loro fonti.

Stando soltanto al carattere tipologico del rituale, si può osservare: la segregazione, per un anno, di fanciulli e fanciulle (*κούροι* e *κούρας*) in un recinto sacro, la rasatura dei capelli e le vesti speciali sono di per sé elementi sufficienti a *far pensare* a riti iniziatrici. A questi elementi H. Jeanmaire<sup>7</sup> aggiunge la funzione di iniziatrice di Medea quale risulta anche dal mito di Theseus (oltre che, naturalmente, dai miti in cui Medea uccide e fa — o non fa — risuscitare certi personaggi mitici: hypoth. Eur. *Med.*) e, aderendo all'ipotesi di Picard nel senso di localizzare parte dei riti a Perachora, anche il motivo della «segregazione presso il mare». Lasciando cadere quest'ultimo argomento ormai in discredito, in favore dell'interpretazione di Jeanmaire<sup>8</sup> si possono aggiungere le seguenti osservazioni: 1)

<sup>7</sup> *Couroi et Courètes*, 289 sg.

<sup>8</sup> Rispetto a quest'interpretazione in chiave iniziatrica, quella di E. Will, nel ricco e prezioso volume *Korinthiaka*, rappresenta una ricaduta nei vecchi schemi di «culti della fecondità» (con la morte e rinascita cicliche). Non si capisce perché proprio un certo numero di fanciulli e fanciulle rinchiusi in un santuario per un anno (con o senza i capelli tagliati e la veste nera che però, comunque, figurano nel rituale), debbano rappresentare la morte e rinascita della vegetazione. La critica esplicita della teoria di Jeanmaire, a p. 97/2, non sembra fondata, specie dove si sottolinea che i figli di Medea sono «bambini», non adolescenti: e ciò non per la semplice ragione di carattere generale (e tuttavia valida, ma che andrebbe dimostrata, non però in questo luogo) che sia l'uso dei termini *κατόρης*, *κούροι*, ecc. è assai fluttuante nei casi analoghi, sia l'età stessa dei fanciulli soggetti a riti di carattere iniziatrico varia largamente (e, com'è noto, non solo in Grecia, ma anche nelle civiltà in cui le iniziazioni conservano il loro carattere originario!), ma anche per la specifica circostanza che pro-

in alcune delle fonti mitiche, come si è visto, appaiono tracce di una preoccupazione di *immortalare i ragazzi*. La forma stessa dei tentativi fatti a tale fine sembra esser significativa. L'importanza delle relative allusioni è stata sottolineata da Roussel e da Picard. Mentre Roussel e recentemente Will d'accordo con lui, vedono nel termine *κατακρύπτειν* un rito di seppellimento (inumazione), Picard sosteneva che si trattasse di un'incinerazione e ricordava i due singolari passi dell'Inno omerico a Demeter, a proposito del trattamento, da parte della dea, del bambino Demophoon:

- v. 239 νύκτας δὴ κρύπτεσκε πυρὸς μένει, ήγύτε δαλὸν  
e
- v. 248 sg. Τέκνον Δημοφόων ξείνη σε πυρὶ ἔνι πολλῷ  
κρύπτει...

Nessun dubbio, dunque, che *κρύπτειν* (ma anche il sinonimo e pur di sfumatura lievemente differente, *κατακρύπτειν*?) poteva riferirsi anche a un trattamento con il fuoco (sebbene nulla giustifichi di parlare di incinerazione); ma ciò non vuol dire che anche nel caso concreto vi si riferisse; d'altra parte ugualmente non si ha diritto di affermare che significasse un sotterramento. Rinunciando a ogni illazione nei testi (sebbene con la consapevolezza che gli scarsi e allusivi testi non necessariamente rispecchiano i fatti in ogni loro dettaglio) noi possiamo intendere il termine semplicemente nel suo significato letterale di «nascondere»: ma questo semplice significato riceve

prio a proposito dei figli di Medea si accenna esplicitamente alla loro prossima adolescenza (Eur. *Med.* 920: θεοὶ δὲ δημάς εὐτραχεῖς ηβῆς τέλος μολόντας cfr. schol. ad 930: ... οὐδέποσιν τοὺς πατέας τὸ δεσμαλές ξέστιν τοῦ ζῆν εἰς τοῦτο παρελθόντας ἡλικίας καὶ τῆς ἐν βρέφεσιν διπλασαλός ἀνατροφῆς ἀπαλλαγέντας καὶ λοιπὸν ἑστινενόμην πατέας ἔγγονος ηβάντας ξέστιν.

L'interpretazione di E. Will soffre anche dell'abuso fatto del presupposto che il divenir incomprendibile di un mito (p. 96) o dei riti (p. 100) possa provocare alterazioni nel senso di un complesso religioso.

Maggior peso potrebbe avere, contro l'interpretazione in chiave iniziatrica, l'osservazione che sia nel mito che nel culto appaiono elementi relativi a una «morte», ma non a una «risurrezione» dei fanciulli: ma quest'osservazione, ad ogni modo, varrebbe esattamente nella stessa misura anche contro l'interpretazione in chiave di «rito di vegetazione».

una particolare luce da una parte dalla realtà rituale — in cui si trattava di « nascondere », o meglio, segregare, certi fanciulli nell'interno del *temenos* di Hera Akraia, — d'altra parte dal contesto misterico in cui il termine appare nell'innō a Demeter. Andremmo forse troppo fuori strada ricordando il significato, di nuovo assai particolare, del termine *κρυπτεῖλα* nell'*agoge* chiaramente « iniziativa » dei fanciulli spartani? 2) Non ci si può non chiedere che funzione avesse nel culto quell'immagine di una donna terrificante che, secondo la testimonianza di Pausania, si chiamava Deima, cioè Terrore. La comparazione suggerisce una risposta plausibile, non solo per il fatto che nei novizi iniziatrici spesso si cerca ad incutere un vero stato di terrore e che fonte di questo terrore spesso è un essere mostruoso — p.es. lo spirito divoratore, uccisore o comunque trasformatore cui i riti iniziatrici africani, oceaniani e americani danno ugualmente grande importanza —, ma anche perchè questo essere mostruoso spesso viene sia temporaneamente rappresentato (da personaggi mascherati) sia propriamente raffigurato; il conoscitore delle religioni di popoli primitivi non sarebbe in difficoltà a segnalare esempi di raffigurazioni mostruose installate nei « campi » iniziatrici, nè d'altra parte a citar casi in cui la figura mostruosa è femminile. 3) Secondo la versione pausaniana del mito delle origini del culto dei figli di Medea vi è, come si è visto, un dettaglio prezioso: i Corinzi istituiscono il culto, perchè in seguito all'uccisione sacrilega i loro *figli* stanno morendo; non si tratta, dunque, di una comune epidemia, ma di una calamità che riguarda solo i bambini o ragazzi; quindi, il culto viene istituito nell'interesse di questi. Ora, di quali tipi di culto si può dire con maggior ragione che dei culti iniziatrici, che sono al servizio dei ragazzi? 4) Infine, il numero dei « sette fanciulli e sette fanciulle » riappare in due altri complessi mitici. L'uno è quello, assai noto e ormai generalmente interpretato su uno sfondo iniziatrico, dell'impresa di Theseus che salva gli adolescenti dal mostro divoratore nel labirinto. L'altro (Paus. 2, 7, 7 sgg.) è di interpretazione molto più difficile, ma merita di esser ricordato specie per certe sue convergenze con il complesso corinzio. Protagonisti ne sono Apollon e Artemis che dopo l'uccisione

del mostro Python vengono ad Aigalea (futuro Sikyon); ma, improvvisamente colpiti dal terrore — *δειπνα!* — si ritirano in Creta, mentre in Aigalea scoppia un'epidemia. I veggenti ordinano di placare Apollon e Artemis, perciò sette fanciulli (*παιδες*) e sette fanciulle (*παρθένοι*) vengono mandati, supplici, presso il fiume Sythas; le divinità persuase da loro vengono all'acropoli della città, dove si eleva, perciò, un tempio a Peitho (Persuasione). Questo mito è connesso con il culto di Apollon: nella festa di questo dio i ragazzi (non è precisato, se anche nel culto sette più sette) si recano al Sythas e dicono di aver portato Apollon e Artemis al tempio di Peitho e di là riportato nel tempio di Apollon. In tutto questo complesso di miti e riti non sono senz'altro evidenti eventuali elementi iniziatici; la parte assegnata ad adolescenti di entrambi i sessi nel mito e nel rito non è di per sè necessariamente un elemento iniziatico; il troppo succinto e isolato racconto di Pausania non autorizza combinazioni che restano soltanto possibili (p.es. che nell'invio dei fanciulli, in veste di supplici, al fiume Sythas — ma perché proprio lì, quando gli dèi sono in Creta? — si nasconde un rito di segregazione presso il corso d'acqua); ma alcune tradizioni legate al tempio di Apollon ci conducono in pieno nell'ideologia iniziatica: il tempio sarebbe stato costruito da Proitos sul posto in cui le sue figlie sarebbero guarite, e nel tempio si conservano la lancia con cui Meleagros aveva ucciso il cinghiale di Calidone e i flauti di Marsyas — miti su cui qui non possiamo dilungarci, ma di cui non sarebbe difficile mostrare lo sfondo iniziatico.

Considerati anche questi motivi, l'interpretazione di Jeanmaire appare consolidata, nei limiti in cui un singolo complesso cultuale preso isolatamente può, in generale, essere «interpretato» (v. sopra).

• • •

Ma, come si è detto, scopo di quest'articolo non è di interpretare il culto dei figli di Medeia e i relativi miti, bensì di servirsene per additare alcuni problemi di metodo che quasi regolarmente vengono trascurati negli studi. A questo fine considereremo come acquisita l'interpretazione sopra accennata.

A pensarci meglio, però, qual'è, in realtà, quest'interpretazione? Per quel che riguarda il culto, noi per il momento non possiamo formularla che in termini piuttosto vaghi: i vari caratteri del culto corinzio « fanno pensare » — come si è detto, appositamente, sopra — a un rituale iniziatico; oppure: essi si spiegano « in chiave iniziatrica » o « sullo sfondo » delle iniziazioni primitive. Ma che significano *concretamente* queste espressioni sfuggenti? Si tratta di semplici associazioni d'idee, o di reali somiglianze morfologiche, ma soltanto morfologiche (e in tal caso ci s'imporrebbe il dovere di spiegare la singolare convergenza di elementi) oppure i caratteri « iniziatrici » del culto dipendono anche *storicamente* da un antico rituale iniziatico? In quest'ultimo caso, però, come si spiega che i riti storicamente documentati *non* sono riti d'iniziazione? come si spiega, cioè, che essi abbiano mantenuto solo alcuni — e proprio quelli — dei tratti caratteristici di un rituale iniziatico da cui derivano, staccandosi da altri e dalla funzione stessa delle iniziazioni?

In altri termini: con la semplice segnalazione, in un culto greco, di caratteri morfologicamente simili a quelli dei riti d'iniziazione dei popoli primitivi o non si dice assolutamente nulla o si insinua, implicitamente, una tesi storica che, prima ancora di esser dimostrata o resa probabile, richiede di esser formulata con precisione. E' troppo facile rinviare a presunti riti d'iniziazione praticati in un'indefinibile preistoria della civiltà greca, da cui derierebbero diversi riti, non più iniziatrici ma morfologicamente simili, della storica religione greca: ma con ciò non si fa, in realtà, che sollevare una serie di problemi che richiedono di esser affrontati. Per esempio: di quale preistoria si tratta? chi (p.es. gli autoctoni preellenici o gli immigrati di lingua indo-europea o gruppi degli uni o degli altri, o sia gli uni che gli altri o soltanto il popolo già fuso) praticava, e fino a che epoca, e quali tipi di iniziazioni (p. es. puberali-tribali collettive o individuali o di società segrete o guerriere, maschili o anche femminili, ecc.)? Sono problemi che qui non si possono neppure sfiorare, soltanto indicare, ma che una ricerca organica condotta su tutti i culti « a sfondo iniziatico » della religione greca dovrà porsi e potrà, almeno in parte, risolvere. Ma ve ne restano

anche altri, tra cui uno già accennato: come e perché (e quando?) i presunti riti iniziatrici della preistoria greca si sono trasformati in culti non più iniziatrici che conservano di essi, tuttavia, elementi più o meno abbondanti?

Anche in questo settore circoscritto della storia religiosa di un popolo noi dobbiamo, infatti, esser consci che *la storiografia non deve esaurirsi nella ricerca delle « origini »*, del « punto di partenza » — difetto fondamentale delle correnti evoluzionistiche per le quali poi la singola e concreta religione storica si riduce a un cumulo di « sopravvivenze » — nel caso specifico qui illustrato si tratterebbe, p. es., della « sopravvivenza » delle iniziazioni nel culto corinzio di Hera Akraia — bensì deve cercare di tracciare con la massima precisione raggiungibile la *via* che da quel punto di partenza conduce al concreto fatto studiato e di cogliere i fattori dinamici che hanno determinato le trasformazioni storiche.

Quanto all'esempio qui scelto, quest'ultimo problema risulta con tutta chiarezza dalla semplice constatazione che il culto dei « figli di Medea », malgrado i suoi « caratteri iniziatrici » *non* è un complesso iniziatico. Vi si tratta, bensì, di una segregazione di fanciulli: ma non di *tutti* i fanciulli giunti alla soglia dell'adolescenza e nemmeno di *tutti* gli adolescenti di una certa classe sociale, bensì solo di precisamente sette per ciascun sesso scelti, ogni anno, nelle famiglie illustri della città. E questi quattordici fanciulli, poi, — pur sopportando la segregazione, il taglio dei capelli e l'obbligo delle vesti speciali, — non sono neppure i principali interessati del rito, essi ne sono semplicemente gli agenti; il rito in cui sono coinvolti non è di quelli che contrassegnano le tappe del *life-cycle* individuale dalla nascita alla tomba, bensì è parte costitutiva del culto pubblico di una divinità, Hera, o, se vogliamo, di determinati *eroi* bambini<sup>9</sup> localizzati nel temenos di una divinità<sup>10</sup>. E' vero che anche le iniziazioni tribali primitive hanno spesso un carattere

<sup>9</sup> Per i culti di eroi bambini v. *Gli eroi greci*, Roma 1958, p. 121.

<sup>10</sup> Per i culti eroici localizzati in o presso templi di divinità v. *ibid.*, p. 130 sg.

« pubblico », non riguardano cioè soltanto i ragazzi che le subiscono per trasformarsi in adulti, bensì anche la comunità in cui, con ciò, essi entreranno come membri a pieni diritti; è vero che anche le iniziazioni primitive si svolgono qualche volta nel segno della venerazione di esseri superiori (come l'Essere Supremo o gli antenati o vari tipi di « eroi »): i punti di raccordo, tra le iniziazioni vere e proprie e il culto greco, non mancano. Epure, è chiaro che il culto greco è assai diversamente orientato: non solo non ci risulta — e ciò potrebbe ancora esser considerato come dovuto al *silentium* dei dati — che in seguito al rito subito nel *temenos* di Hera la posizione dei quattordici fanciulli e i loro rapporti con la comunità cambino radicalmente, ma resta sempre un fatto decisivo che l'arbitraria limitazione a quattordici dei fanciulli segregati non troverebbe alcuna giustificazione in una società che praticasse, in qualsiasi forma, le iniziazioni puberali.

Qual'è, dunque, il *senso* — cioè le ragioni storiche — delle affinità e delle differenze che si notano nel culto corinzio rispetto alle iniziazioni di tipo primitivo? Una risposta precisa ovviamente non può esser data sulla base dell'analisi di un singolo culto, ma potrà esser tentata in base all'esame di *tutti* quei culti greci che mostrano caratteri « iniziatici ». Ma solo per aver permesso di porre la domanda, l'esame del culto corinzio non è stato inutile. La domanda stessa, infatti, ci conduce fuori dall'ambito delle osservazioni di carattere puramente morfologico e, per così dire, orizzontale, come pure dal semplicismo delle interpretazioni fondate sul meccanismo delle « sopravvivenze »: il culto corinzio di Hera Akraia non appare, infatti, come un prodotto di decomposizione di qualche rituale iniziatico, bensì come un complesso religioso ben preciso e *diversamente orientato* rispetto alle iniziazioni primitive.

Anche senza volere — e senza potere — giungere qui a una interpretazione completa, qualche considerazione forse permetterà almeno di intravedere sia alcuni fattori del processo storico che ha portato a quel diverso orientamento, sia il genere di criteri che dovranno guidare le ulteriori ricerche. A questo punto, chi scrive deve rifarsi a due risultati che da sue indagini recenti

sembrano emergere, sia pure in attesa di conferme e di ampliamento.

L'uno riguarda la tipica struttura del politeismo. E' facile osservare — benchè non mi risulti che sia stato esplicitamente osservato — come dalle religioni politeistiche siano regolarmente assenti le iniziazioni puberali collettive. Esse scompaiono perfino dalle poche civiltà c.d. primitive che realizzano una forma politeistica della religione, come quelle della Costa di Guinea e della Polinesia: «scompaiono» — possiamo forse dire — perché sia l'esistenza dell'istituzione nell'ambiente geografico, etnico, culturale di queste rare religioni politeistiche primitive, sia le sue cospicue tracce in esse stesse<sup>11</sup> sembrano suggerire, analogamente a quanto si osserva nelle religioni politeistiche delle civiltà c.d. superiori, una precedente esistenza e una successiva eliminazione dei riti iniziatici. La questione, naturalmente, richiederà ulteriori studi; ma sin d'ora si può tranquillamente affermare che in generale dove vi è politeismo non vi sono iniziazioni puberali, mentre nello stesso tempo molte religioni politeistiche conservano riti e miti che mostrano strette analogie morfologiche con le pratiche iniziatiche, facendo pensare (ciò che caso per caso dovrà esser controllato) a una loro «preistoria» che conoscesse le iniziazioni. Come si potrà spiegare, ora, questa singolare inconciliabilità tra politeismo e iniziazioni? Teoricamente si potrebbe pensare che i due fatti — la formazione di una religione politeistica e l'eliminazione delle iniziazioni — dipendano, parallelamente, da un identico complesso di cause che avrebbe provocato entrambi; e anzi, l'ultima parola, su questa possibilità, non può esser detta finché siamo così poco in

<sup>11</sup> Si osservi p. es. la quasi totale conservazione dello schema delle iniziazioni puberali — ad eccezione proprio del legame con il passaggio nell'età adulta! — nei riti di assunzione nei gruppi di culto in Dahomey: M. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom* 2, New York 1938, 11 sgg. (segregazione, simbolismo di morte e rinascita, prove, tabu, nuova veste, nuovo nome, nuovo linguaggio, rasatura dei capelli, insegnamento di danze, anche oscene, segreto iniziatico, ecc.: ma l'età dei candidati varia da quella di un bambino portato in braccio a quella di persone sposate e anziane, mentre la metà dell'iniziazione non è l'integrazione dell'individuo nella società, bensì la sua affiliazione al culto speciale di una singola divinità: è il parallelo formale etnologico più vicino ai misteri greci!).

chiaro al riguardo delle origini del politeismo. Ma un'osservazione può esser fatta sin d'ora. Tipologicamente, le iniziazioni degli adolescenti fanno parte di una ben più larga serie di pratiche che tendono a ritualizzare determinate situazioni critiche, o meglio, a garantire ritualmente, in tali situazioni, l'individuo o la comunità: riti di nascita, nozze, morte, semina, mietitura, guerra, ritorno dalla guerra, ecc., ecc., rientrano in questa vastissima categoria di pratiche religiose. Ora, queste pratiche esistono in qualsiasi tipo di religione e, di per sé, non presuppongono neppure un'idea di dio; in esse, il rito può avere un'efficienza autonoma. Per le religioni politeistiche le sorti dell'uomo e del mondo dipendono da divinità personali, dal loro buono o cattivo volere su cui l'uomo cerca di esercitare influenza mediante il culto; la protezione dei momenti critici o rischiosi è affidata alle divinità, e perciò i riti, per loro natura autonomi, perdono d'importanza; essi, tuttavia, per lo più, non scompaiono, bensì, inquadriati nel culto divino, si trasformano in azioni di culto. E' perciò che p. es. il normale rito di purificazione che si compie alla vigilia della mietitura, può apparire in Grecia come una festa di Apollon e Artemis, divinità pure e purificatrici (Thargelia) o il rito della purificazione delle armi, a Roma, come una festa di Mars (Armillastrium). In base a questa situazione che regolarmente si verifica nelle religioni politeistiche, potremmo senz'altro prevedere la sorte che nelle stesse religioni tocca ai riti d'iniziazione: anche questi, da un lato, perderanno della loro importanza e, dall'altro, entreranno a far parte del culto divino. E' perciò che in Grecia tutti i riti che morfologicamente somigliano e — ora possiamo dire anche con un po' più di ragione — storicamente dipendono da primitivi riti d'iniziazione, appariranno come parte della liturgia di alcune divinità, come Artemis, Apollon, Dionysos soprattutto, ma anche di altre, nel nostro caso: di Hera<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> I problemi qui accennati sono stati trattati da me finora solo in corsi universitari. Per le caratteristiche delle religioni politeistiche v. le dispense *Il politeismo*, Roma, ed. dell'Ateneo, 1958; per la trasformazione dei riti autonomi in riti del culto divino, le dispense *Il mondo classico nella storia delle religioni*, Roma, ed. dell'Ateneo, 1959, p. 101, 121 sgg.

Un'altra osservazione che può esser qui utilizzata, è scaturita invece da piccole ricerche di dettaglio su argomenti non privi d'affinità con quello qui esaminato. La prima volta fu a proposito della festa romana dei Lupercalia, e in particolare di un suo dettaglio rituale in cui diversi studiosi avevano già notato una singolare somiglianza con i caratteristici riti di « morte e risurrezione » delle iniziazioni primitive (la fronte di un adolescente toccata con un coltello insanguinato e poi asciugata con lana bagnata in latte, e la successiva risata rituale: Plut. *Rom.* 21), che mi si affacciò un inaspettato problema: che significato e funzione potevano avere, in una festa pubblica, questi riti di tipo iniziatico svolti da un ristretto corpo sacerdotale pubblico (e analogamente quelli compiuti in un periodo calendario-mente successivo da un altro corpo sacerdotale pubblico, i Salii: danze armate e danze labirintiche)? La risposta, già allora, sembrava dovesse cercarsi nella sostituzione di riti a partecipazione collettiva con riti affidati a sacerdoti pubblici che agiscono sempre a nome dello stato<sup>13</sup>. — Una seconda volta incontrai un caso sotto certi aspetti analogo, ma anche ricco di particolari originali, studiando la posizione del πατές μυηθεῖς ἀφ' ἑστίας ad Atene. Com'è noto, i misteri eleusini, come gli altri misteri greci, hanno larghe analogie formali con le iniziazioni tribali primitive, ma se ne scostano in un punto decisivo: essi non hanno nulla a che vedere con il passaggio dell'adolescente nell'età adulta e nella società degli adulti; inoltre l'iniziazione nei misteri è un atto nettamente privato del singolo cittadino. Tuttavia, lo stato di Atene inviava regolarmente alle iniziazioni eleusine (che si tenevano con periodicità annuale) un fanciullo (che dai documenti appare non maggiore di 14 anni) che si faceva iniziare e dopo godeva particolari onori pubblici. La sua età e il carattere pubblico conferito alle sue iniziazioni sembrano riportare a una fase pre-misterica delle iniziazioni: ma si tratta di un unico fanciullo che agisce, dunque, per conto dello stato, forse in rappresentanza sottintesa di tutti

<sup>13</sup> *Tre variazioni romane*, Roma 1955, p. 110/35.

gli adolescenti della comunità<sup>14</sup>. Da allora, il materiale relativo a personaggi, singoli o di numero ristretto, di età vicina all'adolescenza, che compivano o subivano riti di « carattere iniziativo » nei quadri di un culto pubblico, si è immensamente accresciuto tra le mie mani: di questo materiale — che conto di presentare, un giorno, in tutta la sua organica connessione — fa parte anche il caso dei sette fanciulli e delle sette fanciulle che lo stato di Corinto destinava annualmente alla lunga segregazione nel recinto di Hera Akraia e che, soli tra tutti i loro coetanei<sup>15</sup>, s'incaricavano di subire certi riti che in altre civiltà — di religione non politeistica e di organizzazione non statale — con altre funzioni, dovevano esser subiti da tutti gli adolescenti che volevano far parte attiva e responsabile della società. — Si aggiunga che forse non è privo di valore, come indizio storico, il fatto che i quattordici fanciulli corinzi venissero scelti tra i figli delle famiglie più illustri: esso ci dà almeno il *terminus ante quem* dell'istituzione del culto nella sua forma storica, riportandoci al periodo dello stato aristocratico, se non, più probabilmente, di quello monarchico.

\* \*

Altri problemi si presentano a proposito dei miti.

E' troppo facile, in ogni simile caso, parlare di « miti etiologici »: ciò, infatti, permette di non esaminare i miti, di scarbarli come prodotti che nulla hanno a che vedere con la religione.

Secondo la tesi più accreditata<sup>16</sup>, dunque, i riti nel *temenos* di Hera sarebbero stati quelli che erano, e dal rito si sarebbe successivamente desunto il mito dei « figli di Medea ». Ma, anche prima di ogni esigenza storico-religiosa, il semplice scrupolo filologico dovrebbe farci domandare: quando? per opera di chi? e — innanzi tutto — in quale forma?

<sup>14</sup> La Nouvelle Clio, 7-9, 1955-57, 478 sgg.

<sup>15</sup> Se invece il taglio dei capelli e il portare vesti nere era d'obbligo per tutti (v. sopra, p. 215), i sette più sette fanciulli esoneravano i loro coetanei soltanto della lunga segregazione.

<sup>16</sup> M. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 1<sup>2</sup>, München 1955, 28.

Infatti, — e anche a questo riguardo l'esempio qui scelto vale per moltissimi casi, — questo preteso mito etiologico ci è pervenuto in varie forme contraddittorie. Ciò che rende poi ancora più difficolto il suo studio — e anche questo può esser detto di molte decine di casi simili — è che di queste sue varie forme non abbiamo che fugaci, brevi, frammentari accenni (ad eccezione della tragedia euripidea che ne presenta una in un'elaborazione dettagliata).

La versione più antica (o, per esser più cauti: quella di cui ci è rimasto il documento più antico) è quella che, sebbene malamente sintetizzata da Pausania, risale ad Eumelo. A proposito di essa (v. sopra, p. 220), è opportuno fissare i seguenti punti: 1) Essa *presuppone la conoscenza del culto*: altrimenti non si spiegherebbe la localizzazione degli eventi nel tempio di Hera; 2) presuppone anche una qualsiasi forma e misura di conoscenza del carattere iniziatico del culto, come appare dalla menzione del tentativo di dar l'immortalità ai figli e precisamente con un mezzo che per noi non è del tutto chiaro, ma che è indicato con il significativo verbo di *καταχρύπτειν*. Non sappiamo bene in che cosa consistesse l'operazione, ma sia i « precedenti » di Medea, sia la reazione di Iason, sia il risultato, cioè la morte dei bambini fanno logicamente pensare che si trattasse di una pratica intenta ad uccidere e a risuscitare (in forma nuova, « immortale ») le creature; 3) Nello stesso tempo, questa versione non ha carattere etiologico, in quanto non rende conto delle particolarità del culto. Il fatto che Medea nasconde i figli, uno dopo l'altro, appena nati, nel tempio, non quadra minimamente con la realtà del rituale che prevede la contemporanea reclusione annuale di sette adolescenti di ciascun sesso. (A prima vista, non quadrerebbe neanche l'esito letale dell'operazione, ma qui bisogna esser prudenti: il rituale, concentrato intorno a una tomba e culminante in una « festa di lutto » fissa soprattutto — almeno stando ai dati che ne abbiamo e che non parlano p. es. dell'uscita dei quattordici fanciulli dalla segregazione! — il momento della « morte » iniziatica. Sia detto tra parentesi, del resto, che non tutti i miti circolanti in epoca antica in Grecia presupponevano la morte, in età infantile, dei figli di Medea:

i *Naupaktia* raccontavano (Paus. 2, 3, 9) la morte che Mermeros, evidentemente non più bambino, avrebbe trovato in una caccia al leone! —. Del resto, anche una doverosa considerazione filologica ci dissuade dal cercare un contenuto etiologico nella versione di Eumelo. In base al contesto della sua versione — quale lo possiamo ricostruire sia in base al frammento direttamente citato dallo scoliasta di Pindaro, sia al riassunto pausaniano — non sembra affatto che ad Eumelo premesse in modo particolare di illustrare il culto corinzio; egli si preoccupava di coordinare i vari miti che nel mondo greco — del tutto indipendentemente dal culto locale di Hera Akraia — narravano di Medeia; di giustificare, p. es., — riaffermando (non inventando: cfr. Simonid. fr. 31 D) una genealogia — il diritto al trono di Corinto di questa figlia di un re di Colchide e, nel caso del nostro mito, di raccontare la separazione di Medeia da Iason e la sua partenza da Corinto. L'episodio della morte dei figli dell'eroina aveva, nel suo poema, la semplice funzione di motivare questi eventi.

Stando così le cose, si può escludere che la versione eumeliana del mito abbia un intento etiologico. Nello stesso tempo, però, sorge un altro sospetto: se ad Eumelo importava soltanto di motivare la partenza di Medeia da Corinto, non avrà inventato di sana pianta tutto l'episodio che, in tal caso, anziché a un intento etiologico, dovrebbe la sua esistenza a un expediente letterario puramente profano?

Ma anche contro questo sospetto si possono addurre vari argomenti: prima di tutto uno implicito già nel fatto menzionato che Eumelo situa la morte dei figli di Medeia nel recinto di Hera e la racconta in un modo da cui risulta che conosceva il culto e le relative tradizioni.

Vi è poi un'altra considerazione da fare. È stato notato<sup>17</sup> che la versione del mito data da Eumelo rientra in un *tema mitico* che si riscontra anche in connessione con altri personaggi: Medeia tenta di rendere immortali i figli, come Thetis

<sup>17</sup> Roussel 160 sgg.: Picard, 225; Will, 89/4; L. Radermacher, *Mythos u. Sage*, Baden-Leipzig 1938, 205.

e, come lei, viene sorpresa dal marito mortale; Demeter cercava di rendere immortale un bambino non suo, e venne sorpresa dalla madre di lui; sia nel caso di Thetis che in quello di Demeter — e allora non senza probabilità si può supporre che anche in quello di Medea — l'intervento del personaggio mortale (e quindi ignorante, come l'Inno omerico afferma con particolare rilievo) causa il fallimento del tentativo: i bambini sono sottoposti a una pratica immortalante (ma che all'ignoranza umana sembra invece mortale!); ma, interrotta questa, essi non potranno esser immortali (nel caso dei figli di Medea addirittura muoiono). E' bene osservare che nessuno di questi tre miti è perfettamente uguale ad un altro: Thetis e Medea si occupano dei propri figli, Demeter di un altro bambino; nel caso di Thetis e Demeter i bambini sopravvivono<sup>18</sup>, mortali, nel caso di Medea muoiono. Tuttavia, essi chiaramente appaiono come variazioni dello stesso tema. Sarebbe vano chiedere, quale fosse la « forma originaria » del tema (questo, infatti, non esiste al di fuori delle sue concrete realizzazioni, ricche sempre di dettagli particolari) e a quale personaggio esso appartenesse « in proprio » — a Thetis? a Demeter? a Medea? —, supponendo che alle altre figure mitiche esso fosse passato sotto l'influsso del mito di quel primo personaggio. Nessuna figura mitica ha miti « in esclusiva », cioè tali che non risalgano a un tema riscontrabile, in forme variabili, nelle vicende di altri personaggi mitici; i temi mitici possono esser più antichi delle singole figure, come appare anche dal fatto che essi spesso trascendono i limiti di una singola mitologia; tal'è il caso anche del tema di cui si sta parlando<sup>19</sup>.

Ridotto, infatti, ai suoi elementi essenziali, esso stesso appare come una variante di un tema più ampio e pressoché universale: quello della *mancata immortalità*. Demophoon, Achilles e i figli di Medea — esattamente come il « primo uomo » di

<sup>18</sup> Secondo una variante del mito di Thetis, tutti i figli della dea sarebbero morti durante l'operazione, solo Achilleus si sarebbe salvato, proprio in seguito all'intervento di Peleus. Cfr. Hes. fr. 185, Robert, *Gr. Heldens.* I, 67.

<sup>19</sup> Cfr. anche Frazer, *GB* 5, 180 sgg.

*innumerevoli miti primitivi* (e altri personaggi di antiche mitologie) — sarebbero stati immortali, *se...* L'incidente primordiale che determina la condizione umana della mortalità, nel caso del tema greco è rappresentato dall'intervento di un personaggio ignorante nell'opera di una figura materna sovrumana. Quale valore preciso avesse questo tema mitico nella religione greca in cui esso non appare più nella forma esplicita di un « mito dell'origine della morte », è una questione che non si risolve « in astratto »: ma un indizio in proposito ci viene fornito dal fatto che in tutte e tre le sue apparizioni il mito si collega con elementi d'origine iniziatica: per i figli di Medeia si è già detto abbastanza, per il mito eleusino sarebbe superfluo dirlo (si noti, tutt'al più, tra parentesi che in questo caso si tratta di iniziazioni misteriche!); quanto al caso di Thetis, si ricordi che il destinatario dell'operazione è quell'Achilleus che — oltre ad impersonare, nella mitologia greca, con grande rilievo il tema dell'immortalità mancata, come l'impersona, nella mitologia babilonese, Gilgamesh<sup>20</sup> — è protagonista di miti di chiaro significato iniziatico, come quello della sua educazione presso Cheiron e il suo travestimento da fanciulla nella corte di Lykomedes<sup>21</sup>.

La versione eumeliana del mito dei figli di Medeia rivela quindi profonde radici religiose, anziché essere un'invenzione arbitraria a fini puramente letterari. Del resto, che essa non sia un'invenzione dell'antico poeta corinzio, risulta, infine, anche da un suo confronto con la variante parallela conservata nello scolio pindarico. Ciò che bisogna, infatti, subito dire in proposito — e di nuovo in base a semplici considerazioni filologiche — è che lo scolio pindarico *non* dipende da Eumelo. Ciò appare dal fatto che non contiene l'elemento che importava ad Eumelo (la morte dei figli di Medeia come causa della separazione tra Iason e Medeia e della partenza di Medeia da Corinto), mentre invece contiene elementi assenti dalla versione eumeliana: l'amore di Zeus per Medeia, la promessa data da Hera di render immortali i bambini. Lo scolio dipende quindi da un'altra fonte

<sup>20</sup> Per un parallelo tra Gilgamesh ed Achilleus cfr. Á. Szabó in *Acta Antiqua* 4, 1956, 55-107.

<sup>21</sup> Cfr. *Gli eroi greci*, Roma 1958, p. 128 sg., 241.

(certamente scritta, trattandosi del lavoro di uno scoliasta) che narrava il mito in una forma diversa, ma sempre conservandone il tratto essenziale: il fallito tentativo di immortalazione.

Completamente differenti sono gli altri racconti sulla morte dei figli di Medea.

Essi non parlano di un vano tentativo compiuto da Medea per rendere immortali i figli, bensì dell'uccisione — da parte di Medea stessa o da parte dei Corinzi — dei ragazzi nel luogo sacro di Hera, e della successiva istituzione del culto. Per esser più precisi, anche in questo gruppo di varianti si possono distinguere tre tipi: vi sono autori che nemmeno menzionano il culto, come Creofilo (almeno nel frammento che ci è pervenuto) o Apollodoro, interessandosi soprattutto alla questione: chi ha ucciso i ragazzi? Altri autori, invece, come Pausania, neanche si pongono questo problema<sup>22</sup>, ma concentrano la loro attenzione sull'origine del culto; altri, infine, come Parmenisco ed Eliano (e in un certo senso Euripide stesso) si occupano di entrambe le questioni. Filologicamente considerando queste tre sotto-varianti, si può ritenere probabile che alla loro origine stessero una o più versioni che raccontavano la ragion d'essere del culto, includendo una delle versioni relative alla persona dell'assassino, e che, successivamente, la polemica letteraria provocata dalla tragedia di Euripide (v. sopra, p. 214) si fosse particolarmente concentrata sulla questione dell'uccisore.

Nell'esame di queste varianti si può perciò partire da quelle che raccontano le origini del culto: tanto più, perché esse riattualizzano la questione del mito etiologico. Se, infatti, per la variante offerta da Eumelo e dallo scolio alla 13<sup>a</sup> Olimpica si è potuto constatare che essa *non* ha carattere etiologico, di queste altre varianti non sarebbe facile dire altrettanto: esse, anzi, sono apertamente «etiologiche» in quanto narrano l'*aition* del culto. Ma a questo punto la discussione si sposta anzitutto su

<sup>22</sup> È caratteristico del modo di procedere di Pausania — cui in simili casi lo studioso dev'esser grato — che egli non cerca di conciliare le varianti divergenti: parlando della fontana di Glauke, egli chiaramente presuppone la versione euripidea del mito; ma quando motiva il culto, dice senza esitazione che furono i Corinzi a lapidare i ragazzi.

un piano terminologico: bisognerà metterci d'accordo, se dobbiamo chiamare miti etiologici solo quelli — e questo sarebbe l'uso convenzionale del termine — che sono racconti « escogitati » al fine di spiegare certi dettagli singolari di un rituale, oppure tutti i miti che narrano *l'aition*, cioè l'origine, di qualcosa; in quest'ultimo caso però la grande maggioranza dei miti autenticamente religiosi di tutto il mondo, rientrerebbe nella categoria così definita. E allora la questione sarà se il nostro mito — che indubbiamente narra un *aition* — sia etiologico nel primo senso o nel secondo; in altri termini: se sia una « spiegazione » cerebralmente desunta dalle particolarità del rituale, oppure il mito delle origini del culto e quindi un mito di valore religioso.

Cominciamo con l'osservazione che nella sua forma più completa (a noi giunta) — in quella rappresentata dal frammento di Parmenisco e dal passo di Pausania — anche il mito relativo all'istituzione del culto *rientra in un tema mitico* che, questa volta, è estremamente diffuso<sup>23</sup>: si commette un atto sacrilego; di conseguenza, scoppia un'epidemia (o carestia, siccità, ecc.); si interroga l'oracolo (o qualche veggente) che prescrive l'istituzione di un culto. I racconti che seguono questo schema non si contano: raccoglierli, tutti, sarebbe molto utile, perché, come si vedrà, anche tra di essi si possono osservare tipi particolari e significativi. In sostanza, sono miti di fondazione di singoli culti. Il loro significato è chiaro: il singolo culto cui il racconto si riferisce, ne risulta necessario: non praticarlo (non istituirlo) significherebbe la (continuazione della) catastrofe, lo sconvolgimento dell'ordine, la distruzione. Non si tratta, però, di un disordine primordiale, da cui il culto conduca all'ordine, bensì di un disordine provocato da un *incidente*: prima di quell'incidente, infatti, il culto non era necessario. Con ciò praticamente il tempo si taglia in due: c'era *una volta* un tempo — un'esistenza retta da altre condizioni — in cui quel culto non era necessario; avvenne, però, un incidente, e *da allora* solo quel culto può mantenere in piedi l'ordine; il tempo anteriore al turbamento è definitivamente chiuso, come un paradiso perduto; nel tempo che

<sup>23</sup> Cfr. Nilsson, *GgR* 12, 680.

viviamo, nel tempo umano, il culto è necessario: da ciò risulta contemporaneamente la gravità dell'incidente, atto a provocare la disintegrazione dell'ordine, e l'importanza del culto atto a parare le conseguenze di un incidente così grave.

Veniamo al caso concreto, esaminando, l'uno dopo l'altro, l'incidente, le sue conseguenze e il rimedio come appaiono nella ricchezza dei dettagli divergenti.

L'incidente è l'uccisione dei figli di Medeia, e precisamente (Creof., Parm., Apollod.) presso l'altare di Hera Akraia. Non si tratta più, dunque, di un fallito tentativo d'immortalazione, bensì di un assassinio. Tra i due temi non vi è alcun nesso? Uno, ad ogni modo, c'è: in entrambi i casi i ragazzi muoiono, e muoiono nel luogo sacro di Hera. Ora, se noi consideriamo questa morte mitica come connessa con la « morte » rituale dei ragazzi segregati (ed eventualmente vestiti di nero e rasati) nel recinto di Hera Akraia, le due forme della loro morte possono essere ugualmente giustificate. ~~X~~

Ma chi uccide i ragazzi? Qui cominciano le divergenze anche tra le varianti di quel secondo gruppo di miti che stiamo esaminando.

La versione resa celebre da Euripide presenta Medeia come assassina dei propri figli. Fu P. Roussel il primo a sostenere con decisione — ma fondandosi anche su datazioni discutibili delle testimonianze di Creofilo e di Carcino — che Euripide, malgrado il pettegolezzo eternato da Parmenisco e da Eliano, non ha inventato questa versione. Ma quale che sia, tra i due autori omonimi, il Creofilo che c'interessa, fatto sta che egli, riportando — e apparentemente senza intento polemico — la versione secondo cui furono i Corinzi a compiere l'assassinio, aggiunge che essi poi hanno divulgato la voce secondo cui Medeia stessa sarebbe stata l'infanticida: vuol dire che anche la versione che accusava i Corinzi, teneva conto dell'altra versione (come del resto Euripide stesso, accennando in ben tre passi della sua tragedia — 1059 sgg., 1238 sg., 1301 sgg. — alla probabilità che i Corinzi intendessero uccidere, per vendetta, i figli di Medeia, mostra di conoscere la versione opposta alla propria). Vi è di più: la variante accolta da Euripide corrisponde — come sottolineava

Roussel — almeno in un punto alla variante data da Eumelo: che Medeia uccida oppure non riesca a render immortali i propri figli, non fa differenza, fatto sta che i ragazzi muoiono per colpa sua. Sempre sulla base dell'interpretazione che attribuisce un'origine iniziatica al culto e vede nella segregazione dei sette più sette fanciulli la loro « morte rituale », ci si potrà chiedere: chi « uccide » i novizi delle iniziazioni? E ci si ricorderà degli innumerevoli casi in cui, nelle iniziazioni presso i popoli primitivi, i novizi subiscono una « uccisione » da parte d'un essere mostruoso che li divora o li smembra o li sgozza. Ma ci si ricorderà ugualmente del Deima posto, nell'immagine di una *donna* orribile, presso il luogo di culto dove il rito per i figli di Medeia si svolgeva annualmente. Né Pausania, né autori classici molto più antichi di lui avrebbero potuto più pensare che quella laida e terrificante immagine si riferisse alla maga di Colchide, eroina di storie amorose; ma anche questa impossibilità, per il periodo classico e postclassico, di identificare il mostro femminile con l'assassina dei propri figli, dimostra soltanto la grande arcaicità del culto.

Ma allora la variante secondo cui non Medeia, bensì i Corinzi (o più precisamente: i familiari di Kreon, come dice Creofilo) avrebbero ucciso i ragazzi — variante che, malgrado il prestigio di Euripide, prevale nelle testimonianze che ci sono rimaste — è un puro prodotto letterario, ormai staccato da ogni realtà rituale? Se l'interpretazione più sopra delineata del culto è esatta, non si ha motivo di crederlo: i sette più sette fanciulli scelti a compiere un rito di « morte iniziativa » in rappresentanza di tutti i giovani corinzi, sono praticamente « messi a morte » dallo stato stesso o dai suoi dirigenti, come, del resto, le iniziazioni, anche nella loro forma primitiva, sono decise, volta per volta, dalla tribù — dagli anziani o dal re. Perfino la versione di Creofilo che sulle prime sembra un aggiustamento di carattere mitografico, risponde perfettamente a una reale ed arcaicissima situazione: è la comunità (o il suo capo) che organizza le iniziazioni e costringe i ragazzi a una morte rituale, ma poi si racconta — come fa la gente di Kreon — che è stato un mostro (nel nostro caso Medeia) a ucciderli.

Quanto alla conseguenza che scaturisce da questo φόνος θυσεβῆς (Eur.), da questo ἄγος (Parm.), da questo τόλμημα (Ael.) o θάνατος βιταὶς καὶ σὺ σὺν δικαίῳ (Paus.), essa appare come un λοιμός che, secondo Parmenisco, distrugge molte persone e dipende dalla μῆνις dei ragazzi uccisi e dalla δργή di Hera. Pausania (— da quale fonte? — chiederebbe il filologo; ma nel caso di Pausania c'è sempre da contare su tradizioni orali, non fosse che trasmesse dai «ciceroni» locali) — ci dà, come si è visto, una precisazione importante: i figli di Medea uccisi distruggono τὰ τέχνα Κορινθίων τὰ νήπια. Tra i due dati non vi è contraddizione sostanziale (come non vi è tra di essi e il passo di Eliano che ellitticamente salta l'epidemia e l'oracolo, per passare subito all'espiazione): l'epidemia che si abbatte su Corinto causa morti e dipende da agenti sovrumanì; i casi di morte possono verificarsi anche solo tra i bambini, la città ne è colpita ugualmente; i mandanti della calamità possono essere le vittime dell'incidente o, insieme con loro, anche la dea offesa per la violata sacralità del suo altare, tanto, il culto destinato a rimediare alla catastrofe riguarderà e gli uni e l'altra.

Infatti, il rimedio viene suggerito dall'oracolo (di Apollon, come l'espressione δὲ θεός, in casi analoghi, sottintende): ed è l'istituzione del culto. Quanto le informazioni date dai singoli autori sulle forme di questo culto siano varie — dalla menzione di semplici sacrifici espiatori ai dettagli precisi di un Parmenisco e di un Pausania, e gli accenni a un carattere «mistico» del culto in Euripide e relativi scoli, e in Filostrato, — e come esse si integrino, come pezzi di mosaico, in un quadro unico, lo si è visto sopra (p. 217).

Torniamo, a questo punto, sulla semplicistica teoria del mito etiologico (nel senso convenzionale del termine). Esiste un culto: sette fanciulli e sette vergini, scelti tra i figli delle famiglie più nobili vengono rinchiusi per un anno intero, con i capelli rasati e costume speciale, nel recinto di Hera Akraia; qui hanno luogo anche sacrifici di tipo eroico o funebre e vengono cantati lamenti di carattere mistico. Come e a chi sarebbe venuto in mente, di fronte a questo culto, di inventare il mito di Medea, per giustificarlo e spiegarlo? Noi sappiamo che nel com-

plesso cultuale vi erano caratteri funebri: una tomba, lamenti rituali e sacrifici di tipo funebre-eroico; non sappiamo direttamente, ma volendo fare una concessione alla teoria « etiologica », possiamo anche ammettere che — anche prima dell'« invenzione » dell'*aition* — la tomba fosse considerata come quella di ragazzi. Più avanti, nella ricerca di punti di somiglianza tra il culto e il mito che sarebbe stato inventato per renderne conto, non si è autorizzati di andare. Quale spiegazione offre il presunto mito etiologico della reclusione annuale di sette fanciulli e sette fanciulle? quale, di quel carattere « mistico » del culto che è adombrato nelle parole di Euripide e Filostrato? Per essere etiologico, questo racconto è poco soddisfacente per almeno tre ragioni: 1) esso si presenta in molteplici varianti; 2) contiene una serie di dettagli che non hanno il minimo riferimento al rituale (p. es. i dettagli riguardanti i rapporti tra Jason, Medea e Kreon); 3) viceversa, — ciò che è più decisivo — manca di spiegare elementi assai appariscenti del rituale (come la segregazione dei fanciulli).

Ad ogni modo, in ogni mito etiologico — anche in quello più cerebrale, — vi è un aspetto che merita (ma raramente ottiene) attenzione; si tratta dell'implicito presupposto dell'etiologia stessa che, inevitabilmente, si fonda sulla seguente idea religiosa<sup>24</sup>: se vi è un rituale fatto così e così, vuol dire che anticamente è avvenuto un fatto così e così, che il rituale ricorda, ripete e perpetua. Il presupposto dell'etologia costruita a freddo è perciò identico a quello degli autentici miti dell'origine, cioè che il rituale è un'iterazione di eventi mitici. Solo che dall'etologia appositamente fabbricata ci si attenderebbe una precisione di dettagli pseudomitici — chi, infatti, impedirebbe l'erudito o il poeta a inventarne liberamente? — atti a spiegare i dettagli rituali, ed è ciò che non si trova nelle diverse varianti del mito dei figli di Medea<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Idea religiosa, non solo in quanto non riducibile a puro ragionamento profano, ma anche perché, come si dirà subito, proviene dall'ideologia religiosa; il che vuol dire che anche i più cerebrali fabbricatori di *aitia* del mondo antico erano determinati dalla tradizione religiosa della loro civiltà.

<sup>25</sup> Come un dettaglio di tal genere ci è apparso più sopra il fatto che,

Diverso è il caso degli autentici miti che « fondano » un culto. La constatazione di questa diversità può esser fatta, anzitutto, empiricamente: basta leggere i miti che presso i popoli primitivi si recitano per « fondare » un'istituzione rituale, per notare un larghissimo margine d'autonomia tra i dettagli del rituale e quelli del mito che ne narra l'origine; qui non è il caso di entrare nella questione. In secondo luogo, si capirà che nel caso di miti veri — e non di pseudomiti escogitati — le corrispondenze tra i dettagli mitici e quelli rituali non debbano esser d'ordine razionale. Nel caso del complesso qui esaminato, p. es., si è visto che tra la reclusione dei sette più sette fanciulli e l'uccisione dei figli di Medeia non vi è alcuna corrispondenza ovvia; ma se, mediante un'interpretazione storico-religiosa, riconduciamo quel rito di segregazione a una « uccisione rituale » di tipo iniziatico, il nesso tra rito e mito appare consistente; né il numero dei fanciulli reclusi fa difficoltà, ove si consideri che è la comunità (la città) intera che deve « iterare » l'evento mitico e che, da un certo periodo storico in poi si è limitata a farsi « rappresentare » da un determinato numero di adolescenti.

Vi è però una difficoltà che apparentemente rimette in que-

contrariamente alla tradizione prevalente (la quale parla di *due* figli di Medeia). Parmenisco attribuisce a Medeia sette figli e sette figlie. Si può esser quasi certi che si tratta, in questo caso, di un aggiustamento « etiologico » del mito, in vista del numero dei fanciulli reclusi nel recinto sacro. Ma la prudenza nel giudizio non è mai troppa, e perciò ricordiamo due passi della *Medea* di Seneca. La protagonista dichiara che uccidere due soli figli — cioè quanti ne ha — è troppo poco per sfogare il proprio dolore (v. 1010 sg.: *ut duo perimam tamen / nimium est dolori numerus angustus meo*) e precedentemente rimpiange di non avere — come Niobe — « due volte sette » figli (da uccidere); v. 954 sgg. *utinam superbae turba Tantalidos meo / exisset utero bisque septenos parens / natos tulisset!* — Seneca non è legato a interessi etiologici e, infatti, mantiene il numero tradizionale dei due figli: ma perché gli vengono in mente « due volte sette » e non un altro numero qualsiasi? Le spiegazioni possibili sono tre: 1) il valore mitico tradizionale dei sette fanciulli e sette fanciulle (non maggiore, tuttavia, p. es. dei cinquanta figli o figlie frequentemente ricorrenti nella mitologia greca); 2) che Seneca conoscesse la versione che *per noi* è rappresentata solo dal frammento di Parmenisco, ma che poteva esser più diffusa nella letteratura erudita dominata da intenti etiologici; 3) infine, che questa versione fosse parallela a quella dei due figli, cioè non soltanto un'invenzione erudita, ma con un suo posto nella poesia mitologica tradizionale.

stione tutti gli sforzi finora fatti per l'interpretazione del complesso corinzio. La difficoltà può esser formulata nei seguenti termini semplici: se il mito dell'uccisione dei figli di Medea corrisponde alla morte o uccisione « iniziatica », come mai nel mito stesso essa è fonte di una catastrofe (e, nella variante pausaniana, di una catastrofe riguardante proprio i bambini, principali beneficiari delle iniziazioni)? e, per inverso, se l'uccisione dei figli di Medea è l'incidente provocatore di catastrofe, come mai il culto vuole « iterarla », renderla perpetua, anzichè cercare di annullarla?

La difficoltà, fin troppo evidente sul piano del pensiero razionale, offre l'occasione per due considerazioni che potranno risultare utili nell'interpretazione di numerosi altri fatti religiosi.

L'una è di carattere generale e riguarda tutto il fenomeno della cosiddetta « iterazione rituale ». Non è dubbio che questo fenomeno esista e che sia di fondamentale importanza per lo studio delle più varie religioni; è dubbio, invece, se esso sia compreso con precisione da tutti coloro che ne parlano. Spesso si arriva a dire<sup>28</sup> che nell'azione di culto che « itera » un evento mitico, il soggetto si ricolloca nel « tempo sacro », abolisce il tempo profano, si riimmerge nel mito. Ora, non si vuol negare, qui, la giustificazione di simili affermazioni, ma soltanto segnalarne un limite. Senza tener conto di questo limite — che, del resto, nessuno avrà difficoltà di riconoscere — si rischia, a volte, di perdere di vista ciò che è essenziale nell'« iterazione rituale » stessa. Bisogna partire dalla semplice constatazione che tra il mito e il *dromenon* cultuale inteso a « iterarlo » vi sono, *a priori*, differenze ineliminabili inerenti alla natura di ciascuno dei due fenomeni: l'evento mitico è accaduto *una sola volta*, nel tempo delle origini; il rituale viene celebrato nel tempo presente con periodicità prevista; i personaggi coinvolti nell'accadimento unico erano personaggi mitici, cioè non interamente umani; i personaggi coinvolti nella celebrazione rituale sono persone umane; l'evento mitico può contenere circostanze prodigiose che l'azione

<sup>28</sup> G. van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, Paris 1940, 120 sgg.; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949, 65 e *passim*.

rituale umana in nessun caso può ripetere, se non simbolicamente. Ma, appunto, il rito non pretende di ripetere, tale quale, cioè di far ri-accadere, l'accadimento mitico, bensì, tutt'al più, imitarli, con una sorta di *μίμησις* come gli autori greci dicevano in proposito: lo imita, però, sul proprio piano e con i propri mezzi, tramutando un evento unico e sovrumanico in un'istituzione umana permanente, e per far ciò, deve ridurre il primordiale evento sovrumanico in azione simbolica. Nel caso in esame: mentre l'evento mitico implica l'uccisione (per lapidazione o sgozzamento) di due fanciulli « unici » e concreti e sovrumanici (eroici), i due figli di Medeia di nome Mermeros e Pheres, l'istituzione cultuale prevede la « morte rituale », in forma di reclusione annuale nel luogo stesso dove quell'evento si verificò, di una rappresentanza di tutti i fanciulli d'ambo i sessi della comunità.

Queste osservazioni permettono di comprendere varie divergenze tra i particolari del mito e quelli del rituale; ma forse servono anche ad aprire la strada verso un'altra considerazione che potrà rivelarsi feconda di possibilità interpretative. Finora si è visto che, inevitabilmente, le forme dell'evento mitico e quelle della sua « iterazione » rituale sono differenti: ma ora bisogna chiederci se si tratti soltanto delle forme, o anche delle funzioni, della ragion d'essere, dell'orientamento. Nel caso qui studiato, ad ogni modo, la situazione appare la seguente: *l'evento mitico provoca una catastrofe che la sua istituzionalizzazione è destinata, invece, ad arginare o eliminare.*

Prima di ogni tentativo di teorizzare questa osservazione, bisogna dire che il caso particolare in esame non è affatto isolato. In mancanza di una raccolta completa degli *aitia* tipologicamente affini, lo si mostrerà con l'aiuto di pochi esempi. — Ragazzi di Kaphyai (Arcadia), — narra Pausania (8, 23, 6 sg.) — giocando, mettono una corda al collo dell'immagine cultuale di Artemis; la comunità li lapida per l'atto sacrilego. Immediatamente si abbatte sulla comunità una catastrofe: le donne incinte si ammalano e partoriscono nati morti. L'oracolo ordina il seppellimento e il culto dei ragazzi morti « ingiustamente » — ma allora il loro gioco non era sacrilego? — e la venerazione della dea sotto

l'epiteto dell'Impiccata (Apanchomene), — ma allora la dea doveva aver la corda al collo? — di modo che il culto sanziona e perpetua l'incidente primordiale da cui scaturì la catastrofe alla quale doveva rimediare. — Ikarios, eroe culturale della viticoltura, per incarico di Dionysos diffonde l'uso del vino in Atica; ucciso da pastori che lo credono un avvelenatore, viene ritrovato dalla figlia Erigone che s'impicca. La catastrofe arriva puntualmente; le sue forme variano secondo le tradizioni, da un generico *vótoς* (Schol. *Il.* 22, 29; Ael. *h.an.* 7, 28) a una malattia ben particolare (Hyg. *astr.* 2, 4; Serv. *Georg.* 2, 389): le fanciulle ateniesi colte da follia s'impiccano in massa. L'oracolo ordina, in questo caso l'istituzione di un'imitazione di impiccagioni, il rito dell'Aiora<sup>27</sup>. — Un individuo (di nome Diomos o Sopatros) — racconta Porfirio (*abst.* 2, 29)<sup>28</sup> — uccide un bue reo di aver mangiato e calpestato un'offerta vegetale esposta sull'altare; conscio dell'*asebeia* commessa, fugge in esilio; siccità e sterilità colpiscono il paese. L'oracolo ordina il richiamo dell'esule (che quindi ha agito giustamente!) e l'istituzione del sacrificio del bue, in cui la vittima, prima di esser uccisa, deve mangiare un'offerta vegetale esposta sull'altare; ciò che era un atto primordiale di sacrilegio e fonte d'una calamità, diventa istituzione cultuale permanente.

Non è difficile vedere come il caso dei figli di Medeia rientri nella stessa tipologia: ragazzi vengono uccisi in un luogo sacro, dalla madre o dagli abitanti della città; scoppia l'epidemia che, anche qui, secondo una variante, assume una forma particolare, in quanto colpisce i ragazzi impuberi (come la follia d'impiccagione le fanciulle, in seguito all'impiccagione della fanciulla Erigone, o il nascere morti i bambini di Kaphyai dopo la lapidazione di bambini); il rimedio è di perpetuare — ma in simboliche forme istituzionali, come in questi altri casi citati,

<sup>27</sup> Un'altra variante assai precisa: gli uccisori, per ira di Dionysos, vengono colti da follia omosessuale: il rimedio sarà l'istituzione di un rito fallico. Schol. Lucian. *deor. conc.* 5, p. 211 sg. Rabe; *dial. meretr.* 7, 4, p. 280 Rabe.

<sup>28</sup> La versione di Porfirio dell'*aition* dei Buphonia è quella che rientra più perfettamente delle altre nel nostro tipo di miti.

— l'orrendo evento mitico: « uccidere » ritualmente — per ordine della città, ma per opera della terrificante donna raffigurata dal Deima — i ragazzi della città, rappresentati da sette fanciulli e sette fanciulle.

Ciò che bisogna sottolineare, è che non si tratta di una bizzarria dei mitografi o dei cercatori di *aitia* greci: la comparazione con i miti di fondazione dei culti presso i popoli primitivi potrebbe fornire ampi paralleli; in questo luogo basti accennare alle sanguinose storie dei *dema* della Nuova Guinea, che, pur essendo fonte di catastrofi (p. es. dell'origine della morte) vengono ritualmente « iterate »; oppure, p. es., agli incesti rituali celebrati nel complesso cultuale australiano di Kurnapipi con il richiamo a un mitico incesto dalle conseguenze tragiche.

L'accenno ad esempi etnologici — che hanno tuttora più credito della tanto disprezzata mitologia greca — ci permette forse di riprendere l'interpretazione formulata più sopra a proposito del nostro « tema mitico ». L'incidente primordiale taglia il tempo in due, determinando il sorgere del tempo umano e delle condizioni umane; l'uomo non potrà più « ritornare » nel paradiso perduto del tempo anteriore all'incidente; egli potrà soltanto accettare e sanzionare le proprie condizioni, riducendo, però, in forme istituzionali ciò che al di fuori di queste forme significherebbe la catastrofe. Da ciò però si rileva che (almeno nei casi analoghi a quello qui esaminato) l'istituzione cultuale non soltanto non è la « ripetizione » dell'evento mitico, ma non è neppure la sua semplice trasposizione in forme simboliche, bensì essa è orientata *contro* di esso, costituendo

? ✓

\* \* \*

Ma non siamo arrivati ancora alla fine. Come dopo il tentativo d'interpretazione del culto — tentativo inevitabilmente provvisorio, dato l'isolamento in cui il singolo culto è stato affrontato (v. sopra, p. 217) — sono emerse questioni sul come intendere quell'interpretazione (anche ammesso che sia esatta), così accade ora al riguardo dei miti. Ammesso, cioè, che si sia riusciti a mostrare come nessuno dei due miti-base — quello

una barriera umana atta a parare le sue conseguenze catastrofiche. dell'immortalazione fallita e quello dell'uccisione e, anzi, nessuna delle loro varianti sia priva di un valore religioso e di un legame con il culto, ora dobbiamo chiederci in che cosa consista, più precisamente, quel valore religioso e, soprattutto, quale sia la natura concreta e l'origine del legame tra i miti e il culto.

E' stato spesso rilevato<sup>29</sup> che noi non conosciamo miti greci in un contesto rituale (cioè anzitutto miti di cui ci risulti che nella forma stessa in cui ci sono pervenuti erano recitati o cantati nel corso di una cerimonia religiosa, ma nemmeno miti attraverso la cui forma letteraria traspaia inequivocabilmente un'originaria destinazione rituale). Si può forse credere che i miti dei figli di Medea — quali li conosciamo dalle diverse testimonianze frammentarie o riassuntive — siano quelli recitati o, comunque, narrati in occasione dei riti celebrati nel *temenos* di Hera Akraia? Vi sono buone ragioni per essere scettici a questo riguardo, non fosse che per la totale discrepanza tra i due miti-base e le divergenze minori ma pur sempre esistenti tra le varianti. Per supporre che *una* di queste forme fosse quella « originaria », con funzione nel culto, dovremmo aver gli elementi per preferire una delle forme alle altre e per dire che quella è e le altre *non* sono di valore religioso. Ma questi elementi mancano: quanto a una coerenza e a un senso mitico, li hanno tutte le varianti, quanto alla loro documentazione, esse derivano tutte dalla letteratura profana. In più, si potrebbe anche pensare che se vi fosse stato un mito ritualmente o comunque tradizionalmente narrato (o rappresentato) nell'ambito del culto — narrato p. es. ai ragazzi segregati nel recinto con la funzione di rappresentare tutti i ragazzi corinzi in età di esser iniziati, o da loro o davanti a loro rievocato drammaticamente (possibilità che non si può né dimostrare, né con tutta sicurezza escludere) — quel mito sarebbe stato probabilmente segreto, esoterico: così almeno suggerirebbe la comparazione, se-

<sup>29</sup> M. P. Nilsson, *Cults, myths, oracles*, Lund 1951, 9 sgg.; H. J. Rose, *Gods and Heroes*, London 1957, 4 sg.

bene non in maniera irrefutabile, data la profonda differenza strutturale tra le iniziazioni vere e proprie e il rito greco che ne costituisce una ripplasmazione nel seno di una nuova e diversa forma di religione.

Ma se non possiamo far risalire direttamente i miti dei figli di Medea a un contesto rituale, è questa una ragione per considerarli come libere invenzioni profane di letterati? La risposta negativa cui forse le pagine precedenti ci hanno preparati, non è tuttavia così inequivocabile, come potrebbe sembrare. Si osservino, ancora una volta, i fatti: vi è, in due varianti rimasteci (con, forse, un'eco nel frammento di Carcino) il mito di una tentata e fallita immortalazione dei fanciulli nel *temenos* di Hera; e vi è, in più varianti, il mito della loro uccisione e — attraverso, o meno, una calamità — della conseguente istituzione del culto; ciascuno dei due miti rientra in un *tema mitico* che ricorre anche altrove nella mitologia greca. Non si potrebbe — teoricamente (dato che ogni possibilità di prova, in questo campo, è esclusa) — supporre il caso che fosse stato un poeta a collegare quanto sapeva del culto corinzio con l'uno o l'altro tema *preesistente* in miti di altri dèi o eroi? Poniamo il caso (puramente ipotetico) che p. es. Eumelo, conoscendo il culto servito da fanciulli e fanciulle reclusi nel recinto sacro dell'Akraia e accentratò intorno a una tomba — forse ritenuta una tomba di ragazzi (o addirittura dei figli di Medea: tutto questo ci è perfettamente ignoto) — abbia, *di propria iniziativa*, messo in rapporto questo culto con quel procedimento di tentata immortalazione che egli conosceva dal mito di Thetis e Achilleus o dal mito di Demeter e Demophoon, o da tutti e due e, chissà, anche da altri che noi ignoriamo: per far così, egli poteva avere le sue buone ragioni, se conosceva i miti in cui Medea ora faceva risuscitare ora fingeva di voler far risuscitare uomini o animali. E poniamo, analogamente, l'ipotesi che un altro poeta cui risalirebbe l'altro mito, abbia voluto ricollegare lo stesso culto a quel tema diffusissimo secondo cui i culti più singolari o drammatici non erano che «imitazioni» di eventi mitici che anticamente avevano sconvolto l'esistenza di una città: la tomba sarebbe stata quella dei figli di Medea

sacrilegamente uccisi presso l'altare della dea, e i fanciulli reclusi avrebbero avuto il compito di « espiare » annualmente il misfatto antico con la loro « morte » simbolica. Nessuna di queste ipotesi, è bene ripetere, può esser provata, né può invocare per sé concreti argomenti di probabilità. Tuttavia, se vogliamo ora, in via sperimentale, accettarle — non importa se una di esse o tutte e due — la questione del valore religioso dei miti non è ancora liquidata. La prima considerazione da fare, in tal caso, sarà che i poeti, ad ogni modo, lavorano con temi radicati nella tradizione: nessuno di loro avrebbe « inventato », a proposito del culto corinzio, un racconto privo di analogie. In secondo luogo bisogna anche concedere che essi comprendessero assai bene il senso del culto: il suo nesso « iniziatico » (legame — nella versione di Eumelo, ecc. — con morte e rinascita), il significato del rito come « morte rituale », il fondamentale rapporto tra un rituale e un evento mitico, l'importanza del culto senza il quale la città — o generalmente o proprio nei suoi ragazzi — subirebbe una catastrofe, ecc. Queste due considerazioni sono già sufficienti a mostrare fino a che punto i poeti, presunti autori dei miti, erano immersi nella tradizione religiosa. E allora in che cosa poteva consistere la loro « invenzione »? Sia detto subito che neanche questa — per quanto priva di quella « libertà » inventiva assoluta che dal romanticismo in poi la poesia vagheggiava — dev'essere sottovalutata: resta, infatti, pur sempre il fatto che — stando all'ipotesi sperimentale accettata — essi avrebbero creato, ciascuno a modo suo, un rapporto tra il culto e un tema mitico tradizionale; essi avrebbero, in altri termini, conferito un particolare significato al complesso religioso che avevano davanti agli occhi, o forse piuttosto ne avrebbero messo in nuovo rilievo qualche aspetto particolare. Solo per opera di un poeta — in tal caso — il singolare culto all'interno del recinto di Hera avrebbe richiamato p.es. i precedenti mitici eleusini; solo per opera di un altro poeta esso avrebbe assunto quel carattere di necessaria espiazione da cui poteva dipendere l'esistenza di una città. Vale a dire: pur rimanendo fedelmente nella tradizione religiosa della loro civiltà, i poeti avrebbero attivamente contribuito a modellarla, a mettere

in nuova luce certi suoi aspetti, a dar rilievo ora ad uno ora ad un altro dei suoi elementi costitutivi. E bisogna dire che — del tutto indipendentemente dalla validità dell'ipotesi per la questione presente — ciò sarebbe perfettamente in linea con tutto quanto sappiamo dell'aspetto religioso della poesia greca. E' piuttosto raro che noi possiamo aver la *certezza* che un determinato elemento mitico sia stato veramente creato da un singolo poeta<sup>30</sup>. Ma anche se si ammette che parte delle varianti di miti che conosciamo — e praticamente non esiste un mito greco che non ci sia rimasto in più varianti — risalga all'opera di singoli poeti (ciò che per i filologi classici era un dogma addirittura per tutti i miti ancora nel recente passato), ciò non svuota necessariamente quelle varianti del loro valore religioso: al contrario, mette in luce il *valore religioso dell'attività dei poeti greci*, che è da considerarsi — *mutatis mutandis* — come analoga a quella dei « narratori di miti » specializzati nelle società primitive.

Ma tra le due possibilità estreme — mito con funzione rituale nel culto e mito « inventato » da singoli poeti — vi è una larga gamma di possibilità intermedie che dobbiamo sempre tener presenti. Nel culto, intanto, un mito doveva aver qualche

<sup>30</sup> Ciò si verifica quando il fatto è esplicitamente documentato (e ancora, di una certezza assoluta non si può parlare: anche di Euripide è esplicitamente documentato che ha inventato, per primo, l'infanticidio di Medea!); così, secondo Erodoto (2,156) Eschilo sarebbe stato l'unico a definire Artemis come figlia di Demeter. Ora, basta conoscere la straordinaria frequenza di motivi « iniziatici » nei culti di Artemis e i rapporti tra iniziazioni (in senso primitivo) e misteri (tra i quali ultimi quelli di Demeter hanno il posto che ognuno sa), per capire che l'« invenzione » di Eschilo non era affatto arbitraria. Se il poeta ha veramente creato di propria iniziativa quel nesso genealogico, egli non faceva che sottolineare, mediante la forma genealogica, un particolare aspetto dei rapporti realmente esistenti tra le due dee; sottolineandolo, gli conferiva una maggiore importanza e con ciò contribuiva a una ripplasmazione della tradizione; per farlo, doveva avere le sue ragioni religiose che si capirebbero, forse, sapendo in quale occasione, in quale contesto ha avanzato la nuova genealogia. Questa « invenzione », del resto, non significava affatto che Eschilo non riconoscesse la maternità di Leto. Purtroppo c'è bisogno ancora di insistere sul fatto che il mito non è una dottrina e che due miti contraddittori non si escludono ma s'integrano a vicenda.

parte: che cosa avrebbero cantato in quei θρῆνοι ἐνθεοι i ragazzi reclusi (o altro personale addetto al culto)? che cosa era « simile a quanto si raccontava su Adonis »? a chi, nel culto stesso, si attribuiva la tomba che stava al centro delle operazioni rituali? Ora, anche se questo mito era segreto — ciò che però è una mera supposizione — non poteva filtrarne qualcosa nella coscienza pubblica attraverso quattordici fanciulli annualmente segregati? « Nella coscienza pubblica » — l'espressione vaga può corrispondere proprio a una situazione vaga, in quanto intorno a qualche elemento di più o meno reale provenienza cultuale poteva tessere e ricamare la « fantasia » dei cittadini, dando origine a un numero indefinibile di racconti diversi — ma di racconti sempre di tipo *tradizionale*, prodotti da una « fantasia » determinata dai *patterns* fondamentali della religione. E, infine, anche senza la supposizione di notizie filtrate, i Corinzi si trovavano di fronte alla realtà di un culto che conoscevano: nulla di più naturale che essi, portatori di una civiltà in cui il mito era veramente omnipresente, lo inserissero in un quadro mitico rispondente agli schemi tradizionali.

Pseudomiti non mancano nella letteratura greca (anche se probabilmente sono molto meno frequenti di quanto generalmente si creda). Ma il mito rivela il proprio carattere religioso (cioè non filosofico, politico o altro), quando s'inserisce in una *tematica* tradizionale. Dietro i singoli miti sta, infatti, la mitologia; fluttuante quanto si vuole, plasmabile per natura — quella greca come *ogni altra* mitologia — ma legata a strutture fondamentali. Perciò ancora prima della questione se una determinata forma di un mito sia da attribuirsi a un testo rituale, a un singolo poeta o autore profano o alla tradizione popolare, bisogna vedere se esso si riattacchi a strutture autenticamente mitologiche: il resto — già così difficile a decidersi con argomenti concreti (e non in base a preconcetti) — è, fortunatamente, di secondaria importanza.

ANGELO BRELICH

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

U. BIANCHI, *Problemi di Storia delle Religioni*, Roma, « Universale Studium », 1958, pp. 151.

Scopo di questo libretto del Bianchi, è, ci sembra, — non so se interpreto bene le sue intenzioni — quello di precisare alcuni concetti fondamentali che ricorrono nelle trattazioni di storia delle religioni opera di non credenti (si tratta di una casa editrice cattolica) e di mostrare come, anche da un punto di vista scientifico, alcune troppo facili affermazioni che riconducono il cristianesimo a derivato da sforzi puramente « umani » e da religioni « naturalistiche » siano discutibili. Il libro è, così, soprattutto una *tipologia* delle religioni, dove, dopo una chiara distinzione fra religioni « fondate » e religioni « etniche », si tratta delle religioni « nazionali » contrapponendole a quelle « universali » e ai culti misterici, poi si imposta la distinzione tipologica fra monoteismo e politeismo, e si definisce il « paganesimo » come tipo di religione in cui si presta culto a entità elementari, naturistiche, e quindi si definisce la differenza fra sistemi religiosi « teistico-creazionisti », « monoteistico-evolutivi » e « dualistici ». Una seconda parte include, in brevi capitoletti, una critica alla dottrina dell'Otto, sul « Sacro » come essenza della religione, una critica alle dottrine sociologiche alla Lévy-Bruhl, una discussione, anch'essa tipologica sulle differenti impostazioni, in varie religiosità, del *supra* e del *prius* del Divino, distinguendo dalle altre religioni le monoteistiche, nelle quali il *supra* e il *prius* si realizzano identificandosi nella loro integrità, più una appendice sul *Mito*.

Anche se non accetto il punto di vista centrale dell'autore — più del resto intenzionale che apertamente sostenuto — ritengo tuttavia senz'altro utili alcune precisazioni che il libro contiene. Troppo spesso infatti alcuni storici delle religioni, e anche fuori del campo delle religioni che per il Bianchi sono

le « vere » religioni, cioè la tradizione ebraico-cristiana, con poco scientifica faciloneria deducono, isolando frasi dei contesti, identificazioni teologiche molto azzardate. Per non fare che un esempio contenuto nel libro, sono d'accordo col Bianchi nel suo respingere (pag. 75) le comparazioni fra alcuni atteggiamenti ritualistici del mithraismo e quelli del cristianesimo, tipologicamente nettamente diversi, malgrado certi aspetti simili, o, per fare un altro esempio, vanno respinte nella storia religiosa delle sette islamiche quelle teorie, rappresentate talora anche da insigni studiosi, che vedono una « incarnazione » là dove non si tratta che di « manifestazione », di teofania, concetto radicalmente diverso. Un po' di consuetudine con le sottigliezze delle teologie superiori può anche non guastare per chi si occupa di storia delle religioni!

A. Bausani

U. BIANCHI, *Zamān i Ūhrmazd. Lo Zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino, S.E.I., 1958, pp. 263.

Fra gli studi sulla religione mazdaica, che affascina per le sue numerose « contraddizioni » di vario tipo e tanto più aguzza e provoca l'intelletto dei suoi indagatori, questo libro del Bianchi occupa una posizione di notevole originalità ed interesse. Molti infatti dei sopra detti indagatori, anche recenti, attratti da questo e quel tratto singolare del sistema mazdaico, sono stati tentati di costruirvi sopra, di teorizzarvi dimenticando gli altri, che non « quadrano » nel sistema così ricostruito; altri poi, timorosi, per reazione, di ogni ricostruzione, si son voluti limitare a pura filologia. Il Bianchi invece si avvicina con semplicità al soggetto: proprio perché non è filologo di professione non si lascia traviare da quei problemi esteriori, brillanti ma sostanzialmente inutili, di cui è così ricco il mazdeismo per gli scienziati; proprio perché è egli stesso avvezzo dall'interno a una teologia che al notomizzare dello scienziato astratto pare contraddittoria, non si lascia facilmente stupire dalle contraddizioni — che sono tali più per il moderno studioso che per il credente antico — del mazdeismo. Da questo atteggiamento è derivato un

libro che non esiterei a definire uno fra i più sensati che io abbia letto sulla religiosità mazdaica.

Esso si occupa soprattutto — come dice il titolo che, per chi non lo sapesse significa, in pahlavī, « Il Tempo di Ohrmazd » — dei problemi connessi con quel concetto di « tempo-destino » che certi studi recenti hanno messo in primo piano nella religiosità iranica, ma contiene anche studi su molteplici altri aspetti della religiosità mazdaica, come il problema del suo « dualismo », il problema del preteso « panteismo iranico », delle figure « mediiali » di dèi-angeli quali Mithra e Vāyu ecc. L'unica critica d'insieme che farei al libro è quella di una certa asistematicità. Data la grande complessità delle materie trattate, un ordine maggiore nei capitoli, nei quali troppo spesso si ritorna su quanto detto in capitoli anteriori a precisare ed aggiungere, sarebbe stato, a mio parere, utile e consigliabile.

Non è facile, data la grande quantità degli argomenti, una recensione sistematica, in breve spazio, di questo volume. Mi limiterò a estrarre e commentare qualche passo che mi sembra più significativo a mostrare le opinioni dell'Autore — quasi tutte le quali io condivido — su alcuni problemi d'insieme.

A pag. 54 il Bianchi afferma energicamente che « nulla dimostra che la supposta religione primitiva iranica debba assomigliarsi di più alla religione vedica che non a quella risultante dalla testimonianza erodotea e dai testi iranici medesimi ». Troppo spesso si assiste a una eccessiva « indianizzazione » del mondo religioso iranico, da parte di storici e studiosi, che, provenienti dalla glottologia indoeuropea ed alla storia delle religioni arie, sono portati ad ignorare quanto di « occidentale » in tutte le fasi della sua storia ha contribuito a formare la religiosità iranica, che, se nelle più antiche radici è legata al comune patrimonio arya, è, a mio parere, molto più illuminata di quanto si creda dallo studio di fenomeni religiosi babilonesi (e forse addirittura già sumeri), poi delle religioni e dei sincretismi del vicino oriente. Il contrasto luce-tenebre da alcuni ritenuto quasi lo shibboleth dell'antico iranismo è quasi certamente cosa babilonese, e a più antiche idee sumere si riporta quel concetto dei « modelli celesti delle cose » così caratteristico del mazdeismo. Ed ha ancora ragione il Bianchi quando afferma (pag. 77) che l'Avesta, già le Gāthā e l'opera stessa di Zarathustra sono da studiare non solo e non principalmente in opposizione a una tradizione etnica naturistica che sarebbe stata in contrasto con la ri-

voluzionario predicazione del Profeta, ma anche nell'ambito di essa, cioè di un mazdeismo etico iranico con un certo patrimonio di idee e di costumi che non si ha il diritto di ritenere meno originario dei dati contenuti nella mitologia vedica.

Del tutto consenienti l'Autore di trova quando critica — con efficaci ragionamenti che a qualcuno potranno sembrare un po' «teologici»: ma è ben una teologia, seppure singolarmente imbevuta di miti, che siamo studiando — gli eccessi della moderna «zurvanistica», di quegli studiosi cioè che voglion fare dello Zurvanismo, scuola teologica relativamente tarda del mazdeismo, una vera e propria *religione*, e molto antica; e gli eccessi di quella scuola svedese che, appigliandosi talora a una frase isolata dal contesto di qualche opera per di più talora tardissima, vuole ricostruire un «panteismo» antico-iranico, o insiste su comparazioni mitologiche con religioni naturalistiche, quando invece il mito, nel funzionare del sistema mazdaico, in fase di teologizzazione acuta, è solo cenno emblematico ed è talora mito creato da theologoumena (come il mito di *Daēna* liberata), non mito *naturalistico*. Non mi dilungherò troppo su questi punti poichè, in un libro in corso di pubblicazione (*Persia Religiosa*, Milano 1959) ha già trattato questi problemi, trovandomi in molti punti d'accordo col Bianchi. Nel suo libro non sarebbe stato inutile un capitoletto finale di «Conclusioni» nel quale l'Autore avesse riassunto la sua impostazione generale del fenomeno mazdaico, a una migliore comprensione del quale egli ha dato un ottimo contributo, appoggiato da una dottrina veramente insolita in chi come lui, non proviene da un campo «tecnicamente» iranistico.

Alessandro Bausani

## NOTE BIBLIOGRAFICHE

**ANTAIOS.** — Zeitschrift für eine freie Welt. - Herausgeber: Mircea Eliade, Ernst Jünger. - Band I, Nummer I. - Stuttgart, s. d. (1959).

Gli indirizzi moderni degli studi storico-religiosi hanno tutti i requisiti per interessare in misura crescente a un largo pubblico colto.

Ancora un secolo-mezzo secolo fa, gli intellettuali occidentali si interessavano più facilmente delle vicende storiche del Cristianesimo o, tutt'al più, di religioni che sotto qualche aspetto sembravano o erano simili ad esso, come p. es. il Buddhismo: comunque, l'interesse si alimentava dei problemi *religiosi* del mondo cristiano, problemi che la classe intellettuale cominciava a sentire. Ma nel nostro tempo il mondo sta diventando, con ritmo vertiginoso, sempre più piccolo, e l'occidente, con la sua civiltà, sta per ridursi ad essere un fattore e un settore (magari ancora di importanza notevole) di un mondo ormai in via di integrazione; un caso particolare (come sono tutti i casi) nell'insieme di una storia mondiale; si avvicina (e in teoria dovrebbe già esser presente) il momento in cui il « resto » del mondo non può esser considerato in funzione della civiltà europea. Con ciò si stanno aprendo, quasi improvvisamente, prospettive più adeguate su quel che è l'uomo, su quel che è la civiltà, in luogo dell'uomo europeo e della civiltà occidentale. Ed è in queste prospettive che la storia delle religioni, svincolata ormai da ogni particolarismo « locale », trova il suo posto giusto: alla sua luce appare che non soltanto la nostra storia « patria » culturale, ma l'intera storia umana, fino ad oggi, è stata largamente determinata da fattori di natura religiosa; la religione, o meglio, le più varie religioni, sono state sempre e in ogni parte del mondo, tra le forze formatrici delle varie civiltà, dei modi di comportamento umano, delle forme dell'esistenza, di modo che lo storico delle religioni sa dire qualcosa di più

generale e più fondamentale su quello che è l'uomo e su quello che è la storia. E ora, quando — appunto — in mezzo a questo rapido processo di integrazione mondiale l'uomo occidentale si sta accorgendo di non esser l'unico tipo umano al mondo e di non esser l'unico portatore di civiltà e protagonista indiscusso della storia, l'interesse per i problemi più ampi e per la prima volta visti veramente in prospettiva mondiale aumenta a vista d'occhio, di modo che la storia delle religioni sta per diventare una delle basi di un nuovo umanesimo che si differenzia da quello precedente proprio per la sua emancipazione da una troppo ristretta tradizione europea.

E' per questo che una rivista come *Antaios* — l'ultima di ancora non molte che cercano il collegamento tra gli studi specializzati e il nascente nuovo orientamento culturale del mondo moderno — può contare su un pubblico già sufficientemente largo e, oltre tutto, va salutata con soddisfazione.

Due articoli di questo primo numero servono anche, se non erro, a giustificare il titolo e il sottotitolo della rivista. Uno studio di F. G. Jünger sul personaggio « eponimo » della rivista, *Antaios*, conclude, infatti, sull'esigenza « umanistica » dell'attaccamento alla terra, non quale pianeta tra gli altri o base di voli interplanetari, bensì quale madre feconda dell'umanità. Il saggio di M. Eliade sul « volo magico » riafferma un'idea cara all'autore: il simbolo del volo, presente sui più vari livelli culturali, sarebbe l'espressione archetipica dell'esigenza umana della trascendenza e della libertà.

Di grande interesse è lo studio del sinologo C. Hentze sullo « sfondo religioso e mitico di Turandot ». Il classicista R. Merklbach, a proposito di « Dafni e Cloe » mostra il nesso tra il romanzo di Longo e i misteri dionisiaci. Il germanista-celtista J. De Vries parla della pietra su cui i re irlandesi dovevano montare al momento della loro entrata in carica, ponendola in prospettive comparatistiche indoeuropee. Questi sono gli articoli propriamente storico-religiosi. Ad essi si aggiungono un saggio di G. F. Hartlaub sul « simbolismo dei 'Tre filosofi' del Giorgione », su basi ermetico-alchimistiche e un resoconto su un'esperienza di viaggio, d'interesse religioso, tra i Boscimani del Kalahari, di I. van der Post; un saggio filosofico di R. Pannwitz sul « destino individuale e il suo superamento », parte di un poema di Saint-John Perse, introdotto da R. Caillois (in traduzione tedesca), e,

infine, il celebre discorso sulla mitologia di F. Schlegel completano il fascicolo, la cui composizione serve ottimamente al fine di far entrare il lettore colto nei problemi nuovi che il momento attuale della civiltà sta imponendo.

In sede strettamente scientifica si potrebbe, naturalmente, discutere diversi dettagli dei singoli articoli, piuttosto disuguali dal punto di vista del rigore « filologico », ma ciò porterebbe a perder di vista sia le finalità, sia il livello generale della rivista cui auguriamo successo e diffusione. Un'unica osservazione, tutt'al più, non sarà forse fuori luogo: si è detto sopra che gli studi storico-religiosi stanno acquistando una nuova importanza culturale nel momento in cui la storia cessa di essere quella di una ristretta plaga della terra, per diventare quella dell'umanità; ma cerchiamo di evitare l'equivoco: anche se al di là del fenomeno « provinciale » dell'uomo occidentale noi stiamo scoprendo l'uomo e, al di là della « cronaca » di pochi millenni, la storia, ciò non vuol dire affatto che dobbiamo cadere in generalizzazioni e cercare « archetipi » validi per ogni civiltà. L'uomo, questo protagonista unico di una storia vista in grande, si capirà meglio attraverso le infinite varietà dei suoi comportamenti e delle sue idee nell'infinita varietà delle condizioni e circostanze in cui ha trovato sia ostacoli sia stimoli alla sua esistenza creativa; risolvendolo nelle formule di archetipi fissi, lo priviamo della sua essenza stessa che è la storicità.

A. B.

*La religione dell'antico Egitto.* Testi raccolti e tradotti da Sergio DONADONI. Bari 1959, pp. 626.

Il sottotitolo — come pure il titolo della collezione, *Testi religiosi* — mettono sull'avviso il lettore che non si tratta di un manuale di religione egiziana, bensì di un'antologia di testi religiosi scelti, tradotti, annotati e, gruppo per gruppo, introdotti dall'autore. È un volume di alta divulgazione che va giudicata in base al proprio assunto. Diremo, anzitutto, che il libro è straordinariamente ricco: sarebbe stato difficile riunire in un solo volume più testi caratteristici di tremila anni di storia religiosa. Questa ricchezza quantitativa è uno dei pregi massimi del volume. Non solo tutte le epoche della religione egiziana, ma anche tutti

i tipi delle sue manifestazioni scritte sono ampiamente rappresentati: le parti che abbracciano le singole epoche (dalle iscrizioni delle piramidi ai primi documenti del Cristianesimo) si suddividono secondo i vari aspetti della religione che i documenti di diversi tipi (testi rituali, mitici, funerari, magici, riguardanti il sovrano, i templi, la pietà privata, ecc.) rivelano.

La ricchezza antologica conciliata con l'esigenza pratica di non oltrepassare il già notevole numero di pagine va inevitabilmente a scapito dei commenti e delle note. Soprattutto queste ultime sono francamente insufficienti: specie il lettore che non abbia familiarità — attinta da altre opere — con la religione egiziana, spesso dovrà rassegnarsi a non capire assolutamente certe frasi, certi nomi e allusioni mitologiche. Forse un'introduzione generale e di carattere sistematico avrebbe servito meglio allo scopo divulgativo, anche se avesse dovuto costare l'omissione di qualche pezzo delle iscrizioni delle piramidi, di qualche capitolo del Libro dei Morti, di qualche testo meno importante: diciamo, cinquanta pagine di testi in meno e un'introduzione di cinquanta pagine, su oltre seicento, non avrebbero nociuto all'antologia e ne avrebbero facilitato la comprensione.

Notevolmente sensibili sono le brevissime introduzioni alle singole parti del volume e ai singoli testi. L'autore — come dice esplicitamente nella prefazione — è particolarmente interessato alla religione non ufficiale, meglio, alla *religiosità* egiziana, i cui caratteri e cambiamenti di tono, secondo le epoche e i ceti da cui i testi provengono, sono ottimamente illustrati sia nelle introduzioni sia mediante la scelta stessa dei testi. La Nota Bibliografica è ben ordinata e sufficiente, anche se qualche lacuna sorprende.

A. B.

R. PETTAZZONI, *Miti e Leggende IV. America Centrale e Meridionale*. Con la collaborazione di T. TENTORI, Torino, U.T.E.T., 1959, pp. 498, tavv. 25.

Non vi è più bisogno di presentare la grandiosa antologia di miti ideata e ormai quasi completamente realizzata da Raffaele Pettazzoni. Questo quarto volume (che, secondo il piano dell'opera è l'ultimo, ma si attende ancora il ritardatario secondo,

contenente i miti dell'Oceania) racchiude i miti degli indigeni dell'America centrale e meridionale, dal Messico alla Terra del Fuoco, per un totale di 248 racconti, tra cui alcuni sono interi cicli di racconti. Il volume è ordinato secondo un criterio sommariamente, ma non rigidamente, geografico, articolandosi in parti dedicate alle grandi aree culturali in cui il continente si divide. Così, dopo il Messico e l'America centrale, i popoli dell'America Meridionale sono raggruppati nelle seguenti quattro grandi parti: l'area circumcaribica e sub-andina, regione andina, la foresta tropicale e, infine, una parte comprendente le popolazioni marginali e comprendente gli indigeni del Brasile nord-orientale, del Gran Chaco e della Terra del Fuoco. Le succinte e precise introduzioni a ciascuna parte e, entro ciascuna parte, ai singoli popoli o gruppi di popoli, permettono al lettore di orientarsi, oltre che nelle dimensioni geografiche, anche in quelle culturali. Da quest'ultimo punto di vista anche questo volume, come già gli altri, abbraccia livelli culturali assai differenti, passando da tribù che vivono di caccia e raccolta a popoli che praticano la coltivazione di cereali e viceversa. Ma questo volume rappresenta un caso specifico, in quanto include anche i miti delle civiltà superiori precolombiane (offrendo, tra l'altro, una prima edizione italiana del *Popol Vuh!*). Ci possono esser dubbi in merito all'opportunità di questa inclusione: da un certo punto di vista, infatti, trattare le tradizioni mitiche del Messico e del Perù antichi sullo stesso piano di quelle dei Bororo o dei Selknam è quasi come comprendere in una mitologia africana anche i testi mitici dell'antico Egitto. L'americanistica ha un suo punto debole in questa eterogeneità dei mondi culturali di cui si occupa, perché nulla giustifica di considerare le antiche civiltà precolombiane come « primitive ». Inoltre, per un'antologia di miti vi è anche l'inconveniente di quello squilibrio di tono che inevitabilmente si produce tra i miti « primitivi » raccolti dagli etnologi moderni e i miti antichi narrati da Bernardino de Sahagún o messi in iscritto da qualche Maya istruito dagli europei. D'altronde — e qualche opportuna nota di rinvio lo mette qua e là in rilievo — tra le antiche civiltà superiori e le attuali civiltà primitive degli stessi ambienti vi sono rapporti storici concreti e le due specie di tradizioni si illuminano a vicenda, giustificando così, da un altro punto di vista, ciò che diversamente potrebbe apparire discutibile.

Tra i pregi non minori dell'opera va menzionata la bibliografia aggiornata e scelta con cura, che può quasi servire da introduzione allo studio delle religioni americane. Ma anche il lettore che non per ragioni di studio prende in mano il volume, viene aiutato nel suo incontro con mondi sconosciuti da note di vario genere, oltre che, visivamente, dalle bellissime tavole fuori testo.

All'opera ha collaborato in misura assai larga Tullio Tentori, come appare dal caloroso riconoscimento dell'Autore a p. VII sg.

A. B.

S O M M A R I O  
DEL VOLUME XXX (1959)

	Pag.
Károly Marót, <i>Homerus expurgans</i> . . . . .	3
Vittorio Lanternari, <i>La festa dei maiali</i> . . . . .	15
Clara Gallini, <i>Animali e al di là</i> . . . . .	65
Emilia Secci, <i>Tradizioni cultuali tirrene e pegasiche nei frammenti di Callimaco</i> . . . . .	83
Ferdinando Castagnoli, <i>Dedica arcaica lavnate a Castore e Polluce</i> . . . . .	109
Svend Aage Pallis, <i>Aperçu de la religion babylonienne</i> . . . . .	137
Roland Crahay - Jean Hubaux, <i>Les deux Turnus</i> . . . . .	157
✓ Angelo Brelich, <i>I figli di Medea</i> . . . . .	213

RASSEGNE ED APPUNTI

Enoc ed Elia come profeti escatologici del folklore romanesco (J. Alberto Soggin) . . . . .	119
---	-----

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

K. Kerényi, <i>Die Heroen der Griechen</i> (A. Brelich) . . . . .	123
U. Bianchi, <i>Il dualismo religioso</i> (G. Montesi) . . . . .	126
U. Bianchi, <i>Problemi di Storia delle Religioni</i> (A. Bausani) . . . . .	255
U. Bianchi, <i>Zamān i Āhrmazd</i> (A. Bausani) . . . . .	256

NOTE BIBLIOGRAFICHE

G. B. Pighi . . . . .	130
Antaios; Donadoni; Pettazzoni . . . . .	259

NOTIZIE E RELAZIONI

Per il 75° compleanno di Raffaele Pettazzoni . . . . .	131
--	-----

ERRATA CORRIGE

A pag. 131 dove è erroneamente scritto *65° compleanno*  
leggasi *75° compleanno*.

---

DARIO SABBATUCCI - *Redattore responsabile*

---

Tip. M. COCCIA - s.r.l. Roma 1959