

STUDI E MATERIALI  
DI  
STORIA DELLE RELIGIONI

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

---

Rivista fondata nel 1925 da Raffaele Pettazzoni

ANNO 1960 - VOL. XXXI

---

ROMA  
CESARE MARZIOLI EDITORE

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

## CONTENUTO

	Pag.
NOTA BIBLIOGRAFICA DEGLI SCRITTI DI R. PETTAZZONI, a cura di M. GANDINI . . . . .	3
GLI ULTIMI APPUNTI DI R. PETTAZZONI, a cura di A. BRELICH . . . . .	23
KAZIMIERZ MAJEWSKI, <i>La « façade sacrée » égéenne et la genèse du proskénion grec</i> . . . . .	57
ANGELO BRELICH, <i>Quirinus: una divinità romana alla luce della comparazione storica</i> . . . . .	63
<b>NOTE E DISCUSSIONI</b>	
Ai margini del 10° Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (A. BRELICH) . . . . .	121
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	
<i>Civilisation Mérovingienne</i> (J. Bayet) . . . . .	129
<i>Statuette votive etrusco-italiche</i> (A. Neppi Modona) . . . . .	136
<i>Cosmogonie, sogni e pellegrinaggi</i> (D. Sabbatucci) . . . . .	148
Recensioni dei seguenti volumi: <i>Hommages à Dumezil</i> ; K. Maröt: <i>Die Anfänge der griechischen Literatur</i> ; <i>Völkerkunde</i> ; J. Moreau: <i>Das Trierer Kornmarktmosaik</i> ; H. Kähler: <i>Die Augustusstatue von Primaporta</i> ; Antonio Rosmini nel primo centenario della morte; <i>Zwettler Codex 420 des P. Florian Paucke</i> ; J. H. Leuba: <i>La psicologia del misticismo religioso</i> ; D. W. L. van Son: <i>Livius' behandelung van de Bacchanalia</i> . . . . .	160
Rassegna delle riviste . . . . .	175
Notizie varie . . . . .	185
Notiziario della Società Italiana di Storia delle Religioni . . . . .	187

Nota bibliografica degli scritti di Raffaele Pettazzoni  
a cura di Mario Gandini

La presente nota non è che un elenco provvisorio e parziale delle pubblicazioni di R. Pettazzoni. Non vi sono registrati:

a) gli articoli comparsi nei giornali persicetani (dei primi anni del '900) e in quotidiani italiani e stranieri;

b) le recensioni e le note bibliografiche, eccezion fatta per quelle portanti un titolo proprio;

c) le rassegne bibliografiche annuali «*Religionsgeschichtliche Bibliographie*» e «*Die theologische Literatur des Jahres*», pubblicate in collaborazione nel «*Bibliographisches Beiblatt der Theologischen Literaturzeitung*» dal 1922 al 1942;

d) la maggior parte delle dispense dei corsi universitari.

I volumi, gli opuscoli, gli articoli di riviste e di altre pubblicazioni, le voci di enciclopedie sono qui elencati in ordine cronologico, secondo l'anno effettivo di stampa; di ogni scritto sono date le indicazioni essenziali.

Neppure nei limiti dichiarati questa nota è da ritenersi completa. Salvo che per SMSR e NUMEN, non è stato fatto uno spoglio sistematico di riviste e di atti accademici; tut-

tavia, oltre gli scritti — di cui sopra — omessi di proposito (e naturalmente l'omissione non comporta un giudizio di valore!), spero di non aver tralasciato nulla di importante, essendomi giovato anche di elenchi parziali e di citazioni del Pettazzoni stesso.

Sarà gradita ogni segnalazione atta a colmare le eventuali lacune e le immancabili inesattezze.

M. G.

#### ABBREVIAZIONI

SMSR = Studi e materiali di storia delle religioni.  
 RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart.  
 E.I. = Enciclopedia Italiana.

\* \* \*

*Riforme educative*, Persiceto, 1902, pp. 18

*Le origini dei Kabiri nelle isole del Mar Tracio*, Mem. sc. mor. Acc. Lincei, s. V, 12 (1906-08), 635-740, Roma, 1909.

*Una rappresentazione romana dei Kabiri di Samotracia*, Ausonia, 3 (1908), 79-90, Roma, 1909.

*Philoktetes-Hephaistos*, Riv. Fil. e Istr. Cl., 37 (1909), 170-189, Torino, 1909.

*Zerona: contributo alla questione degli Etruschi*, Rend. Acc. Lincei, sc. mor., s. V, 17 (1908), 652-666, Roma, 1909

*Gli Amesaspentas e gli Adityas*, St. it. fil. indo-iran., 7 (1909), punt. 1°, 3-14, Firenze, 1909

*Il tipo di Hator: storia di un tipo figurato*, Ausonia, 4 (1909), 181-218, Roma, 1910

*Le antichità protosarde di Santa Vittoria*, Bull. Paletn. it., 35 (1909), 159-177, Parma, 1910

*Rapporti fra l'Etruria e la civiltà di Golasecca*, Römische Mitt. Arch. Inst., 24 (1909), 317-335, Roma, 1910

*La religione primitiva in Sardegna: nota I*, Rend. Acc. Lincei, sc. mor., s. V, 19 (1910), 88-108, Roma, 1910

- La religione primitiva in Sardegna: nota II*, Rend. Acc. Lincei, sc. mor., s. V, 19 (1910), 217-240, Roma, 1910
- Il mantello celeste*, Atene e Roma, 13 (1910), 346-353, Firenze, 1910
- Paletnologia sardo-africana*, Revue d'Ethnogr. et Sociol., 1 (1910), 219-232, Paris, 1910
- Sur l'origine du coq*, L'Anthropologie, 21 (1910), 667-670, Paris, 1910
- Ordalia sarda e ordalie africane*, Riv. it. di sociol., 15 (1911), 36-45, Roma, 1911
- Un rombo australiano*, Arch. per l'Antrop. e Etnol., 41 (1911), 257-270, Firenze, 1911
- Avori scolpiti africani in collezioni italiane: contributi allo studio dell'arte di Benin*, Boll. d'Arte del Min. P.I., 5 (1911), 388-398; 6 (1912), 56-74, Roma, 1911 e 1912
- La religione primitiva in Sardegna*, Piacenza, 1912, pp. XXIV-250
- Civiltà africane*, Boll. Soc. Geogr. It., 49 (1912), 594-618, Roma, 1912
- Le superstizioni*, Atti del 1° Congr. di Etnogr. it. (Roma, 1911), 135-143, Perugia, 1912
- Sopravvivenze del rombo in Italia*, Lares, 1 (1912), 63-72, Roma, 1912
- Mythologie australienne du rhombe*, Revue de l'hist. des rel., 33 (1912), t. 65, 149-170, Paris, 1912
- Lo studio delle religioni in Italia*, Nuova Antol., 47 (1912), 1° maggio 1912, 107-110, Roma, 1912
- Il quarto Congresso internazionale di Storia delle religioni*, Il Marzocco, 17, n. 39 (29 sett. 1912), 3, Firenze, 1912
- I primordi della religione in Sardegna (riass.)*, Actes du 4° Congr. Int. d'Hist. des rel. (Leiden, 1912), 142-143, Leiden, 1913
- I primordi della religione in Sardegna*, Arch. f. Relig., 16 (1913), 321-335, Leipzig, 1913

- La scienza delle religioni e il suo metodo*, Scientia, 7 (1913), vol. 13, 239-247, Bologna, 1913
- Angelo de Gubernatis*, Echo literacko-artystyczne, 2 (1913), 591-594 Warszawa, 1913
- Storia del cristianesimo e storia delle religioni*, Scientia, 8 (1914), vol. 16, 88-100, Bologna, 1914
- I misteri eleusini*, Atene e Roma, 17 (1914), 374-377, Firenze, 1914
- Le origini dell'idea di Dio*, Atti Soc. It. Progr. Sc. (7ª riun., Siena, 1913), 647-674, Roma, 1914
- Il criterio del nirvana nella valutazione religiosa del Buddismo (riass.)*, Atti Soc. It. Progr. Sc. (7ª riun., Siena, 1913), 1026-1027, Roma, 1914
- Religiosità dei Tasmaniani*, Riv. di Antrop., 20 (1915-16), pp. 10, Roma, 1916
- Bollettino di scienza delle religioni*, Riv. di sc. delle rel., 1 (1916), 57-79, Roma, 1916
- Bollettino delle religioni dei popoli primitivi (in generale)*, Riv. di sc. delle rel., 1 (1916), 80-86, Roma, 1916
- L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi: I - Puluga: l'essere celeste degli Andamanesi*, Riv. di sc. delle rel., 1 (1916), 130-141, Roma, 1916
- Stazioni preistoriche nella provincia di Bologna*, Mon. Ant. Acc. Lincei, 24 (1916), 221-308, Milano, 1917
- La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna, 1920, pp. XXIII-260
- La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologna, 1921, pp. XV-417
- L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Rend. Acc. Sc. Bologna, sc. mor., s. 2ª, 5 (1920-21), 68-70, Bologna, 1921
- Il monoteismo nella storia delle religioni*, Riv. trim. st. filos. rel., 3 (1922), 15-24, Perugia, 1922

- Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, vol. I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma, 1922, pp. XXIV-396
- Le origini della testa di Medusa*, Boll. d'Arte del Min. P.I., s. 2<sup>a</sup>, 1 (1921-22), 491-510, Milano-Roma, 1922
- Società segrete primitive*, L'Arduo, 2 (1922), 51-54, Parma, 1922
- Prefazione a Webster*, Società segrete primitive, Bologna, 1922, V-XIV
- La formation du monothéisme*, Revue de l'hist. des rel., 44 (1923), t. 88, 193-229, Paris, 1923
- Sulle punte di freccia metalliche e sul loro uso*, Bull. Paletn. it., 43 (1923), 165-173, Roma, 1924
- I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna, 1924, pp. XXIII-352
- Per l'insegnamento universitario della storia delle religioni*, Annali della P.I. - II - Istit. medi e sup., 1 (1924), fasc. 2-3, 29-32, Milano, 1924
- Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, Bari, 1924, pp. 31.
- The Chain of Arrows: the Diffusion of a mythical Motive*, Folk-Lore, 35 (1924), 151-165, London, 1924
- Le problème du monothéisme*, Actes du Congr. int. d'hist. des rel. (Paris, 1923), I, 70-82, Paris, 1925 (1926)
- Ahura - Mazda, the Knowing Lord*, Indo-iran. Studies in hon. D.D.P. Sanjana, 149-161, London-Leipzig, 1925
- La 'grave mora' (Dante, Purg., 3, 127 sgg.): studio su alcune forme e sopravvivenze della sacralità primitiva*, SMSR, 1 (1925), 1-65, Roma, 1925
- Per la preistoria della storia delle religioni*, SMRS, 1 (1925), 129-130, Roma, 1925.
- Hume, Rousseau e Voltaire sul monoteismo*, SMSR, 1 (1925), 130-132, Roma, 1925

- Ed. Zeller, Ed. Meyer, Erw. Rohde sul monoteismo presso i Greci*, SMSR, 1 (1925), 132-133, Roma, 1925
- Il Corano e l'Atharva-Veda*, SMSR, 1 (1925), 133-135, Roma, 1925
- Intorno ad una proluisione*, SMSR, 1 (1925), 152-154, Roma, 1925
- Un riscontro americano al  $\mu\alpha\sigma\chi\alpha\lambda\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$* , SMSR, 1 (1925), 218-224, Roma, 1925
- Gli Incas e gli Achemenidi*, SMSR, 1 (1925), 224-225, Roma, 1925
- Uranismo?*, SMSR, 1 (1925), 241-242, Roma, 1925
- La traduzione italiana del Golden Bough*, SMSR, 1 (1925), 243, Roma, 1925
- Antiche notizie sugli Ainu*, SMSR, 1 (1925), 283-288, Roma, 1925
- Rozwój i charakter historji religji*, Przegląd Współczesny, r. V, t. 17 (1926), 3-22, Kraków, 1926
- La confessione dei peccati presso popolazioni primitive dell'Africa e dell'America*, SMSR, 2 (1926), 44-84, Roma, 1926
- Il Convegno Nazionale Etrusco*, SMSR, 2 (1926), 138-139, Roma, 1926
- La confessione dei peccati nelle antiche religioni americane*, SMSR, 2 (1926), 163-229, Roma, 1926
- La confessione dei peccati presso gli indigeni della California*, SMSR, 2 (1926), 276-278, Roma, 1926
- Un riscontro indo-buddhistico al  $\mu\alpha\sigma\chi\alpha\lambda\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$* , SMSR, 2 (1926), 278-281, Roma, 1926
- La lapidazione degli adulteri nell'America pre-colombiana*, SMSR, 2 (1926), 281-284, Roma, 1926
- La confessione dei peccati nell'India antica*, SMSR, 3 (1927), 55-81, Roma, 1927
- Studi recenti in rapporto con la teoria degli esseri celesti e del monoteismo*, SMSR, 3 (1927), 97-113, Roma, 1927

- Antiche notizie sulla confessione giapponese (e peruviana)*, SMSR, 3 (1927), 114-120, Roma, 1927
- La confessione dei peccati in Giappone*, SMSR, 3 (1927), 156-178, Roma, 1927
- La confessione dei peccati in Cina*, SMSR, 3 (1927), 179-197, Roma, 1927
- La confessione dei peccati nell'isola di Sumatra*, SMSR, 3 (1927), 247-251, Roma, 1927
- Elementi extra-italici nella divinazione etrusca*, St. Etr., 1 (1927), 195-199, Firenze, 1927
- Busswesen, I: religionsgeschichtlich*, RGG, I, 1388-1393, Tübingen, 1927<sup>2</sup>
- La confessione dei peccati nel buddhismo indiano*, SMSR, 4 (1928), 28-48, Roma, 1928
- L'estrazione del sangue dalla lingua in Cina e nell'antico Messico*, SMSR, 4 (1928), 130-131, Roma, 1928
- La divinità suprema della religione etrusca*, SMSR, 4 (1928), 207-234, Roma, 1928
- Una variante del motivo mitico della catena di frecce nella Penisola di Malacca*, SMSR, 4 (1928), 310, Roma, 1928
- La confessione dei peccati nelle antiche religioni americane*, Atti del 22° Congr. int. Amer. (Roma, 1926), II, 277-288, Roma, 1928
- Recherches sur la confession des péchés (resumé)*, Congr. d'hist. du Christ.: Jub. A. Loisy (Paris, 1927), I, 96-98, Paris, 1928
- Per lo studio della religione dei Romani (riass.)*, Atti del 1° Congr. naz. st. rom. (Roma, 1928) I, 243-247, Roma, 1929
- Alfuri (in coll. con R. Biasutti)*, E.I., 2, 416-417, Roma, 1929
- Andamane: religione*, E.I., 3, 170-171, Roma, 1929
- Animismo*, E.I., 3, 375-377, Roma, 1929
- La divinità suprema della religione etrusca (riass.)*, Atti del 1° Congr. int. etr. (Firenze-Bologna, 1928), 119, Firenze, 1929

- La confessione dei peccati: parte prima*, Bologna, 1929, pp. XV-355
- La mitologia giapponese secondo il I libro del Kojiki*, Bologna, 1929, pp. XI-118
- La religione nazionale del Giappone e la politica religiosa dello Stato giapponese*, Nuova Antol., 64 (1929), 1° giugno 1929, 314-330, Roma, 1929
- La confessione dei peccati presso gli Indiani delle Praterie*, SMSR, 5 (1929), 528-280, Roma, 1929
- La confessione delle partorienti presso i Jurak-Samojedi*, SMSR, 5 (1929), 287, Roma, 1929
- Le divinità etrusche e il folklore*, SMSR, 5 (1929), 310-312, Roma, 1929
- La confessione dei peccati presso popolazioni incolte dell'Africa*, SMSR, 6 (1930), 64-85, Roma, 1930
- La confessione dei peccati presso gli Eskimesi centrali*, SMSR, 6 (1930), 146-151, Roma, 1930
- La religione di Zarathustra*, SMSR, 6 (1930), 204-214, Roma, 1930
- I Cleonesi e i Semang*, SMSR, 6 (1930), 285-286, Roma, 1930
- Il V Congresso internazionale di storia delle religioni*, Nuova Antol., 65 (1930), 1° apr. 1930, 391-395, Roma, 1930
- Discorso presidenziale al I Congresso delle tradizioni popolari*, Atti del 1° Congr. Naz. trad. popol. (Firenze, 1929), 6-15, Firenze, 1930
- Confession of Sins in Primitive Religions*, Jubilee Congress of the Folk-Lore Soc. (1928), 176-181, London, 1930
- Confession of Sins in Zoroastrian Religion*, Dr. Modi Memorial Volume, 437-441, Bombay, 1930
- Ateismo*, E.I., 5, 161, Roma, 1930
- Bantu: religione*, E.I., 6, 97, Roma, 1930
- Canoni di scritture sacre*, E.I., 8, 751-755, Roma, 1930
- L'omniscience de Dieu*, Actes du 5e Congr. int. d'hist. des rel. (Lund, 1929), 53-55, Lund, 1930

- Monolatrie*, RGG, 4, 183-184, Tübingen, 1930<sup>a</sup>
- Monotheismus und Polytheismus, I: religionsgeschichtlich*, RGG, 4, 185-191, Tübingen, 1930<sup>a</sup>
- Die Nationalreligion Japans und die Religionspolitik des japanischen Staates*, Orient und Occident, 5 H., 1931, 33-37, Leipzig, 1931
- Les Mages et les origines du zoroastrisme*, Revue de l'hist. des rel., 52 (1931), t. 103, 144-150, Paris, 1931
- Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern*, Arch. f. Relig., 29 (1931), 108-129 e 209-243, Leipzig-Berlin, 1931
- Il cielo nella mitologia e nella religione*, E.I., 10, 232-233, Roma, 1931
- Confessione dei peccati*, E.I., 11, 116-118, Roma, 1931
- La Confession des Péchés: première partie*, Paris, 1931-32, 2 voll., pp. XI-306, VII-245
- Persian mysteries*, Journ. Cama Or. Inst., n. 20, 151-206, Bombay, 1932
- Divinità: iconografia*, E.I., 13, 63-64, Roma, 1932
- Dualismo: storia delle religioni*, E.I., 13, 231, Roma, 1932
- I misteri eleusini*, E.I., 13, 778-779, Roma, 1932
- Enoteismo*, E.I., 14, 4, Roma, 1932
- La Grecia antica: religione*, E.I., 17, 850-854, Roma, 1933
- Lang Andrew*, E.I., 20, 501, Roma, 1933
- Lapidazione*, E.I., 20, 528, Roma, 1933
- Sincretismo e conversione nella storia delle religioni*, Bull. du Com. Int. Sc. Hist., n. 18 (Févr. 1933), 24-31, Paris, 1933
- I suffumigi aromatici dai Babilonesi ai Bantu*, SMSR, 9 (1933), 238-241, Bologna, 1933
- Magi*, E.I., 21, 893, Roma, 1934
- Maledizione*, E.I., 22, 5, Roma, 1934
- Mana*, E.I., 22, 75-76, Roma, 1934
- Manismo*, E.I., 22, 131, Roma, 1934

- Manitu*, E.I., 22, 132, Roma, 1934
- Misteri: storia delle religioni*, E.I., 23, 452-453, Roma, 1934
- Mithra*, E.I., 23, 471, Roma, 1934
- Mittraismo*, E.I., 23, 483, Roma, 1934
- Monoteismo*, E.I., 23, 699-700, Roma, 1934
- Confession of Sins among primitive peoples*, Congr. Int. Sc. Anthrop. et Ethn. Compte-rendu de la Ière sess. (Londres, 1934), 294-295, London, 1934
- Syncretisme et Conversion*, Revue d'Hist. et Philos. rel., 14 (1934), 126-129, Strasbourg, 1934
- Religione e politica religiosa nel Giappone moderno*, Roma, 1934, pp. 17
- Penitenza*, E.I., 26, 668, Roma, 1935
- Polidemonismo*, E.I., 27, 639, Roma, 1935
- Politeismo*, E.I., 27, 668-669, Roma, 1935
- La confessione dei peccati: parte seconda*, Bologna, 1935-36, 2 voll., pp. XVII-365, XI-294
- La storia delle religioni*, E.I., 29, 29-33, Roma, 1936
- Rombo: scienza delle religioni*, E.I., 30, 85-86, Roma, 1936
- Sincretismo*, E.I., 31, 829-830, Roma, 1936
- Romolo e Remo*, La lettura, 36 (1936), 178-180, Milano, 1936
- The sexual element in the confession of sins*, Synthesis, 1 (1936), 127-133, Paris..., 1936
- La confession des péchés dans l'histoire des religions*, Mélanges Cumont, II, 893-901, Bruxelles, 1936
- Confession of Sins in Hittite Religion*, Occident and Orient: Gaster Anniv. Volume, 467-471, London, 1936
- A functional View of Religions*, The Rev. of Rel., 1 (1936-37), 225-237, N. York, 1937
- Religion og Religionspolitikk i det Modern Japan*, Samtiden, 48 (1937), 127-136, Oslo, 1937

- In memoria di Giuseppe Sergi*, Riv. di Antrop., 31 (1935-37), XXXV-XXXVI, Roma, 1937
- L'etnologia come scienza storica*, Riv. di Antrop., 31 (1935-37), 455-457, Roma, 1937
- La confessione dei peccati: metodo e risultati*, Scientia, 31 (1937), vol. 61, 226-232, Bologna, 1937
- Confession of sins and the Classics*, The Harvard Theol. Rev., 30 (1937), 1-14, Cambridge/Mass., 1937
- Zoroastrismo*, E.I., 35, 1022-1024, Roma, 1937
- La confession des péchés en Syrie aux époques préchrétiennes*, Mélanges Syriens Dussaud, 197-202, Paris, 1938
- Gli studi storico-religiosi in Italia*, Civiltà fasc., 5 (1938), 194-197, Roma, 1938
- La religione (di Augusto)*, Augustus: studi in occ. Bimill. Aug., 217-249, Roma, 1938
- Le corps parsemé d'yeux*, Zalmoxis, 1 (1938), 3-12, Paris-Bucarest, 1939
- Funkcjonalna rola religii*, Przegląd Klasyczny, 5 (1939), 283-295, Lwów, 1939
- De probitate: Carlo Alfonso Nallino*, Nuova Antol., 74 (1939), 1° apr. 1939, 253-258, Roma, 1939
- Magna Mater en Amérique*, Congr. Int. Sc. Anthr. et Ethn. Compte-rendu de la 2ème sess. (Copenhague, 1938), 366-367, Copenhague, 1939
- Introduzione (allo studio del progresso delle scienze antropologiche ed etnologiche in Italia negli ultimi cento anni)*, Un secolo di progresso scient. it.: 1839-1939, V, 95-96, Roma, 1939
- Orientamenti attuali dell'Africanistica*, Atti dell'8° Convegno Volta (Roma, 1938), 53-60, Roma, 1939
- Carna*, St. etr., 14 (1940), 163-172, Firenze, 1940
- Carlo Alfonso Nallino*, Ann. Acc. It., 10-11-12 (1937-40), 196-206, Roma, 1941

- Criteri per l'ordinamento scientifico del VII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni* (riass.), Rend. Acc. It., sc. mor., s. VII, 2 (1940-41), 1-2, Roma, 1941
- Il Catechismo del P.L.V. Mamiani in lingua kiriri*, Rend. Acc. It., sc. mor., s. VII, 2 (1940-41), 465-470, Roma, 1941
- Antichi culti solari nella Penisola Balcanica*, Riv. d'Albania, 2 (1941), 109-114, Milano, 1941
- In memoria di Guido Boggiani*, Boggiani, Suppl. vocab. ciamacoco, Roma, 1941, 4-14
- Guido Boggiani, pittore e americanista*, Nuova Antol., 76 (1941), 16 dic. 1941, 405-409, Roma, 1941
- La Scuola di studi storico-religiosi della R. Università di Roma*, Annali della Univ. d'It., 3 (1941-42), 125-130, Roma, 1941
- Le ciel chez les primitifs et les anciens: les dieux du ciel*, Le Ciel dans l'histoire et dans la science, 13-28, Paris, 1941
- Carmenta*, SMSR, 17 (1941), 1-16, Bologna, 1942
- Giacomo Giorgio Frazer*, SMSR, 17 (1941), 123-125, Bologna, 1942
- Pubblicazioni italiane di Etnologia*, SMSR, 17 (1941), 72-78, Bologna, 1942
- Il neo-paganesimo germanico*, L'Idea, 1 (1945), n. 5, 15-20, Roma, 1945
- Oriente e Occidente*, La Nuova Europa, 2 (1945), n. 51, 9-10, Roma, 1945
- Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma, 1946, pp. XXIII-192
- Monoteismo e 'Urmonotheismus'*, SMSR, 19-20 (1943-46), 170-177, Bologna, 1946
- 'Regnator omnium deus'*, SMSR, 19-20 (1943-46), 142-156, Bologna, 1946
- Osservazioni sul paganesimo degli slavi occidentali*, SMSR, 19-20 (1943-46), 157-169, Bologna, 1946

- Divinità del paganesimo degli antichi popoli europei. Le scritture sacre*, Roma, 1945-46, pp. 150
- The pagan origins of three-headed representation of the christian Trinity*, Journ. Warb. and Court. Inst., 9 (1946), 135-151, London, 1946
- Idea di una storia religiosa d'Italia*, La Rassegna d'Italia, 2 (1947), n. 6-7-8, 69-76, Milano, 1947
- '*Regnator omnium deus*', Rend. Acc. Lincei, sc. mor., s. VIII, 1 (1946), 379-386, Roma, 1947
- Franz Cumont*, Arch. Soc. rom. St. patr., 70 (1947), 188, Roma, 1948
- Miti e leggende, I: Africa-Australia*, Torino, 1948, pp. XXVIII-480
- Per la storia religiosa d'Italia*, Ricerche relig., 19 (1948), 29-41, Roma, 1948
- Verità del mito*, SMSR, 21 (1947-48), 104-116, Bologna, 1948
- Cumont Franz-Valéry-Marie (aggiornamento)*, E.I., App. 2°, 1, 738, Roma, 1948
- Nozioni di mitologia (a cura di Ernesta Cerulli e A. Becattini)*, Roma, 1948-49, pp. 158.
- Il « Cerbero » di Sarapide*, Mélanges Picard, t. II, 803-809, Paris, 1949
- La figura mostruosa del Tempo nella religione mitriaca*, L'Ant. Class., 18 (1949), 265-277, Bruxelles, 1949
- Kronos-Chronos in Egitto*, Hommages Bidez et Cumont, 245-256, Bruxelles, 1949
- Kronos in Egitto*, Studi in nem. di I. Rosellini, I, 275-299, Pisa, 1949
- La formazione del monoteismo*, Il problema di Dio, 195-203, Roma, 1949
- Nock Arthur Darby*, E.I., App. 2°, 2, 409, Roma, 1949
- Shintoismo (aggiornamento)*, E.I., App. 2°, 2, 816, Roma, 1949
- The Gaulish three-faced God on planetary vases*, The Journ. of Celtic Studies, 1 (1949), 35-46, Baltimore/Md., 1950

- La formation du monothéisme*, Revue Univ. Brux., 2 (1949-50), 209-219, Bruxelles, 1950
- Die Wahrheit des Mythos*, Paideuma, 4 (1950), 1-10, Bamberg, 1950
- La progenie del Sole*, Mélanges Grégoire, t. II, 493-500, Bruxelles, 1950
- La religione dell'antica Tracia*, Ephemer. Inst. Arch. Bulg., 16 (1950), 291-299, Serdicae, 1950
- La ruota nel simbolismo rituale di alcuni popoli indoeuropei*, SMSR, 22 (1949-50), 124-138, Bologna, 1950
- Tempi e modi del favoleggiare*, Ce Fastu?, 25, N. 5-6 / 26, N. 1-6 (1948-49), 87-89, Udine, 1950
- Io and Rangi*, Pro Regno pro Sanctuario, 359-364, Nijkerk, 1950
- La figura mostruosa del Tempo nella religione mitriaca*, In memoria di Franz Cumont, 6-15, Roma, 1950
- Nota biografica (di Franz Cumont)*, In memoria di Franz Cumont, 16, Roma, 1950
- Commemorazione del Socio straniero Gerardus van der Leeuw*, Rend. Acc. Lincei, sc. mor., s. VIII, 6 (1951), 59-63, Roma, 1951
- Der babylonische Ritus des Akitu und das Gedicht der Welt-schöpfung*, Eranos-Jahrb., 19 (1950), 403-430, Zürich, 1951
- Mitologia e monoteismo (a cura di alcuni studenti)*, Roma, 1950-51, pp. 170
- Il VII Congresso Internazionale di Storia delle religioni ad Amsterdam*, Il Giornale dell'Univers., 1 (1951), 36-37, Firenze, 1951
- Gerardus Van der Leeuw: in memoriam*, Proceed. 7th Congr. Hist. Rel. (Amsterdam, 1950), 5-6, Amsterdam, 1951
- Le due fonti della religione greca, (riass.)*, Proceed. 7th Cong. Hist. Rel. (Amsterdam, 1950), 123-124, Amsterdam, 1951

*Mythes des origines et mythes de la création*, Proceed. 7th Congr. Hist. Rel. (Amsterdam, 1950), 67-78, Amsterdam, 1951

*Closing - address of the 7th Congress for the History of Religions* (Amsterdam, 1950), Proceed. 7th Congr. Hist. Rel. (Amsterdam, 1950), 26-29, Amsterdam, 1951

*Les deux sources de la religion grecque*, Mnemosyne, s. IV, 4 (1951), 1-8, Leiden, 1951

*Prefazione a L'Edda: carmi norreni*, Firenze, 1951, XV-XIX  
*Italia religiosa*, Bari, 1952, pp. 155

— *Introduzione alla storia della religione greca*, SMSR, 23 (1951-52), 20-33, Bologna, 1952

*Gerardus van der Leeuw* (1890-1950), SMSR, 23 (1951-52), 209-211, Bologna, 1952

*Alfred Bertholet* (1868-1951), SMSR, 23 (1951-52), 211-212, Bologna, 1952

*Un congresso « non opportuno »*, Il Mondo, 4 (1952), n. 3 (19 genn. 1952), 4, Roma, 1952

*Le religioni misteriche nel mondo antico* (a cura dell'assistente), Roma, 1952-53, pp. 116

*La religion dans la Grèce antique dès origines à Alexandre le Grand*, Paris, 1953, pp. 268

*Miti e leggende, III: America settentrionale*, Torino, 1953, pp. XIX-576

*La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino, 1953, pp. 282

*Religion de l'Etat et religion de l'Homme*, La Revue de cult. europ., 3 (1953), n. 5, 45-55, Paris, 1953

*Orient et Occident*, La Revue de cult. europ., 3, (1953), n. 5, 231-238, Paris, 1953

*La confession des péchés: essai d'interprétation générale*, Journ. de Psych. norm. et pathol., 46 (1953), 257-268, Paris, 1953

- Pre-aryan and vedic antecedents of the polycephalous Shiva*,  
Studia Indol. Intern., 1 (1954), ....., Poona and Paris,
- Aperçu introductif*, Numen, 1 (1954), 1-7, Leiden, 1954
- Alle origini della scienza delle religioni*, Numen, 1 (1954),  
136-137, Leiden, 1954
- Manuali di storia delle religioni*, Numen, 1 (1954), 137-140,  
Leiden, 1954
- La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino,  
1954<sup>2</sup>, pp. 282 (ristampa)
- La Chiesa cattolica nel mondo contemporaneo*, Ulisse, 8  
(1954), n. 20, 169-170, Milano-Roma, 1954
- Essays on the History of Religions*, Leiden, 1954, pp. VII-225
- Les mystères grecs et les religions à mystères de l'antiquité:  
recherches récentes et problèmes nouveaux*, Cahiers  
d'hist. mondiale, II (1954), 303-312, Paris, 1954
- Bibliographie des religions à mystères dans l'antiquité*, Ca-  
hiers d'hist. mondiale, II (1954), 661-667, Paris, 1955
- Presentazione e congedo*, SMSR, 24-25 (1953-54), V-VIII, Bo-  
logna, 1955
- On the attributes of God*, Numen, 2 (1955), 1-27, Leiden, 1955
- La condition humaine*, Anthropologie religieuse, 1-3, Leiden,  
1955
- Religione e cultura*, Il Mondo, 7 (1955), n. 28 (12 luglio 1955),  
8, Roma, 1955
- Borea bifronte e l'onniscienza di Aér*, Studi in on. di G. Fu-  
naioli, 370-372, Roma, 1955
- L'esprit du paganisme*, Diogène, n. 9 (janvier 1955), 3-10,  
Paris, 1955
- L'onniscienza di Dio*, Torino, 1955, pp. XI-685
- L'Urfeta iguvina e alcuni riscontri indoeuropei*, Boll. Dep.  
St. Patr. Umbria, 44 (1947), 21-24, Perugia, 1955
- Presentazione a L. A. Stella*, Mitologia Greca, Torino, 1956, IX

- Das Ende des Urmonotheismus?*, Numen, 3 (1956), 156-159, Leiden, 1956
- Per l'iconografia di Giano*, St. etr., 24 (1955-56), 79-90, Firenze, 1956
- Premessa a Atti dell'VIII Congr. Intern. St. rel.* (Roma, 1955), V, Firenze, 1956
- Discorso inaugurale (all'VIII Congresso internazionale di Storia delle religioni)*, Atti dell'VIII Congr. Int. St. rel. (Roma, 1955), 29-34, Firenze, 1956
- Allocuzione di chiusura (dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle religioni)*, Atti dell'VIII Congr. Int. St. rel. (Roma, 1955), 94-97, Firenze, 1956
- The All-knowing God: Researches into early Religion and Culture*, London, 1956, pp. XV-475
- Socialismo e cultura storico-religiosa*, Mondo Operaio, 10 (1957), n. 1, 51, Roma, 1957
- La Chiesa e la vita religiosa in Italia*, Stato e Chiesa, 35-49, Bari, 1957
- L'essere supremo nelle religioni primitive (L'onniscienza di Dio)*, Torino, 1957, pp. 244
- Franz Cumont*, Rend. Acc. Lincei, sc. mor., App.: necrol. 1945-55, 65-66, Roma, 1957
- La libertà religiosa nella nuova Cina*, Conv. scambi con la Cina (Milano, 1957). Atti, 131-138, Roma, s.a. (1957)
- Pahri - Pagreus*, Scritti in on. Furlani, 761-763, Roma, 1957
- L'idée de création et la notion d'un Être créateur chez les Californiens*, Proceed. 32th Int. Congr. Americ. (Copenhagen, 1956), 238-244, Copenhagen, 1958
- Das Ende des Urmonotheismus*, Numen, 5 (1958), 161-163, Leiden, 1958
- Il «monoteismo» dei Geti*, Studia in hon. Decev, 649-655, Sofia, 1958

- Per la libertà religiosa in Italia*, Per la libertà religiosa in Italia: discorsi di R. Pettazzoni e A.C. Jemolo (A.L.R.I., Roma, 1958), 5-10, Roma, 1959
- Il IX Congresso internazionale di storia delle religioni a Tokyo*, SMSR, 29 (1958), 277-279, Roma, 1959
- Allocuzione alla seduta inaugurale del Congresso di Tokyo* (1958), SMSR, 29 (1958), 279-282, Roma, 1959
- The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development*, *The History of Religions: Essays in Methodology* ed. by M. Eliade and J.M. Kitagawa, 59-66, Chicago, 1959
- Forma e verità del mito*, Nuovi Argomenti, n. 37 (marzo-aprile 1959), 49-53, Roma, 1959
- Lecture religiose*, Firenze, 1959, pp. 256
- Miti e leggende, IV: America centrale e meridionale* (con la collab. di T. Tentori), Torino, 1959, pp. XIX-498
- Oriente e Occidente: tradizioni antiche e prospettive nuove*, Rend. Acc. Lincei, Adun. sol., 6 (1959), 75-80, Roma, 1959
- Il metodo comparativo*, Numen, 6 (1959), 1-14, Leiden, 1959
- Intervista con Raffaele Pettazzoni* (a cura di Carlo Gentile), L'Italia Illustr., 13 (1959), n. 6-7, 5, Napoli, 1959
- Gudebilet med fleire hovud*, Norveg, 7, 1-12, Oslo, 1960
- Der Allwissende Gott: zur Geschichte der Gottesidee*, Frankfurt/M. und Hamburg, 1960, pp. 140
- Greetings (to Opening Session of the 9th International Congress for the History of Religions)*, Proceed. 9th Int. Cong. Hist. Rel. (Tokyo and Kyoto, 1958), 827-831, Tokyo, 1960
- Sur un prétendu Monothéisme Japonais*, Proceed. 9th Int. Cong. Hist. Rel. (Tokyo and Kyoto, 1958) 393-397, Tokyo, 1960
- Some Parallels in the Historical Development of Religion. Western and Japanese*, Proceed. 9th Int. Cong. Hist. Rel. (Tokyo and Kyoto, 1958), 773-776, Tokyo, 1960

*Address (to Closing Session of the 9th International Congress for History of Religions)*, *Proceed. 9th Int. Cong. Hist. Rel.* (Tokyo and Kyoto, 1958), 846-847, Tokyo, 1960

*Collezioni fondate e dirette da R. Pettazzoni:*

- Storia delle religioni, Bologna, 1920-40, 14 voll.
- Testi e documenti per la storia delle religioni, Bologna, 1929-37, 7 voll.
- Collana mitologica, Torino, 1948-....., 4 voll. fino al 1959
- Classici della religione, Firenze, 1951-....., 3 voll. fino al 1959
- *Studies in the History of Religions (Supplements to NVMEN)*, Leiden, 1954-....., 4 voll. fino al 1959

*Riviste fondate e dirette da R. Pettazzoni:*

- Studi e materiali di storia delle religioni, Roma, poi Bologna, 1925-54
- NVMEN, Leiden, 1954-59.

Si rivolge viva preghiera a quanti siano in possesso di materiale poco noto relativo alla vita ed all'attività scientifica di Raffaele Pettazzoni (articoli, recensioni, necrologi, ecc.), come pure a quanti conservino qualche ricordo personale di Lui, di volerne gentilmente dare notizia al *Direttore della Biblioteca comunale 'G. C. Croce', San Giovanni in Persiceto, Bologna (Italia)*.



## Gli ultimi appunti di Raffaele Pettazoni

a cura di Angelo Brelich<sup>(1)</sup>

In due block-notes — il secondo appena incominciato — e in un certo numero di fogli sparsi, nel settembre del 1959, Raffaele Pettazoni prese gli ultimi appunti della sua vita: fu nell'intervallo tra la prima crisi che lo aveva colto nell'estate di quell'anno e la improvvisa ricaduta che doveva condurlo alla morte (8 dicembre 1959).

Non è facile vincere ogni scrupolo nel dare alla stampa questi appunti. Essi non erano destinati al pubblico; dovevano servire esclusivamente all'autore stesso, per lavori futuri che egli aveva in animo di intraprendere. Ora, chiunque conoscesse Pettazoni, sa dell'estrema meticolosità con cui egli preparava le sue pubblicazioni: ciò che egli presentava al pubblico, doveva essere sempre perfettamente ponderato, elaborato e, almeno per il momento in cui lasciava le sue mani, definitivo. Ciò vale anche per la forma dei suoi scritti: il suo stile era sempre curato fino all'ultima virgola, esemplarmente corretto e preciso. Si può esser quasi certi che egli sarebbe contrariato nel vedere stampati i fugaci appunti che aveva presi, di volta in volta, nel momento stesso in cui

<sup>1</sup> Alla Signora Adele Pettazoni che ha permesso la pubblicazione di questi appunti, spetta la gratitudine della rivista e dei suoi lettori.

gli balenava in mente un'idea che voleva fermare, senza ordinarli in un contesto e senza preoccuparsi della loro forma. Si tratta di una materia grezza — di schede<sup>2</sup> — per opere progettate, non di opera. Il carattere provvisorio e l'espressione rudimentale di certi pensieri potrebbero perfino prestarsi a malintesi, il che potrebbe far apparire dubbia l'opportunità della pubblicazione.

Ma su questi scrupoli deve prevalere la considerazione che questi ultimi frammenti dell'opera pettazzoniana sono documenti straordinariamente preziosi che non si avrebbe il diritto di nascondere o lasciar cadere in oblio. Documenti — anche — umani, di alto valore biografico, documenti sulla personalità dello studioso che, settantaseienne, appena uscito — e, in realtà, solo apparentemente — da una grave e dolorosa malattia, riprendeva subito, con naturalezza e serenità, quel lavoro con cui, ormai, s'identificava la sua vita stessa. Ma il significato di questi documenti trascende il piano biografico. L'evoluzione del pensiero di uno studioso non è, infatti, cosa che riguardi esclusivamente la sua persona: perché le nostre idee si indirizzino e si maturino in un senso anziché in un altro, perché di tanti problemi che si agitano in noi sin dalla gioventù, alcuni prendano, con l'andar del tempo, sempre maggior urgenza e predominio, probabilmente non dipende soltanto da fattori psicologici e, comunque, individuali, ma anche dal fatto che viviamo inseriti in una cultura che si muove, si trasforma e in certi suoi momenti sollecita più da certi lati che non da certi altri le nostre risposte e reazioni. Negli ultimi decenni, pressappoco dagli anni della guerra in poi, il pensiero, le ricerche e il metodo stesso di Pettazzoni subivano un intenso approfondimento e presentavano novità che se potevano sfuggire al lettore superficiale, ciò era dovuto soltanto alla solidità e all'ampiezza delle basi già precedentemente acquisite cui esse venivano

<sup>2</sup> Infatti, la maggior parte degli appunti consiste in brani letteralmente ripresi dai libri (di M. Eliade, v. sotto) che Pettazzoni stava leggendo. Qui riproduciamo solo quei brani ai quali egli ha aggiunto un sia pur brevissimo commento.

organicamente collegate. Ora, gli ultimi appunti, proprio perché non destinati al pubblico, non pervenuti all'elaborazione, non inseriti nella continuità di un'opera scientifica, mostrano ancora più chiaramente, quasi nudi nella loro spontaneità, gli ultimi interessi dello studioso: ma se perciò essi forniscono una chiave per la comprensione più precisa di tutta l'opera di Pettazzoni, nello stesso tempo gettano luce anche sulla situazione presente, sui problemi più attuali e sulle prospettive degli studi storico-religiosi.

Sebbene con non celata diffidenza, Pettazzoni seguiva con incessante attenzione quegli orientamenti che, nel nostro campo di studi, spesso vengono considerati come 'moderni': orientamenti che non sempre si fondano su coscienti criteri metodologici, ma nei quali lo sforzo rivolto a un'interpretazione storica cede costantemente a interessi di diversa natura, ora nel nome di una psicologia ritenuta valida per tutte le epoche e per tutti i climi culturali, ora nel segno di strutture fondamentali fisse attribuite in proprio ai fenomeni religiosi, quasi che questi avessero un'esistenza in sé, al di fuori della storia umana, ora, infine, anche senza simili presupposti, ma solo sotto inconsci impulsi irrazionali e mistici. Pettazzoni non ignorava nulla di quanto i rappresentanti di questi indirizzi producevano, né restò insensibile a quanto vi si trovava di fecondo o stimolante: ma si mantenne in un costante riserbo, appena rallentato in qualche recensione cortese ma ferma su certe istanze critiche. Ora, i suoi ultimi appunti dimostrano che, in realtà, egli si proponeva di procedere quanto prima ad una Auseinandersetzung radicale con le correnti antistoriche. Anche questa, però, come tutto ciò che egli portava davanti al pubblico, doveva essere scrupolosamente preparata. Pettazzoni non aveva dubbi sui punti fondamentali della propria opposizione a quelle correnti. La 'modernità', nel campo delle concezioni ideologiche, non si misura in anni o decenni; ed egli, con la sua cultura, non aveva difficoltà di individuare, dietro le posizioni 'moderne', i filoni storici provenienti da epoche passate (e già nel passato orientati contro i primi germi della civiltà moderna);

era convinto di essere dalla parte dell'avvenire. Ma per dimostrarlo, doveva affrontare direttamente e vagliare sfumatura per sfumatura le posizioni che intendeva contro-battere.

E' caratteristico delle sue intenzioni che egli si sia scelto per interlocutore o antagonista un autore cui era legato da una sincera e reciproca stima e da una cordiale simpatia, e che indubbiamente rappresenta il livello più elevato su cui gli orientamenti antistoricisti contemporanei si siano espressi: in quegli ultimi mesi della sua vita, egli lesse (in parte, senza dubbio, ri-lesse) le opere di Mircea Eliade. Le lesse, le meditò, le appuntò — le numerose 'schede' in cui riporta lunghi passi di *Le mythe de l'éternel retour* (Paris 1949), *Images et symboles* (Paris 1952) e *Mythes, rêves et mystères* (Paris 1957), sottolineando e segnando con punti esclamativi e interrogativi molte frasi e singole parole, mostrano l'estrema attenzione posta nella lettura — e si preparò a discuterle. Con ogni evidenza, non si trattava di una polemica con M. Eliade, bensì con tutto ciò che nell'opera di Eliade trova la sua più raffinata e più efficace espressione.

Non si può, certo, valutare ciò che non si è realizzato, ma anche i preparativi rudimentali contenuti negli appunti fanno intravedere che il compimento di questa presa di posizione metodologica sarebbe stata di grande importanza per l'avvenire dei nostri studi. Gli appunti stessi — bisogna sottolineare — rappresentano una fase iniziale del lavoro: in essi, Pettazoni batte e ribatte su alcuni punti fondamentali; le frequenti ripetizioni, la forma schematica delle osservazioni e anche qualche caso di insufficiente penetrazione nel pensiero dell'interlocutore mostrano che la sua critica si sarebbe articolata, arricchita e completata solo nella fase successiva, di riordinamento coerente delle istanze e dei singoli problemi.

Le fondamentali questioni del metodo stanno, dunque, al centro degli appunti e ne costituiscono il vero nucleo. Ma indizi vari, sia esteriori — come certi titoli dati ad alcune schede — sia interni rivelano che, pur inseparabilmente dalle

preoccupazioni metodologiche, Pettazzoni stava progettando anche qualche lavoro particolare. Un certo numero di appunti portano il titolo « ora et labora ». Quale problema (e, anzi, quale soluzione) si nasconda sotto il motto benedettino destinato forse ad essere il titolo di un lavoro indipendente o di un capitolo del lavoro metodologico, appare dal contenuto di quegli appunti: si tratta del rapporto tra sacro e profano, tra l'attività religiosa e attività utilitaria dell'uomo. Anziché esasperare il contrasto tra i due termini e attribuire, alla maniera degli irrazionalisti, un valore assoluto al primo, Pettazzoni riconduce entrambi all'unità dell'uomo storico, come due aspetti paralleli e funzionalmente connessi della sua esistenza. « La formula integrale è ora et labora. Il valore religioso potenzia l'opera puramente tecnica e, in genere, esistenziale » (v. sotto, p. 46), mentre, come viene sottolineato in altri appunti, da essa è determinato.

Un terzo tema su cui il pensiero di Pettazzoni tornava con particolare frequenza, potrebbe, di per sé, far pensare a oscuri presagi e presentimenti dell'autore: è il tema della morte. Ma sia lo spirito perfettamente distaccato, sia il punto di vista dei relativi appunti mostrano che, in realtà, per Pettazzoni si trattava, anche in questo caso, di un problema puramente scientifico. I fenomenologi delle religioni, e M. Eliade in particolare, insistono sull'aspetto germinale del 'caos' — cioè delle condizioni pre-cosmiche e pre-umane del tempo delle origini cui, per la coscienza religiosa arcaica, risalirebbe l'ordine dell'esistenza reale; d'altra parte, essi notano anche la fenomenologia 'caotica' della morte. Ora, Pettazzoni rileva un'aporia nel fatto che la morte è un 'caos' che, tuttavia, non è origine di nulla e che i miti dell'origine della morte s'inquadrano perfettamente tra quei 'miti delle origini' il cui contenuto normale è, invece, la nascita dell'ordine, cosmico o umano, dalle condizioni 'caotiche'.

Questi tre temi — le questioni fondamentali del metodo, il rapporto tra attività pratica e attività religiosa e l'aporia della morte — assorbono la quasi totalità degli appunti. Non

sono tre temi perfettamente indipendenti — il primo si apre verso gli altri due che, a loro volta, spesso sfociano nel primo, di modo che talvolta una sola scheda riguarda più di uno degli argomenti principali — ma tuttavia permettono di raggruppare gli appunti in un modo coerente, in tre parti. Si sarebbe preferito evitare ogni qualsiasi 'riordinamento' del lascito e mantenere l'ordine puramente cronologico degli appunti: ma la presenza di numerosi fogli staccati privi di data impediva questa soluzione più semplice e nello stesso tempo più rispettosa; perciò, nella necessità di stabilire un qualsiasi ordine nella pubblicazione degli appunti, è apparso opportuno ricorrere a criteri interni, di pensiero e di argomento, anziché a qualsiasi altro criterio ugualmente arbitrario e, in più, privo anche del vantaggio della coerenza intima. Questa distribuzione degli appunti in tre gruppi (all'interno dei quali si è cercato di mantenere, ove era possibile, l'ordine cronologico) è, comunque, — insieme alla non-pubblicazione delle schede consistenti esclusivamente nella citazione di brani dei libri di M. Eliade — l'unico intervento redazionale nel testo: per tutto il resto si è osservata la più assoluta fedeltà al manoscritto, al punto da conservarne le abbreviazioni e, perfino, le imperfezioni stilistiche.

Anche queste brevi pagine introduttive, lungi dal voler 'intervenire' nel solitario discorso del grande studioso, destinato ad esser interrotto dalla morte, hanno il solo scopo di facilitarne la comprensione a chi vorrà trarne stimolo e profitto.

A. B.

< una et tabula >

Eliade, *Mystic. név. et mythic.*  
183

La scoperta deli aglicultura porta un cambiamento. basti  
 casé nelle gerarchie divine: le frasi del. le Due  
 Madri e i loro sposi possono in primo piano.  
 Ma non è l'agricoltura come tecnica ma  
 più con portata di cambiamento nelle orizzonti  
 spirituali deli immunità arcaica. In punto di) ont  
 non c'è separaz fra l'utensile, l'oggetto reale,  
 concreto, e il simbolo che lo valorizza. fra  
 la tecnica e l'operazione magico-religiosa che  
 è il lingua (l'atto agicuto è assimilato alla  
 alla parason; l'ovale è il fello, la pecten è  
 la matrice belevante, i temi sono lo sperma  
 vite, la pioggia è il bicris gamoi fra Cielo e  
 Terra.



## IL METODO

2-9-59

L'ideologia dell'eterno ritorno, del ciclico ripetersi degli archetipi è storicamente condizionata, in quanto dipende da un mondo culturale agricolo (cicli della lavorazione e del raccolto, in relaz. con i cicli stagionali).

Infatti l'avvento di una concez. lineare d. storia si ha con l'ideologia biblica del mondo creato una volta tanto e per sempre, senza ritorno. — Questa ideologia è genetica, connessa con un mondo non agricolo, come è quello dei nomadi pastori (più primitivam., dei nomadi cacciatori). Che sono anche i portatori dell'idea di un Dio celeste unico creatore.

3-9-59

Si dice (ma io ne dubito): tutti i miti sono miti delle origini. Io ho delle riserve. Ad ogni modo, il pensiero primitivo non si ferma alle origini. Per noi, l'origine è un iniziare assoluto; prima dell'origine c'è il nulla.

Il pensiero primitivo non concepisce il nulla. Il Bevor delle origini non è il nulla, è un *altro*. Prima di questo mondo c'è un altro mondo.

Prima della nostra condizione umana c'è una diversa condizione umana. Da quel prima che è diverso deriva la realtà attuale, deriva per un mutamento, per una trasformazione iniziale che si prolunga, che dura, che si ripete periodicamente, e assicura la durata del poi.

Di fatto, questo prima è una costruzione del pensiero primitivo: non ha consistenza ontologica in sé e per sé. E' un prodotto del pensiero dialettico; è l'antitesi di una tesi. La tesi, il dato è la realtà, sia essa il mondo, la condizione umana, ecc. L'antitesi è un diverso concepito come anteriore, come un prima.

Vediamo qualche esempio: la morte appartiene alla condizione umana. Ma in illo tempore la morte non esiste. Adamo esiste come uomo prima che il Signore non nasca mortale; la morte gli è assegnata come castigo del suo peccato. Presso i primitivi...

da Montecatini (concerto)! 1959

In fondo è sempre l'uomo che crea il suo mondo ideale.

Non è il mondo extraumano che crea il mondo umano!  
E' l'uomo (il samano) che crea il suo creatore (ex nihilo!)  
dalle proprie esperienze volitive —

(in questo caso il samano crea Dio a propria immagine e somiglianza).

7-9-59

L'uomo crea Dio a propria immagine e somiglianza. (Xenofane: anche gli animali!!!)

Ciò sembra in contraddizione con la dialettica del pensiero primitivo  
che concepisce per negazione e per antitesi.

7-9-59

Da alcuni anni siamo ormai abituati a parlare e sentir parlare sempre più di Archetipi e di riproduzione inaugurale ciclica, ecc. Chi scriverà la storia della sacrologia nel sec. XX dovrà far parte a questa nuova ideologia che è un fermento suscitatore di un nuovo orientam. nei nostri studi.

D'altra parte credo non sia da trascurare un aspetto diverso del pensiero primitivo, un atteggiamento dialettico; non per ripetizione d. archetipi (e riproduzione degli atti iniziali [ma questa parte entra qui *meno* in considerazione),

bensi piuttosto per antitesi, per inversione e rovesciamento di una tesi. La tesi è il dato, la realtà; esso serve da punto di partenza per concepire il suo inverso, cioè una non realtà concepita in modo contrario. Ma questa [non] realtà è sentita come realtà, anzi ad essa è attribuita una priorità rispetto alla quale la realtà rappresenta una decadenza.

Tale è il caso della *morte*

— *montagne*

8 - 9 - 959

### La RELIGIONE DELL'UOMO

la religione di questo mondo — non dell'evasione da questo mondo

non il terrore della storia, il pessimismo, il disprezzo della vita, l'evasione dal mondo, l'aspirazione a un altro mondo.

bensi la religione come serena consapevolezza e accettazione della condizione umana, nella speranza di costruire un migliore avvenire terreno, nella consapevolezza del mistero e nella suggestione stessa del mistero

la religione come fattore positivo della vita

L'uomo costruttore della sua religione! — allo stesso modo come è l'uomo il costruttore delle arti, della scienza, della filosofia.

Nella teoria pessimistica di Eliade quanto è dovuto alla suggestione delle religioni dell'India, con la loro ideologia del vuoto, della maya, della realtà che è la negazio[ne] nel mondo, del non-io che è la negazione dell'io, del *neti neti* (cfr. Et. Retour p. 66, etc.)

8-9-959

Nel pensiero di Eliade sembra che la sua costruzione del pensiero primitivo — « solo il sacro è reale » — sia valida anche oggi.

Quasi ignorando che oggi non esiste più l'uomo primitivo, oggi c'è l'uomo moderno, pel quale il reale è il mondo profano.

— per il quale la morte è la reale condizione umana, la morte appartiene al nostro tempo storico.

E' vero che anche l'uomo moderno, secondo la relig. cristiana, vive con gli occhi fissi all'al di là — nel superamento della morte, aspirando alla vita eterna.

Ma qui appunto deve intervenire la nuova concezione della religione come religione della vita, non della morte, della accettaz. della vita, non dell'orrore della storia.

8 - 9 - 959

L'idea che il rito, ogni rito, appartiene al tempo iniziale e chi lo eseguisce è trasferito ipsofacto fuori del mondo profano, nel vero e solo mondo reale che è quello del tempo mitico,

questa idea è effettiv. presente nel ritualismo indiano, ma mi sembra che non sia consentito, come fa Eliade, generalizzarla (Et. Ret. 67: « cette suspension du temps profane correspond à une nécessité profonde pour l'homme archaïque »).

A mio parere non è necessario che la celebrazione. p. es. dell'*akitu* sia proiettata nel tempo mitico: cioè sia soppresso il tempo storico, e la consapevolezza dei fini inaugurali, contingenti, pratici pei quali essa è eseguita periodicamente.

10 - 9 - 959

Eliade, Et. retour 126

Gli isolani di Figi ripetono la 'creazione' anche ogni qual volta i raccolti sono cattivi. (Hocart, Kingship - vedi). Dunque chaque fois que la vie est menacée et que le Cosmos, à lors yeux, est épuisé et vide, i Figiani sentono il bisogno di un ritorno *in principium*; ossia aspettano la rigenerazione

della vita cosmica non da una riparazione, ma da una ri-creazione della medesima

[a matita:]

ma qui dunque il rito di rigenerazione ha un valore pratico, concreto, vitale, non per uscire dalla storia, ma per vivere nella storia = annullare il tempo cattivo per un tempo buono

[foglio staccato] Bologna 16 - 9 - 959

Terrore della storia!

Ma la storia non è tutta orrore, catastrofe, male, peccato. La storia, cioè la vita, è anche lavoro, gioia, speranza. E perché rifugiarsi da *questa* storia in un *illud tempus* pieno d'angoscia.

(La filosofia di Eliade risente del tristo tempo in cui egli è vissuto, come noi tutti, e forse delle sue vicende personali.

— tanto è vero che ogni costruzione è storicamente condizionata!)

Ne viene fuori una filosofia d. relig. per la quale la religione è tutta rivolta al passato, come stato paradisiaco, da cui procede una decadenza (salvo il ritorno ciclico al tempo auro-rale), e quindi una disperazione umana, una viltà, una sfiducia nel corso attuale d. vita — e anche un atteggiam. anti-cristiano

si perchè questo atteggiam. arcaico ignora la preghiera, e del resto c'è contraddizione con i riti d. nuovo anno che vogliono ripetere sì il passato, ma per vivere nel presente.

(Eliade, Et. ret. 240: il Cr.° è, in certo modo, la relig. dell'uomo decaduto, in quanto relig. dell'uomo moderno per quale la storia e il progresso sono una caduta che implica l'abbandono definit. del Paradiso degli archetipi e della ripetizione

[s.d. = 17.9.59]

Eliade, Images et symboles, 29

La validité des symboles en tant que forme de connaissance ne dépend pas du degré de compréhension de tel ou tel individu. Des textes et des monuments figurés nous prouvent abondamment que, au moins pour certains individus d'une société archaïque, le symbolisme du « Centre » était transparent dans sa totalité; [*sottolineato in rosso*:] le reste de la société se contentait de « participer » au symbolisme [*fine sottolineatura*]. — In quali limiti? E' difficile dirlo. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'*actualisation* d'un symbole n'est pas mécanique: elle est en relation avec les tensions et les alternances de la vie sociale, en dernière instance avec les rythmes cosmiques.

[*in rosso*:] !!!!!?

capitale! — Qui, al solito, è scambiata la norma con l'eccezione. La norma è quella della massa; essa partecipa ai riti archetipali paradisiaci, soltanto in momenti eccezionali della sua vita, come evasione dalla routine, cioè nei momenti di vita religiosa per impetrare un buon anno, una felicità come quella paradisiaca. — Le *élites* (samani) hanno eventualm. una esperienza continuata di questo *altro mondo*

[foglio staccato] Bologna, 17-9-959

Gli archetipi stessi sono una costruz. dell'uomo (e perciò sono anch'essi storicamente condizionati).

E' l'uomo che costruisce il cosmo, cioè il mondo degli archetipi, come il quadro della sua vita normale.

Ed è sempre l'uomo che costruisce il caos come altro dal cosmo, il mondo senza archetipi, senza forma.

Nel pensiero primitivo il cosmo è il dato, la tesi, e il caos è l'antitesi, il rovesciam. del cosmo, il 'ganz Anderes'

Ma sempre nel pensiero primitivo il caos è sovente un mondo anteriore al cosmo. Si inverte la posizione. E' dal caos come ganz Anderes che emerge il cosmo. Ciò che è stato ricavato per antitesi, negazione, rovesciamento, passa al posto iniziale!!!!

---

La morte:

essa fa parte d. condizione umana. Essa può essere superata solo nel mondo d. archetipi. Allora la morte non esisteva ancora. La morte appartiene al tempo storico; è entrata nel mondo, insieme col peccato al caos. (dunque \* è il caos la realtà, la norma, il rovesciam. del cosmo)

[foglio staccato] Bologna 17-9-959

per Frazer c'è un'epoca magica anteriore all'epoca religiosa.  
per Schmidt c'è un'epoca razionale anteriore all'epoca mitica.  
per Eliade c'è un'epoca dell'uomo archetipico anteriore all'uomo storico.

tutte costruzioni inconsistenti.

L'uomo fin da quando comincia ad essere uomo è insieme archetipico e storico, mitico e razionale, magico e religioso.

Non esiste una umanità archetipica, anteriore all'uomo storico.

Il tempo storico è altrettanto *reale* quanto il tempo aurorale non storico, perchè ambedue sono costruzioni dell'uomo.

Bologna 19-9-959

Eliade, Images et symboles 156

[in rosso:] (metodo!)

La structure (delle operazioni di legare, sciogliere, ecc.) est la même. Dans l'état actuel de nos connaissances il est diffi-

\* Parola di incerta lettura.

cile de préciser si cette uniformité provient de l'imitation, d'emprunts « historiques » (nel senso della scuola etnolog. 'storico-culturale'), ou si elle s'explique par le fait que toutes ces opérations découlent de la *situation même de l'homme dans le monde*, c'est-à-dire sont les variantes d'un même archétype qui se réalise successivement sur les plans multiples et dans les aires culterelles différentes.

[in rosso:]

come se, dunque, gli archetipi avessero una realtà ontologica a sé, independentem. dall'uomo che li pensa e concepisce

Bologna 19 - 9 - 959

Eliade, Images et Symboles 93

Il est très probable que cette conception de la création et la destruction périodique du monde, bien qu'elle ait été raffermie par le spectacle de [sottolin. in rosso:] la mort et la résurrection périodique de la végétation n'est pas pour autant une création des sociétés agricoles

[in rosso:]

ma qui non ci si può contentare di una probabilità. qui è in causa tutto il metodo e tutta l'ideologia del tempo ciclico.

[foglio staccato] Bologna 19.9.959

Eliade, Images et symboles, 76

Les mythes sont vrais parce qu'ils sont sacrés, parce qu'ils parlent des Êtres et des événements sacrés (e così trasportano oltre la condizione profana, la 'situazione storica').

Eliade, p. 79. *storie vere e storie false!* (queste come quelle che narrano avventure personali, senza senso trascendente)

[in rosso:]

no! I miti di origini sono veri perché sono la tavola di fondazione del cosmo, del mondo attuale e della società presente, della realtà storica. E' questa che conta, non la fuga da questa!!!!

[foglio staccato] Bologna, 20-9-959

Così si è finito per costruire un uomo primitivo od arcaico che sembra appartenere ad una specie diversa dall'uomo moderno: un essere che vive nel mondo degli archetipi, che per lui è la sola realtà, mentre il mondo della sua vita quotidiana non è reale.

Si è dimenticato che gli archetipi non hanno realtà fuori del pensiero umano che li concepisce. E il pensiero umano li concepisce traendoli fuori dalla sua esperienza vitale quotidiana.

Il mondo [il mondo] d. archetipi è il mondo mitico delle origini, nel quale l'uomo si rifugia nei momenti critici, quando è in gioco la sua esistenza, e vi si rifugia per superare la crisi, per assicurarsi un nuovo periodo di esistenza tranquilla, normale.

[s.d. = 22.9.59]

[in rosso:] (Cristianesimo)

Eliade, Images et symboles 207 sg.

Contro la dipendenza genetica del Cr.<sup>o</sup> dai misteri pagani, le Chr.<sup>me</sup>, religion historique, a des racines profondes dans le judaïsme, autre religion historique. Per spiegare o meglio comprendere certi sacram. o simboli cristiani non c'è che da cercare le loro 'figure' (tipologia!) nell'A. Test. Dans la perspective historicisé du Ch.<sup>me</sup>, rien là que de naturel: la révélation a eu une *histoire*; la révélation primitive, opérée à l'aube des temps, survit encore parmi les nations, mais elle

est a moitié oubliée, mutilée, corrompue; la seule voie d'approche passe à travers l'histoire d'Israël: la révélation n'est pleinement conservée que dans l'A.T. Le judéo-chr. s'efforce de ne pas perdre contact avec l'histoire sainte qui, a différence de l'«histoire» de toutes les autres nations, est la seule réelle et la seule qui a une signification: car c'est Dieu lui-même qui la fait.

[in rosso:] (naturalm. questo è il pensiero cristiano che non vale naturalm. fuori del Cr.)

I Padri d. Chiesa dovevano necessariam. rifiutare ogni 'paganesimo', ogni simbolismo extra-testamentario. Ma oggi!? oggi si può riconoscere che il simbol.º giudeo-crist. del battesimo non contraddice affatto al simbolismo acquatico universale (morte e resurrez., ri-creaz. applicata all'uomo). 221 Così pure/ l'équivalence vie mystique (des Chrétiens) = retour au Paradis n'est pas un *hapax* judéo-chrétien, créé par l'intervention de Dieu dans l'histoire, c'est une « donnée » humaine universelle d'une incontestable ancienneté (il sciamano ha il potere di rivivere la vita paradisiaca abolendo tutto il tempo intermedio)

[in rosso:] Ma il samano, come il mistico cristiano, è un personaggio di eccezione! come si può dunque dire che si tratti di un dato universale?

Bologna, 23 - 9 - 959

Eliade, Images et symboles

(continuaz.) 233: Si è voluto spiegare l'« origine » dei simboli con l'impressione fatta direttam. su la corteccia cerebrale dai grandi ritmi cosmici p. es. il corso del sole. Il problema è mal posto. Il simbolo non può essere il riflesso di ritmi cosmici in quanto *fenomeni naturali*, perchè un simbolo rivela sempre qualche cosa di più di quel che [viene] suggerito dall'aspetto cosmico della natura. P. es. i simbolismi e

miti solari ci rivelano anche un « lato notturno », 'cattivo' e 'funebre' del sole, e ciò non è di primo acchito *evidente* nel fenomeno solare come tale. [in rosso:] Questo esempio non prova proprio nulla, dal momento che il sole scompare al tramonto per compiere il suo giro notturno!

Bologna, 24-9-959

Eliade, Mythes, rêves et symboles

17. Pour les sociétés « primitives » et archaïques le mythe est censé exprimer la vérité absolue, parce qu'il raconte une *histoire sacrée*, c'est-à-dire une révélation trans-humaine qui a eu lieu à l'aube du Grande temps, *in illo tempore*. Étant *réel et sacré*, le mythe devient exemplaire et par conséquent répétable. Le mythe est une *histoire vraie* qui s'est passée au commencement du temps et qui sert de modèle au comportement des humains. En imitant, ou en racontant les actes exemplaires d'un dieu ou d'un héros mythique, l'homme archaïque se détache du temps profane et rejoint magiquement [in rosso: *tre punti esclamativi e la parola sottolineata*] le temps sacré.

[in rosso con una linea che attacca il commento alle parole in illo tempore:]

no. Il mito è vero nel senso esistenziale, è sacro perchè concerne una crisi che si protegge solo mercè la religione. Dèi ed eroi mitici non esistono che nel pensiero umano che li crea.

[s.d. = 24.9.59.]

[in rosso:] norma ed eccezione

p. 99 [di Eliade, Mythes, rêves et symboles]. Nella società a livello etnografico i samani, medicine-men ecc. sono gli specialisti delle esperienze mistiche. Essi corrispondono, presso i 'primitivi' alla élite religiosa e ai mistici delle civiltà più progredite.

[in rosso:] dunque sono l'eccezione, — non la norma!

[s. d.]

[in rosso:] la libertà

Eliade, Mythes, rêves et mystères, 143

Les racines de la liberté doivent être cherchées dans les profondeurs de la psyche, et non pas dans les conditions créées par certains moments historiques — le désir de la liberté absolue se range parmi les nostalgies essentielles de l'homme quel que soient son stade de culture et sa forme d'organisation sociale

[in rosso, attaccato alla parola nostalgies rilevata per mezzo di un cerchio rosso:]

sempre lo sguardo al passato!

[sotto, a penna:]

persino la libertà è un desiderio di ritornare alla condizione pre-umana.



storico (così nella stessa India: Bhagavad Gita): c'è modo di pattuire! + p. 118

Per il pensiero indiano, ansioso di superare il dualismo degli opposti e di unificare il reale reintegrando l'Uno primordiale, la Maya stessa, cioè la grande Illusione, che si manifesta a traverso il Tempo, s'identifica con la forza creatrice, cosmogonica dell'Essere Assoluto, cioè essa stessa si risolve in una grande teofania. Il fondo ultimo delle cose, il *Grund*, è costituito tanto dalla Maya, quanto dallo Spirito Assoluto. Se il tempo, in quanto Maya, è anch'esso una manifestazione della divinità, vivere nel tempo non è, di per sé, una cattiva azione: la « cattiva azione » è di credere che non esista nulla fuori del tempo.

(ora et labora) (foglio staccato s.d.)

Eliade, Im. et Symboles, 110

*dialettica del sacro* (cfr. *Traité*, 15 sg.):

un objet quelconque devient paradoxalement une hiérophanie, un réceptacle du sacré, tout en continuant à participer à son milieu cosmique environnant (une pierre sacrée ne reste pas moins une pierre quelconque)

(ora et labora) (foglio staccato s.d.)

Eliade, Images et Symboles, 132

Il est vrai que, dans la perspective de la pensée archaïque une arme est toujours un *moyen magique*...

(ora et labora) [foglio staccato] Bologna, 23-9-959

Eliade, Images et Symboles, 233 sgg.

Gardons-nous de croire que le symbolisme se réfère uniquement aux réalités 'spirituelles'. Pour la pensée archaïque,

une telle séparation entre le 'spirituel' et le 'matériel' n'a pas de sens: les deux plans sont complémentaires [*in rosso: !!!!*] Du fait qu'elle est censée se trouver au « Centre du Monde », une habitation n'est pas moins un outil qui répond à des besoins précis et qui est conditionné par le climat, la structure économique de la société et la tradition architecturale. Récemment encore, la vieille querelle entre les 'symbolistes' et les 'réalistes' a de nouveau éclaté à propos de l'*architecture religieuse de l'ancienne Egypte*. (*dove?*) Les deux positions ne sont qu'apparemment irréconciliables dans l'horizon de la mentalité archaïque (*ma anche in quella dell'uomo moderno!*), tenir compte des 'réalités immédiates' ne signifie nullement qu'on ignore ou qu'on méprise leurs implications symboliques et vice versa. Il ne faut pas croire que l'implication symbolique annule la valeur concrète et spécifique d'un objet ou d'une opération: lorsque la bêche est nommée phallus (comme il arrive dans certaines langues austro-asiatiques) et que l'ensemencement est assimilé à l'acte sexuel (comme on l'a fait presque partout dans le monde), il ne s'ensuit pas que l'agriculteur 'primitif' ignore la fonction spécifique de son travail et la valeur concrète, immédiate de son outil. Le symbolisme *ajoute* une nouvelle valeur à un objet ou à une action, sans pourtant porter atteinte à leurs valeurs propres et immédiates. En s'appliquant à un objet ou à une action, le symbolisme les rend « ouverts ». La pensée symbolique fait « éclater » la réalité immédiate, mais sans l'amoindrir ni la dévaloriser: dans sa perspective l'Univers n'est pas fermé, aucun objet n'est isolé dans sa propre existentialité: tout se tient ensemble, par un système [*sic!*] serré de correspondances et d'assimilation. (Un objet devient sacré tout en restant soi-même, v. sopra p. 110). L'homme des sociétés archaïques a pris conscience de soi-même dans un « monde ouvert » et riche en signification: il reste à savoir si ces « ouvertures » sont autant de moyens d'évasion, ou si, au contraire, elles constituent l'unique possibilité d'accéder à la véritable réalité du monde.

[in rosso:]

Benissimo! ma un siffatto simbolismo non è proprio solo del pensiero arcaico, è normale anche nell'uomo moderno. S'intende che nella mental. moderna certi simbolismi (o miti) non sono più tollerabili, ma ciò non implica necessariamente la disintegraz. laicistica di tutto l'uomo moderno, si tratta di sostituire il simbolismo [parola illegibile] con un simb.° moderno.

[foglio staccato] Bologna, 23-9-1959

Eliade, Images et symboles, 233 sgg. (già preso)

Ecco l'errore!

Costruire un'epoca del simbolismo, e un uomo simbolistico diverso dall'attuale (lo stesso errore come nella costruz. di un mondo mitico e di un uomo pre-razionale, di un mondo magico pre-tecnico, ecc.).

La formula integrale è ora et labora

Il valore religioso potenzia l'opera puram. tecnica e in genere esistenziale.

Con lo avvento del pensiero moderno certi simbolismi arcaici decadono necessariamente. Per ciò il positivismo si è illuso che ogni valore religioso tramonti. Ma al solito ciò che tramonta è la forma partic. data al simbolo come valore religioso. Si tratta, invece, di lasciar cadere il contenuto ideolog. del simbolo, conservando il valore religioso e riempiendolo di un contenuto ideologico diverso!

(ora et labora) [foglio staccato] Bologna, 24 sett. 1959

Eliade, Mythes, rêves et mystères, 40 sgg.

Il Paese di cuccagna è una reminiscenza dello stato paradisiaco, da cui l'uomo è decaduto. Tutta la letteratura dei sec. XV-XVII sul Buon Selvaggio rappresenta la nostalgia

dell'uomo europeo per la condizione edenica del Paradiso perduto.

Del resto gli stessi primitivi hanno coscienza (... cioè hanno numerosi miti) di uno stato primordiale paradisiaco. Dal quale sono decaduti in seguito ad una catastrofe che avvenne *in illo tempore*.

42 Avant ce désastre l'homme jouissait d'une vie qui n'était pas sans ressemblance avec celle d'Adam avant le péché. I miti paradisiaci hanno dei tratti comuni: en ce temps-là *l'homme était immortel* \* et pouvait rencontrer Dieu face à face; il était heureux et n'avait pas à travailler pour se nourrir. Un arbre pourvoyait à sa subsistance, ou bien les instruments agricoles travaillaient tout seuls à sa place, comme des automates (si aggiunga la vicin. del Cielo alla terra, la autorità sopra gli animali, ecc.).

44. Pour un grand nombre de peuples, notamment les plus anciens cultivateurs de tubercules (*non di cereali!*) l'uomo è divenuto ciò che è oggi — *mortale*, sessualizzato e *condannato al lavoro* — in seguito a un omicidio primordiale: *in illo tempore* un essere divino, spesso una Donna o una Fanciulla, talvolta un Ragazzo o un Uomo si lasciò immolare affinché dal suo corpo pullulassero dei tubercoli o degli alberi fruttiferi. L'immolation de l'être divin a inauguré tant la nécessité de l'alimentation que la fatalité de la mort et, di conseguenza, la sexualité, unico mezzo di assicurare la continuità della vita. Le corps de la divinité immolée s'est transformée en nourriture, son âme est descendue sous terre, où elle a fondé le Pays des Morts.

[retro del foglio staccato in data 24 sett. 1959]

(ora et labora)

Eliade (Mythes, rêves et mystères) 47

Les cannibales Uitoto affirment: « Nos traditions sont toujours vivantes parmi nous, même lorsque nous ne dansons

\* I corsivi successivi indicano le parole sottolineate in rosso da R.P.

pas: mais nous travaillons uniquement pour pouvoir danser »

[in rosso:]

cercare il passo in Preuss!

[foglio staccato] Bologna 25-9-959

Eliade, Mythes, rêves et mystères, 80 sg.

La note paradisiaca par excellence est l'immortalité!!!!  
[sottolineatura e punti esclamativi in rosso]

Secondo i miti africani le caratteristiche dell'epoca paradisiaca primordiale erano:

gli uomini non morivano

intendevano il linguaggio d. animali e vivevano in pace con loro (così il samano parla con gli animali un linguaggio segreto)

non lavoravano e trovavano a portata di mano un nutrimento abbondante

(Baumann, Schöpfung u. Urzeit, 267 — En Afrique un certain nombre de mythes paradisiaques ont fini par devenir *mythes d'origine*; ils expliquent, en effet l'origine de la mort (cfr. H. Abrahamsson, The Origin of Death. Studies in African Mythology, Uppsala 1951).

Questa condizione iniziale dell'uomo è mutata in seguito a un evento primordiale, l'uomo è decaduto, la sua condizione ontologica è mutata. Solo alcuni individui (samani) si sforzano di abolire nell'estasi la condizione umana attuale e tornare alla condiz. primitiva dell'umanità (volo al cielo, discesa agli inferi, colloquio con gli animali nel loro linguaggio segreto, padronanza sul fuoco).

83. Le complexe chamaniste représente pour les sociétés « primitives » ce que dans les religions plus élaborées on s'accorde à désigner par *mystique* et *expérience mystique* (89 L'extase réactualise, provisoirement et pour un nombre restreint de sujets — les *mystiques* — l'état initial de l'humanité toute entière.

(ora et labora) (foglio staccato s.d.)

Eliade, Mythes, rêves et mystères, 185.

La scoperta dell'agricoltura porta un cambiam. radicale nella gerarchia divina: le Grandi Dee, le Dee Madri e i loro sposi passano in primo piano. Ma non è l'agricoltura come tecnica che può aver portato dei cambiamenti nell'orizzonte spirituale della umanità arcaica. In questo orizzonte non c'è *separaz. fra l'utensile, l'oggetto reale, concreto, e il simbolo che lo valorizza, fra la tecnica e l'operazione magico-religiosa che essa implica* (l'atto agricolo è assimilato all'atto generatore; l'aratro è il fallo, la gleba è la matrice tellurica, i semi sono lo sperma virile, la pioggia è il hieros gamos fra Cielo e Terra.

[sottolineatura e punto interrogativo di R.P.]

(ora et labora) (foglio staccato s.d.)

« Un homme peut travailler dur, mais à moins d'obtenir l'approbation des esprits, dont le pouvoir s'exerce à son profit, il ne deviendra jamais riche »

Così H.I. Hogbin, *Mana*, Oceania 6.1936, 257.

## LA MORTE

(quaderno I; Roma-Bologna, settembre 1959 - inizia)

2 - 9 - 59

*In illo tempore* la morte non esisteva. L'uomo non moriva.

L'uomo ha cominciato a morire a un dato momento del tempo storico. C'è stato un uomo che è morto una prima volta, e dopo tutti gli uomini sono morti.

Numerosi sono i miti dell'origine della morte. Questo è un caso tipico del modo come procede il pensiero primitivo: per negazione, per contrasto, per antitesi. La tesi, il dato, il reale è la condizione mortale dell'uomo; la condizione dell'uomo che non muore *in illo tempore* è ricavata per rovesciamento dalla condizione reale. Per questo processo dialettico la prospettiva è invertita. La condizione umana del morire diventa un *posterius* rispetto alla condizione del non morire. La morte appartiene all'ordine cosmico: il non morire è proprio del *pre-tempo*.

Dove non c'è tempo, non c'è morte.

7 - 9 - 959

La morte è propria della condizione umana. 'Uomo' e 'mortale' sono sinonimi.

Ma nel pensiero primitivo non è così: l'uomo non nasce mortale; *diventa* mortale.

In altri casi l'umanità esiste già da un pezzo quando avviene che un essere umano muore (per una ragione qualsiasi, non sempre per una colpa commessa; talvolta per una ragione molto futile e casuale).

Da quel momento tutti gli uomini moriranno.

Può avvenire che la prima morte sia prodotta per equivoco: ma è egualmente definitiva. Talvolta, come per Adamo, si tratta di castigo per una colpa volontaria (Fidi Mukullu).

Generalm. l'umanità mortale è preceduta da un'altra umanità, la cui condizione era di diventar vecchi e poi ringiovanire (la luna!).

Comunque, la condizione mortale è sentita come una caduta da una condizione anteriore, una *deminutio*, = pessimismo.

Però in certi casi si fa valere il concetto che la condizione mortale è preferibile al non morire.

Sorge il desiderio della *restaurazione*, cioè del ritorno a una condizione non mortale; alla eliminaz. della morte. — Questa *apokatastasi* sarà proiettata alla fine dei tempi. Allora sarà la fine della storia, come la condiz. pre-mortale apparteneva a un tempo pre- non storico. Ma intanto che avviene di ogni singolo uomo dopo la morte?

Il pensiero primitivo ignora il nulla.

Il defunto seguita a vivere in forma diversa. Egli rientra nella condiz. non mortale. Il pensiero primitivo concepisce lo spirito come tutt'altro dall'uomo; un'ombra sì, dai contorni uguali. Ma anche in modo diverso.

Il mezzo uomo!

La maschera!

[foglio staccato] Bologna 15-9-959

(incipit)

C'è un evento archetipico che non risale *in illo tempore*, ma si produce nel tempo storico, quando già esiste l'uomo; ed è la morte d. uomo, l'ingresso della morte nel mondo.

Non soltanto Adamo inaugura la morte a causa di un peccato.

Ma anche in certi miti melanesiani e africani dell'origine della morte (vedi)

[foglio staccato] Bologna, 17-9-959

C'è un evento umano per cui il ritorno alle origini non offre alcuna salvezza, ed è la morte. Ci sono bensì miti di origine della morte. Ma l'uomo tradizionale non può sottrarsi alla morte rifugiandosi in quei miti.

La morte appartiene alla condizione umana.

La morte entra nel mondo nel tempo storico (l'uomo non nasce mortale! - *diventa* mortale!)

Ciò è tanto vero il Cr.<sup>o</sup> non ha potuto superare la condizione umana mortale, cioè non ha potuto ignorare la condizione umana mortale se non proiettandola alla fine dei tempi (resurrez, della carne)

(ben inteso l'immortalità [non eternità] dell'anima è un'altra cosa.

[s.d. = 18.9.59]

Eliade, Images et symboles, 48

La destruction d'un ordre établi (cosmos), l'abolition d'une image archétypale, équivaut à une regression dans le chaos, dans le pré-formé, dans l'état non différencié qui précédait la cosmogonie.

[in rosso:]

qui dunque è detto chiaramente che il caos precede il cosmos, l'amorfo precede il formale — quindi la morte è un ritorno al caos. Ma la morte ha principio nel tempo storico, nel tempo cosmico.

[foglio staccato] Bologna 21-9-959

(aporia)

Troppe cose sono affastellate insieme.

Bisogna distinguere più accuratamente:

decadenza da uno stato paradisiaco.

ricorso ciclico d. creazione del mondo  
 = inaugurazione d. anno  
 — della morte di Hainuwele (paleoagricolo) \* popolaz.  
agricola\*  
 archetipi = miti delle origini  
 specialm. origine d. morte  
 dubbio distinzione fra tempo sacro e tempo profano  
 (il tempo sacro è quello delle origini —  
 Ma è dubbio che solo quello sia sacro.  
 confusione fra la spiritualità di alcuni individui eccezionali  
 (samani) e quelli della massa.

(foglio staccato) Bologna, sabato 26-9-959

Sir J. Frazer. L'uomo magico. pre-religioso

W. Schmidt. L'uomo pre-mitico

Lévy-Bruhl. L'uomo pre-logico

la psicanalisi. L'uomo d. archetipi

Eliade, L'uomo pre-culturale, cosmico

Ma la morte è inerente alla condizione umana.

L'uomo paradisiaco è esente da morte

Nel paradiso d. archetipi l'uomo ignora la morte, la vita sessuale, il lavoro.

La nostalgia d. paradiso è desiderio di non morire, di sottrarsi alla morte.

La morte è un ritorno al caos.

ma d'altro lato la morte è inerente alla condizione umana.

La morte s'introduce nel tempo storico, oppure all'origine del cosmo!

La morte è estranea al mondo degli archetipi: entra nel mondo quando già il cosmo esiste, ed esiste l'umanità.

I miti d. origine d. morte non rappresentano una nostalgia del paradiso, perchè nel paradiso la morte non esiste

\* Parole aggiunte a matita.

I miti d. origine d. morte nascono dal bisogno di capire perché l'uomo muore

L'uomo muore; nel mondo paradisiaco non moriva (= rovesciamento della situazione)

I miti d. origini procedono dal pensiero logico. L'uomo è stato sempre uomo, cioè mitico e logico insieme. Il mito d. origine d. morte è una rappresentaz. fantastica di un evento iniziale ed esemplare.

Non esiste ritorno ad una condiz. umana senza morte, perché ogni uomo muore.

La morte è buona in certi miti d. orig. d. morte.

La liberaz. dalla morte, cioè la resurrezione si ha soltanto nei riti iniziatici, come la morte rituale, cui succede la rinascita rituale = renovatio d. uomo.

Anche il mondo è soggetto alla *renovatio!*

Cioè a una nuova creazione: ma a tal fine bisogna che il mondo muoia, cioè ritorni al caos.

Ciò è possibile nei riti ciclici stagionali.

Ma non nei riti funebri, nei quali il defunto è definitivamente uno *spirito!*

Il pensiero primitivo per rovesciam., per antitesi dello stato attuale. La condiz. attuale è il dato, la tesi; il mondo mitico è l'antitesi, il non dato, il costruito.

Il mito non vuole abolire il tempo profano; anzi, vuol fondare il tempo profano, assicurandolo mercè la ripetiz. dell'evento mitico.

Rovesciamenti: il mondo in orig. è l'opposto dell'attuale  
è senza montagne

il cielo è vicino alla terra

l'uomo non muore, non lavora, non ha vita sessuale

il mondo attuale è una caduta nella storia.

La storia, la vita è una caduta, nell'irreale — il solo reale è il sacro; ma anche la vita è sacra!!! la vita è una realtà assoluta.

[foglio staccato] Roma 27-9-959.

I miti di origine della morte pongono dei problemi imbarazzanti.

La morte è il chaos: ma la morte appartiene alla condizione umana, cioè al kosmo. E' vero che il kosmo emerge dal caos e lo presuppone come prius. Ma dalla morte dell'uomo non emerge la vita dell'uomo, perché ogni uomo muore. Muore e non risuscita, perché l'uomo seguita bensì a vivere, ma non più come uomo, bensì come spirito. La rinascita dell'uomo avviene mercè l'iniziazione.



## La "façade sacrée" égéenne et la genèse du proskénion grec

Le rôle du proskénion va beaucoup au-delà du théâtre antique. Selon toute probabilité, c'est du proskénion que tire son origine la partie de la muraille s'élevant au-dessus de l'autel dans le temple chrétien, et surtout l'iconostase des églises byzantines.<sup>1</sup> La question de la genèse du proskénion prend d'autant plus d'importance. Dans le théâtre grec, le proskénion a pu être soit emprunté de l'extérieur, soit se développer sur la base des traditions locales. Pour la première de ces éventualités, nous ne disposons pas de données qui dépassent le monde antique; la deuxième nous met sur les traces de certaines « formes rudimentaires ».

En admettant que les phénomènes culturels sont transmis dans des ensembles fonctionnels et qu'ils existent dans de tels ensembles, il faut chercher la genèse et le développement de plusieurs phénomènes de même genre pour pouvoir en étudier un seul, et les examiner en liaison étroite avec

<sup>1</sup> J. B. Konstantynowicz, *Ikonothesis*, Studien und Forschungen, Erster Band: Der frontale Abschluss des eigentlichen Altarraumes in der christlichen Kirche. Sein Entstehung und die hauptsächlichsten Entwicklungsphasen bis zum Ende des XV Jahrhunderts, Lwów 1939, passim.

l'ensemble dont ils font partie.<sup>2</sup> Pour chercher la genèse du proskénion, il faut donc : 1. établir les plus importants d'entre les éléments fonctionnels de l'ensemble dont le proskénion du théâtre grec avait fait partie dans la période classique, c'est-à-dire à l'apogée de son épanouissement, 2. examiner cet ensemble (avec ses affinités plus éloignées) dans ses phases antérieures, ce qui nous permettra mieux de saisir certains d'entre ses éléments (y compris celui que nous voulons étudier, le proskénion), même dans le cas où ils seraient encore à leur étape rudimentaire.

Parmi les faits culturels les plus importants, ayant accompagné le proskénion (προσκήνιον) dans la période classique, il y a lieu de compter la skéné (σκήνη), l'orchestre (ὄρχηστρα) et le théatron (θέατρον). Dans la période archaïque, les spectacles de théâtre étaient donnés sur l'agora (les gradins de théâtre pour les spectateurs sur les agoras de Dreros et de Lato en Crète du VIII-VII siècles avant notre ère)<sup>3</sup>; une baraque en bois, construite ad hoc, exerçait peut-être la fonction de la skéné; s'il y avait un temple sur l'agora (comme cela a été le cas p. ex. à Dreros, au VIIIe siècle avant notre ère), c'est ce temple peut-être qui servait à garder les « ustensiles de théâtre » les plus importants. Nous pouvons supposer en plus, que la façade du temple, pourvue souvent de deux colonnes et de trois entrées, pouvait servir de « fond de scène » pendant la représentation. L'autel qui se dressait sur la place devant le temple à la période archaïque, a peut-être trouvé son équivalent, au cours de la période classique, dans l'autel de l'orchestre devant le proskénion. Sans doute y avait-il des villes dans la période archaïque, où les représentations de théâtre avaient lieu sur les agoras, et les emblèmes religieux, masques liturgiques et autres objets employés

<sup>2</sup> K. Majewski, *Uwagi do metodologii historii kultury materialnej* (Remarques sur la méthodologie de l'histoire de la culture matérielle, en polonais), *Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego*, III 1948, p. 113 ss.

<sup>3</sup> St. Parnicki-Pudelko, *Agora, geneza i rozwój rynku greckiego* (Agora, genèse et développement du marché grec, en polonais), *Biblioteka Archeologiczna*, vol. 8, Warszawa-Wrocław 1957, p. 38 ss.

aux spectacles, étaient gardés dans le centre cultuel le plus proche, d'où on les portait en procession sur la place du spectacle.

En cherchant les « formes rudimentaires » du proskénion, ainsi que celles d'autres phénomènes culturels qui l'accompagnaient dans le même ensemble, nous perdons leurs traces au fond de la période archaïque; elles nous échappent, ainsi que celles de plusieurs domaines culturels importants, dans le début de la période archaïque, entre le XII<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Par contre, dans la phase tardive de la période égéenne, on rencontre tout un nombre d'éléments culturels rattachés aux spectacles de théâtre et accusant des ressemblances frappantes avec l'époque grecque.

On pourrait tenter d'expliquer ces similitudes par des raisons de génétique, en les examinant sur le fond de la « continuité culturelle », — phénomène étudié à divers points de vue par rapport à la Grèce d'entre les périodes égéenne tardive et archaïque ancienne. Ainsi, on a découvert en Crète, entre les bâtiments composant l'ensemble du palais, une « place de théâtre », lieu présumé des processions et des spectacles religieux. Si nous y ajoutons les peintures murales et les miniatures qui représentent des processions religieuses et des danses sacrées dans des cours de palais, avec des spectateurs, la « cour royale » comprise, rassemblés dans des loges et des galeries, — nous serons incontestablement fondés de reconnaître pour vraisemblable la supposition (avancée depuis longtemps par des chercheurs nombreux), selon laquelle les cours centrales des palais royaux crétois et celles des châteaux des anactes achéens avaient servi à des spectacles religieux. Il y a lieu de rappeler à cette occasion la découverte d'un autel dans la cour centrale du palais de Knossos. Les bases archéologiques dont nous disposons permettent de supposer que rites, à caractère cultuel et théâtral à la fois, étaient accomplis sur « le fond » de la façade sacrée tripartite, qui appartenait à un local liturgique à trois pièces, destiné à garder les emblèmes religieux (cornes de consécration, doubles haches — labrys, colonne sacrée, etc.) et autres

« ustensiles de théâtre », vêtements et appareil liturgiques. Dans le palais de Knossos, le local liturgique, à ce qu'il semble, faisait partie d'un ensemble de bâtiments situé du côté ouest de la cour centrale du palais et avait la forme extérieure d'une « façade sacrée » tripartite.<sup>4</sup> On connaît plusieurs antiquités qui représentent, selon toute probabilité, une façade de bâtiment religieux à composition tripartite, p. ex. la miniature de Knossos,<sup>5</sup> les lamelles en or de Mycènes<sup>6</sup> etc.<sup>7</sup>

Des locaux à trois pièces ou à trois entrées ont été découverts en plus au cours des fouilles en Egée. Outre le local tripartite situé du côté ouest du palais de Knossos dont il a déjà été question,<sup>8</sup> on connaît le local tripartite, à destination probablement religieuse, de Vathypetro près Knossos,<sup>9</sup> et un autre dans une maison de Knossos dite « à fresques ».<sup>10</sup> Enfin, le megaron à trois entrées dans le palais de Tirynthe<sup>11</sup> auprès de la place centrale pouvait servir, lui aussi, à garder les emblèmes religieux et les « ustensiles de théâtre »; il avait, évidemment, d'autres fonctions encore.<sup>12</sup> Nous pouvons sup-

<sup>4</sup> E. Kirsten, W. Kraiker, *Griechenlandkunde*, Ein Führer zu klassischen Stätten, Heidelberg 1956, p. 282, fig. 75.

<sup>5</sup> M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1941, p. 252 ss, pl. 6, du même auteur, *Min. Myc. Rel.*, Lund 1950, p. 173 ss.

<sup>6</sup> M. Nilsson, op. cit., pl. 7, nr. 1.

<sup>7</sup> G. Karo, *Religion des ägäischen Kreises* (Bilderatlas zur Religionsgeschichte nr. 7) Leipzig-Erlangen 1925, nr.nr. 4, 65, 66; C. Blegen, *A.J.A.*, 1955, p. 31; *Archeology*, XIII 1960, p. 37, fig. 5; *KPHTIKA XPONIKA* 1959 p. 346 ss.

<sup>8</sup> W. B. Dinsmoor, *The Architecture of Ancient Greece*, London 1950, pl. VI.

<sup>9</sup> Sp. Marinatos, *J.H.S.*, LXXIII 1953, p. 127; v. *FASTI*, X 1957, nr. 2055.

<sup>10</sup> A. Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, IV 2, London 1935, p. 937.

<sup>11</sup> W. B. Dinsmoor, op. cit., pl. X.

<sup>12</sup> K. Majewski, *Nouvelles formes du culte en Crète à la fin de la période MA III et au début de la période MM I*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXVI 1955 (1956), p. 60 ss.; L. Press, *Problemy periodyzacji budownictwa sakralnego na Krecie w III i II tysiącleciu p. n. e.*, (Les problèmes de la division en périodes de l'architecture sacrée de la Crète aux III et II millénaires avant notre ère, en polonais), *Archeologia*, VII 1955 (1957), fasc. 2, p. 31-68.

poser que les cours centrales des palais et des châteaux égéens pouvaient servir en plus aux réunions du « conseil royal », à des réceptions d'ambassadeurs étrangers, peut-être aux sessions du tribunal du roi etc., c'est-à-dire qu'elles avaient une destination semblable à celle que nous attribuons, entre autres, aux places centrales des villes, p. ex. à celle de Knossos, de Gurnia, de Plati en Crète et de Phylakopi en Melos, avant joué un rôle en premier lieu économique (comme places de marché et comme ensembles d'ateliers d'artisan).

Les ensembles que nous venons d'énumérer sont perceptibles, dans leurs formes rudimentaires, jusqu'à la période égéenne ancienne, et même jusqu'au Néolithique tardif. La place à megaron à Malthi en Messénie,<sup>13</sup> ainsi que celle des sites de Dimini et de Sesklo en Thessalie, nous permettent de supposer qu'elles étaient non seulement des places de marché, mais qu'elles servaient en outre comme lieux de réunion des « assemblées populaires », des sessions du tribunal, lieux des rites et des spectacles religieux. A Malthi en Messénie, on a mis à découvert des vestiges de bâtiments à abside, ainsi que d'autre bâtiment — de type du megaron mycénien, et ceux d'un ensemble de pièces dont une était pourvue d'une niche et sur le seuil on a trouvé une petite hâche double en bronze. Il serait difficile de dire, si une de ces pièces était un repositoire cultuel, comme il y en avait dans les palais de Knossos et de Phaistos; en tout cas on peut présumer, pour le moins, que parmi les bâtiments qui se rattachaient à cette résidence pouvait se trouver un, peut-être à façade ornementée, qui servait à garder les emblèmes du pouvoir, du culte, et l'appareil liturgique.

Ainsi donc, le repositoire qui servait à garder les objets rattachés au culte et au théâtre, et qui était le rudiment de

<sup>13</sup> M. N. Valmin, *The Swedish Messenia Expedition*, Lund 1938, plan; pour l'interprétation sociologique du plan du site de Malthi, le lecteur est prié de consulter l'étude de K. Majewski, *Studja nad osadnictwem egejskim* (Etudes sur le aménagements ruraux et urbains en Egée, en polonais), Eos, XXXVII 1936, p. 231 ss.

la skéné du théâtre grec, doit être cherché peut-être dans l'ensemble des bâtiments du chef d'un lieu habité au début de l'époque égéenne; quant à la façade de ce repositoire, décorée d'emblèmes (et peut-être encore de fleurs et de verdure?) et servant de fond aux scènes rituelles et théâtrales, c'est elle qui a été peut-être le noyau du proskénion. Peut-être y a-t-il en ce cas des liaisons génétiques, pareilles à celles qui avaient sans doute existé entre la place du marché dans un site primitif, la grand'place d'une ville et la cour centrale dans les palais crétois et dans les châteaux achéens d'un côté, et l'agora grecque archaïque de l'autre, qui se liait, à son tour, au théâtre et au centre religieux du lieu. Certaines survivances de ces relations se font observer beaucoup plus tard sur divers territoires du monde antique; le théâtre de Mantinée situé à côté de l'agora, le théâtre d'Ostia situé à côté d'un temple, ainsi que le temple et le forum de Trajan à Rome, en sont l'exemple.

## Quirinus

### Una divinità romana alla luce della comparazione storica

#### 1. I fatti

In ordine di accertata importanza,<sup>1</sup> i dati sul dio romano Quirinus — oltre al nome divino stesso (v. sotto p. 113 sg.) — sono i seguenti. Il dio aveva una festa annuale nell'arcaico calendario romano, Quirinalia, la cui data cadeva il 17 febbraio.<sup>2</sup> Egli aveva un luogo di culto antico sul colle Quirinale.<sup>3</sup> Al suo culto provvedeva anzitutto un sacerdote particolare, il flamen Quirinalis che era uno dei tre flamines maiores,<sup>4</sup> e

<sup>1</sup> Contro ogni valutazione soggettiva dell'importanza dei dati nello studio di una divinità della religione romana valgono i seguenti criteri: i dati più importanti sono quelli che riguardano il culto pubblico della divinità e, tra questi, quelli che risalgono a una maggiore antichità. Non è, invece, certo in partenza il valore delle testimonianze puramente letterarie (poetiche o speculative) — a meno che, naturalmente, non documentino fatti del culto — la cui utilizzazione è possibile solo se esse concordano con i dati relativi al culto pubblico.

<sup>2</sup> Fasti Ant. precesarei, Caer., Maff., Praen. (N. sc. 1904, p. 393), Farn., Philoc., Polem. Silv., a.d.

<sup>3</sup> Plin. n. h. 15, 120: *inter antiquissima namque delubra habetur Quirini...* Paul. Fest. 303 L.: *Quirinalis porta dicta sive quod ea in collem Quirinalem itur, seu quod proxime eam est Quirini sacellum.*

<sup>4</sup> Gai. 1, 112: *...flamines maiores, id est Diales, Martiales, Quirinales.* Per la distinzione tra flamines maiores e minores cfr. Paul. 137 L.: *Maiores flamines appellabantur patricii generis, minores plebei.*

precisamente il terzo in ordine di 'rango' (*maiestas, dignatio*),<sup>5</sup> dopo il *flamen Dialis* e il *flamen Martialis*.<sup>6</sup> La distinzione di questi tre flomini maggiori dagli altri flomini, certi obblighi rituali che valgono solo per essi,<sup>7</sup> il fatto che essi frequentemente vengono nominati insieme<sup>8</sup> e che, secondo una tradizione, soltanto l'ufficio di questi tre flomini sarebbe stato istituito da Numa,<sup>9</sup> renderebbero già probabile che anche le tre divinità servite da essi costituissero un gruppo particolare all'interno del pantheon arcaico romano; ciò risulta confermato da altri dati, come la legge arcaica sugli *optima spolia* spettanti a queste tre divinità,<sup>10</sup> la posizione dei

<sup>5</sup> Fest. 144 L.: *Maximae dignationis flamen Dialis est inter quindecim flamines, et cum cetera discrimina maiestatis suae habeant, minimi habetur Pomonalis...*

<sup>6</sup> Ciò appare dall'ordo sacerdotum in Fest. 198 e dal costante ordine (Fest. 292 L., cit. sotto in nota 7 è un'eccezione) in cui essi vengono enumerati (v. p. es. i passi citati nelle note seguenti).

<sup>7</sup> Tac. ann. 3, 58: *non licere Dialibus egredi Italia, neque aliud ius suum quam Martialium Quirinaliumque flaminum*. Fest. 292 L.: *† praeciamitatores † dicuntur qui flaminibus Diali Quirinali Martiali antecedent[es] exclamant feriis publicis, ut homines abstineant se opere, quia his opus facientem videre religiosum est*.

<sup>8</sup> Oltre ai passi citati nelle note 4 e 7, v. p. es. Cic. Philipp. 2,11: *Est ergo flamen ut Iovi, ut Marti, ut Quirino, sic divo Iulio...*

<sup>9</sup> Liv. 1, 20, 2: *huic (sc. al flamen di Iuppiter) duos flamines adiecit, Marti unum, alterum Quirino*. Cfr. Plut. Numa 7, 5, Augustin. civ. d. 2, 15: *quod sacerdotii genus adeo in Romanis sacris testante apice exceluit, ut tres solos flamines haberent tribus numinibus institutos, Dialem Iovi, Martialem Marti, Quirinalem Romulo*.

<sup>10</sup> Plut. Marc. 8: *... φαλοῦ... Νομῶν Πομπηλίον καὶ πρῶτον ὀπμίων καὶ δευτέρων καὶ τρίτων μνημονεύειν, τὰ μὲν πρῶτα ληφθέντα τῷ Φερετρίῳ Διὶ καλεῖσθαι καθιερούν, τὰ δευτέρα δὲ τῷ Ἄρει, τὰ δὲ τρίτα τῷ Κυρήνῳ...* Analogamente: Serv. Aen. 6, 859: (*Numa*) *praecepit prima optima spolia Iovi Feretrio debere suspendi, quod iam Romulus fecerat; secunda Marti, quod Cossus fecit; tertia Quirino, quod fecit Marcellus* (cfr. il verso virgiliano stesso: *tertiaque arma patri suspendet capta Quirino*). Quanto alla divergenza tra questi passi e il testo che Festo (204 L) presenta come quello della legge numana stessa (ma che tale non può essere: cfr. G. Picard, *Les trophées romains*, Paris 1957, 131 sg.) e in cui, invece di Quirinus, appare un Ianus Quirinus (*cuius auspicio classe procincta optima capiuntur, Iovi Feretrio darier oporteat, et bovem caedito, qui cepit aeris CC <C>... secunda spolia, in Martis ara in campo solitautilia utra voluerit caedito... Tertia spolia Ianui Quirino agnum marem caedito C qui*

Salii *in tutela Iovis, Martis, Quirini* (Serv. Aen. 8, 663), il giuramento dei Fetiales κατά τι παλαιὸν ἔθος sulle stesse tre divinità (Polyb. 3, 25, 8).

Nel culto di Quirinus, oltre al *flamen* particolare di questo dio, avevano qualche parte anche i Salii; questi si dividevano in due gruppi, Salii Palatini e Salii Collini o Agonenses (cioè del Quirinale), e sembra una giustificata deduzione moderna<sup>11</sup> che gli ultimi avessero un rapporto particolare con Quirinus (e i primi con Mars); comunque sia, il rapporto, con Quirinus, dei Salii e dei principali oggetti di culto — gli *ancilia* — che essi adoperavano, risulta da alcuni testi.<sup>12</sup>

Questi dati fondamentali relativi alla festa, al luogo e al personale del culto di Quirinus — che documentano fatti risalenti all'epoca dell'ordinamento del calendario e dei sacerdoti pubblici, cioè ad ogni modo non posteriori al principio del 5° sec. a.C., — possono essere integrati con poche altre notizie. Quanto alla festa, nulla risulta del rituale della sua celebrazione: l'unico fatto su cui gli autori eruditi si soffermano in proposito con singolare insistenza, è che i Quirinalia rappresentavano l'ultima data in cui si potevano celebrare ancora i Fornacalia; questi ultimi erano feste celebrate nel seno delle singole *curiae* e indette, anno per anno, dai *curiones*; ora, secondo gli autori menzionati, chi non sapeva a quale curia appartenesse o in quale giorno la celebrazione

*ceperit ex aere dato. Cuius auspicio capta, dis piaculum dato*), G. Wissowa, *RuKdR* 23/2 — alla luce della concordanza degli altri due testi e della costanza della serie Iuppiter-Mars-Quirinus — vi vedeva una "svista": ma qui basti notare che anche ove Ianus Quirinus fosse un'autentica formazione religiosa, essa resterebbe inseparabile da Quirinus.

<sup>11</sup> Cfr. Wissowa, *RuKdR* ,555. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, 113 e nota. 3.

<sup>12</sup> Stat. silv. 5, 2, 129 sgg.:

...umeris quatere arma Quirinus (sc. monstrabit)  
qui tibi iam tenero permisit plaudere collo  
nubigenas clipeos intactaque caedibus arma.

Liv. 5, 52, 7: quid de ancilibus vestris (sc. loquar) Mars Gradive, tuque Quirine pater.

toccasse alla sua curia, poteva compiere i riti richiesti nel giorno dei Quirinalia che perciò erano detti anche *feriae stultorum*.<sup>13</sup> Che il rapporto tra Quirinalia e Fornacalia, su cui si fonda l'espressione *stultorum feriae* sia piuttosto antico, non risulta solo dal fatto che gli eruditi, da Varrone in poi, con molta buona volontà spiegano quell'espressione evidentemente non più compresa nella loro epoca, ma anche dalla considerazione, che un siffatto rapporto difficilmente sarebbe sorto quando i Fornacalia avevano già perduto la loro importanza, cioè quando la coltivazione del grano — cereale che non aveva bisogno di esser tostato — era già subentrato a quella del farro,<sup>14</sup> la cui torrefazione era ritualizzata nei Fornacalia.

Quanto al *flamen Quirinalis*, le sue funzioni nell'ambito stesso del culto del dio da lui servito sono ugualmente sconosciute, mentre invece si conoscono sue attività in altri culti: <sup>15</sup> egli sacrificava nei Robigalia del 25 aprile (Ov. f.

<sup>13</sup> Varr. l.l. 6, 13: Quirinalia a Quirino, quod (e)i deo feriae et eorum hominum qui Furnacalibus suis non fuerunt feriat. - Ov. f. 2, 513 sgg.: lux quoque cur eadem stultorum festa vocetur / accipe: parva quidem causa, sed apta subest... 527 curio legitimis nunc Fornacalia verbis / maximus indicit nec stata sacra facit: / inque foro, multa circum pendente tabella, / signatur certa curia quaeque nota, / stultaque pars populi, quae sit sua curia nescit, / sed facit extrema sacra relata die. Fest. 304 L.: Quirinalia mense Februario dies, quo Quirini fiunt sacra: idem stultorum feriae appellantur... quod d(i)em suorum fornacalium sacrorum † cognominant † (ignorant, Müll.) eo potissimum rem divinam faciunt. Cfr. Fest. 418 L; Fasti Praen. (Nsc. 1904, p. 393) dove l'ultima riga del frammento va integrata [stultor] um feriae v. Plut. q. R. 89: Διὰ τί τὰ Κυρινάλια μωρῶν ἑορτὴν ὀνομάζουσι; Ἡ δὲ τὴν ἡμέραν ταύτην ἀποθεδῶκεσαν, ὡς Ἰόβας φησί, τοῖς τὰς αὐτῶν φρατρίας ἀγνοῦσιν; ἢ τοῖς μὴ θύουσι, ὡς περ οἱ λοιποὶ, κατὰ φυλάς ἐν τοῖς Φουρνακαλίσις δι' ἀσχολίαν ἢ ἀποθημίαν ἢ ἀγνοίαν ἐδόθη τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ τὴν ἑορτὴν ἀπολαβεῖν;

<sup>14</sup> Secondo Verrio in Plin. n. h. 18, 62 i romani per trecento anni avrebbero conosciuto solo il farro come frumento.

<sup>15</sup> Oltre che certe norme e interdetti che regolavano la sua vita e che in parte valevano per tutti i *flamines maiores* (così la *confarreatio*, Gal. 1, 112, il non dover veder lavorare: Fest. 292 L., citato sopra); di altri invece viene detto esplicitamente che valevano solo per il *flamen Dialis* ma non per il *Martialis* e il *Quirinalis*: cfr. Serv. Aen. 8, 552.

4,905 sgg.), nei *Larentalia* del 23 dicembre (Gell. 7,7,7: ... a *flamine Quirinali sacrificium ei* (ad *Acca Larentia!*) *fit et dies e nomine eius in fastos additus*) e, insieme con le *Vestali*, nei *Consualia* di agosto, presso l'ara di *Consus* al Circo Massimo (Tert. spect. 5,7: *sacrificant apud eam* [si tratta dell'ara *Conso illi in circo demersa*] *nonis Iuliis sacerdotes publici, XII Kal. Septembres flamen Quirinalis et virgines*).<sup>16</sup> Mentre, come si è detto, non si hanno notizie sull'attività del *flamen Quirinalis* nel culto di *Quirinus* stesso, si sa, invece, che in questo culto aveva un compito particolare un altro *flamen*, quello del dio *Portunus*, che, non si sa in quale occasione, doveva ungere le armi di *Quirinus* (Fest. 238 L: *persillum vocant sacerdotes rudiculum picatum quo unguine flamen Portunalis arma Quirini unguet*).<sup>16a</sup> Che tra *Quirinus* e *Portunus* vi fosse qualche rapporto, sembra risultare dal fatto che i *Portunalia* (17 agosto) si trovano a sei mesi esatti di distanza dai *Quirinalia* (17 febbraio).<sup>17</sup>

Di grande antichità sembrano essere le associazioni, a *Quirinus*, di entità divine(?) che nei tempi letterari solo l'erudizione antiquaria conosceva e che Gellio (13, 23, 2) attingeva ai *libris sacerdotum populi Romani* e alle *antiquis orationibus* (in his scriptum est: *Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Iunonis, Moles Martis, Nerienemque Martis*). *Hora Quirini* è menzionata anche da *Ennio* (ann. fr. 117 V.), il cui verso relativo è stato conservato da *Nonio* (p. 172 L = 120 M) che dice: *Hora iuventutis dea. Ennius Annali lib. I... Quirine pater, veneror, Horamque Quirini*. Ma se i libri pontificali e le antiche preghiere offrono una certa garanzia per l'anti-

<sup>16</sup> Qui si tratta di una cooperazione strettamente rituale tra il sacerdote di *Quirinus* e le *Vestali*; ma si può almeno notare che tra i due sacerdoti vi dovevano essere anche altri rapporti, come appare dalla consultazione svolta tra le vergini e il *flamen Quirinalis* per il salvataggio dei *sacra* in occasione dell'invasione gallica: Liv. 5, 40, 7 sg.

<sup>16a</sup> K. Latte, *RR*, 37/1 mette in dubbio il testo, proponendo l'emendamento di *Portunalis* in *Fornacalibus*.

<sup>17</sup> Fatto osservato già da C. Koch, p. 5 nello studio che verrà citato sotto a p. 78.

chità del concetto stesso, ignote sono la fonte e l'epoca della spiegazione del lessicografo, come pure della identificazione di Hora con Hersilia che si trova in *Ov. met.* 14,829-851. Antica sembra anche l'usanza di giurare su Quirinus con la formula *equirine* (*Paul. Fest.* 71 L: *Equirine iusiurandum per Quirinum*), analoga a *ecastor*, *edepol*, *eiuno*, ecc. che ricorrono nella letteratura sin da Plauto e Terenzio, ma che per certi indizi<sup>18</sup> possono esser ritenute più antiche dell'epoca letteraria.

Nulla di preciso si potrebbe dire per l'età e il valore di quelle formazioni teonomastiche, in cui Quirinus appare come epiteto di un'altra divinità. Bisogna subito dire che nemmeno per l'esistenza stessa — a parte l'epoca e la realtà culturale — di un Iuppiter Quirinus è sufficiente citare la troppo frammentaria iscrizione di una tegola ritrovata a Superaequum (*CIL* 9, 3303). Quanto a Mars Quirinus, egli figura solo in autori tardissimi e fuori d'ogni contesto culturale: nella descrizione della seconda regione del cielo in Marziano Capella (1, 45: *in secunda itidem mansitabant praeter domum Iovis... Quirinus Mars, Lars militaris*; cfr. 1. 50: *nam Mars Quirinus et Genius superius postulati*<sup>19</sup>) e, implicitamente, in Servio (*Aen.* 1, 292, contrapposto a Mars Gradivus: *Mars enim cum saevit Gradivus dicitur, cum tranquillus est Quirinus*). Alquanto diversa è la posizione di un Ianus Quirinus; tra i dati relativi, tuttavia, alcuni — che altrimenti sarebbero importanti per il loro carattere ufficiale — non sembrano riferirsi a un dio, bensì alla celebre porta che doveva esser chiusa in tempo di pace: *Mon. Ancy.* 13 rende, infatti, lo *Ianum Quirinum* del testo latino con πύλην Ἐνουάλιον nel testo greco; *Suet. Aug.* 22 prende l'espressione direttamente dalle *res gestae Augusti*, evidentemente nello stesso senso; *Hor. c.* 4, 15, 9, invece, riferendosi alla stessa porta,

<sup>18</sup> P. es. che secondo *Gell.* 11, 6 le donne non potevano giurare per Hercules, gli uomini non per Castor (e anticamente neppure per Pollux). Cfr. *Charis.* 2, 198.

<sup>19</sup> Si può anche notare che in entrambi i passi, se si prescinde dall'interpunzione moderna, potrebbe trattarsi di due nomi — Mars e Quirinus — perfettamente indipendenti.

scarta la forma aggettivale, parlando di *ianus Quirini*. Di un *dio Ianus Quirinus* non esiste altra notizia che quella del bizantino Cedren. 1 p. 295 (= 168 B) *καὶ Ἴανὸν Κυρίνον ὡσαυτὲν πρόμαχον* (sc. ἐκάλουν) e la già citata forma, data da Festo, della *lex de opimis spoliis* che sarebbe d'importanza decisiva, se non divergesse — come si è visto — proprio su questo punto dalle altre fonti relative alla stessa legge. Nemenno per la consistenza di un *Ianus Quirinus* si può, quindi, andare oltre a un *non liquet*.

Sicuro è, invece, il riferimento al culto pubblico di *Quirinus* — ma non l'epoca — di un'altra notizia che riguarda un'altra festa di *Quirinus*: il giorno 29 giugno. Ovidio (f. 6, 795 sg.) la rammenta come giorno della fondazione del tempio: *tot restant de mense dies, quot nomina Parcis — cum data sunt trabeae templa, Quirine, tuae* (mentre anche per il 17 febbraio, *Quirinalia*, diceva, 2, 511: *templa deo fiunt!*) e i *Fasti Venusini* segnano alla stessa data *Quirino in colle*. L'esistenza della festa, dunque, è certa: non la sua origine o il suo carattere. Che si tratti del *natalis* di un altro tempio di *Quirinus*? In verità, non vi sono ragioni cogenti di escluderlo con Wissowa<sup>20</sup> e gli altri studiosi che preferiscono pensare a uno spostamento del *natalis* in occasione di una rifondazione dello stesso tempio. Ora, se vi era un solo tempio di *Quirinus*, esso è stato 'fondato' almeno tre volte: l'antichissimo *delubrum* o *sacellum* (v. sopra p. 63) doveva esistere, in qualche forma, già nell'epoca del calendario arcaico che documenta il culto del dio; d'altra parte nel 293 a.C. L. Papirio Cursor dedicò un tempio a *Quirinus* (Liv. 10, 46, 7; cfr. Plin. *n.h.* 7, 213); distrutto dall'incendio del 49 a.C. (Cass. Dio 41, 14, 3), il tempio di *Quirinus* fu poi fatto ricostruire da Augusto (*res gestae* D. A. 4,5; Cass. Dio 54, 19, 4). Wissowa attribuiva ad Augusto il *natalis* del tempio del 17 febbraio, Mommsen quello del 29 giugno; prove decisive non ci sono,<sup>21</sup>

<sup>20</sup> *Gesammelte Abhandlungen*, München 1904, 144 sgg.; RuKdR<sup>2</sup>, 154 sg.

<sup>21</sup> Contro l'attribuzione del *natalis* del 29 giugno alla fondazione di Papirio Cursor sembra, tuttavia, che vi sia un argomento che finora

ma, a qualsiasi epoca risalga la data del 29 giugno, resta sempre da chiedersi perchè sia stata scelta proprio quella data; ma, in mancanza di qualsiasi notizia in proposito, nessuno studioso se l'è chiesto.

Un altro dato, ancora, sembrava riguardare ugualmente un sacrificio *Quirino in colle* che avrebbe avuto luogo annualmente nel giorno festivo noto già al calendario arcaico sotto il nome di Volcanalia, il 23 agosto. Un frammento dei Fasti Arvali, infatti, porta a questa data, tra l'altro, le lettere QVIR IN COLLE.<sup>22</sup> Il ritrovamento del calendario precesareo di Anzio ha dimostrato che almeno una parte dei sacrifici documentati dal calendario degli Arvali risaliva a una data non posteriore alla prima metà del 1° sec. a.C., e tra questi anche quello che si attribuiva a Quirinus. Ma il testo, ugualmente frammentario, dei fasti anziati porta davanti alle lettere QVIR le lettere ORAE che già G. Mancini (Not. sc. 121, p. 109

non è stato preso in considerazione da nessuno: si sa, infatti, che Papirio Cursore ha dedicato un tempio a Consus il giorno 12 dicembre, mentre ha dedicato il tempio a Quirinus il 13 febbraio (Acta Triumph. ad ann. 461: CIL 12, p. 52); ora, il 12 dicembre precede di pochi giorni i Consualia del 15 dicembre, mentre il 13 febbraio precede di pochi giorni i Quirinalia del 17 febbraio: sarebbe veramente una coincidenza singolarissima, questa, se non si trattasse, invece, di un voluto rapporto tra la dedica e la festa dei templi; e in tal caso la festa del tempio di Quirinus dedicato da Papirio Cursore non poteva non essere il giorno dei Quirinalia.

<sup>22</sup> L'iscrizione, con le integrazioni di Hülsen, Mommsen (Eph. ep. 1, 35 sg. e CIL 1 ad l.) Jordan (Eph. ep. 1, 229 sgg.) Henzen (Acta Fr. Arv. p. CCXXXV sg.) veniva a prendere la forma seguente: VOLCANO in circo flam(inio) iuturnae et nymphIS IN CAMP(o) OPI OPIFER(ae) ad lacum iuturnae QVIR(ino) IN COLLE VOLK(ano) in COMIT(io). In un primo tempo Wissowa (Ges. Abh. 148/2 e RuKdR<sup>2</sup>, 156) in considerazione della natura che egli attribuiva a Volcanus e della presenza di divinità "acquatiche" (dovuta, però, più che altro alle integrazioni!), metteva in rapporto questo documento con la riorganizzazione augustea dei vigili del fuoco e attribuiva ai sacrifici la funzione di impetrare protezione contro gli incendi, ammettendo solo che « nur das Erscheinen des Quirinus in dieser Gesellschaft bleibt vorläufig unerklärt ». Ma anche prima che il ritrovamento dei fasti precesarei di Anzio smentisse il rapporto di quei sacrifici con avvenimenti del periodo augusteo, sarebbe stato opportuno osservare che — a parte la questione delle integrazioni — non si trattava affatto di un'invocazione collettiva di diverse divinità, bensì di sacrifici singoli in luoghi di culto ben distinti.

sg.) integrò in [H]ORAE, pur non rinunciando a QVIR(ino); così, però, l'ordine delle divinità enumerate — Hora prima di Quirinus! — sarebbe poco credibile (come rilevò subito Wissowa in *Hermes* 58, 1923, 386). M. Guarducci optò con ragione per hORAE QVIR(ini), sostenendo un'analoga integrazione, epigraficamente possibile, anche per il frammento dei *Fasti Arvali* (*Bull. Com.* 64, 1936, 31 sgg.).<sup>23</sup> In tal caso, il sacrificio — istituito non si sa in quale epoca, ma non posteriormente alla prima metà del 1° sec. a.C. — non riguarderebbe direttamente Quirinus, ma lo riguarderebbe tuttavia indirettamente, attraverso quella inconoscibile entità divina di nome Hora Quirini la cui unica caratteristica documentata e sicura consiste nell'indissolubile legame con Quirinus. Se l'integrazione del frammento dei *Fasti Arvali* proposta da M. Guarducci è esatta, il sacrificio a Hora Quirini aveva luogo *in colle*, come i sacrifici a Quirinus stesso: forse nel luogo di culto di Quirinus stesso?

Si può aggiungere, infine, un'altra data festiva, la cui tarda e isolata documentazione tuttavia non sembra permettere di trarne deduzioni sicure: si tratta della nota del calendario filocaliano per il giorno 3 aprile: N(atalis) dei Quirini c(ircenses) m(issi) XXIII dies Aegyp(tiacus).<sup>24</sup> Con ciò l'intera documentazione finora disponibile del culto di Quirinus è praticamente esaurita.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Il testo di quanto appare nei fasti anziati per il 23 agosto suonerebbe, dunque: VOLk(analia) N' Volk(ano) / hORAE QVIR(ini) maiae? sUPR(a) COMI(tium). In questa forma lo accetta anche A. Degraffi, *Inscr. Lat. Lib. Rei Publ.*, Firenze 1957, p. 35.

<sup>24</sup> Nello studio citato più oltre (p. 78), C. Koch vede nell'istituzione di questa nuova festa in onore di Quirinus (concepto come identico a Romulus) un segno della politica religiosa senatoriale ispirata al tradizionalismo pagano nazionale. Non si capisce, in base a che cosa W. Hartke, *Ueber Jahrespunkte und Feste* (Deutsche Ak. Wiss., Schriften der Sektion f. Altertumswiss., 6) Berlin 1956, 82 sg. affermi che il 3 aprile era considerato come giorno della fondazione di Roma.

<sup>25</sup> Lo scarsissimo materiale epigrafico e numismatico non aggiunge quasi nulla ai dati sopra menzionati, specie per quel che riguarda la forma antica del culto. Per completezza, sia menzionato quanto segue. Da Roma stessa si ha una dedica piuttosto antica (principio del 2° sec.

Soltanto in ultimo luogo si possono considerare anche le testimonianze puramente letterarie, cioè quelle che non riferiscono fatti e circostanze del culto. Di fronte a queste è giustificato ogni scetticismo preliminare. La letteratura latina è un fenomeno globalmente 'recente' rispetto alla religione romana; essa sorge da condizioni culturali diverse da quelle che hanno chiamato a vita — secoli prima — questa ultima; la sua nascita coincide, anzi, con quella rottura che si verifica nella storia culturale romana nel momento in cui questa entra a far parte del mondo ellenistico. La principale ambizione della classe letterata romana è quella di 'elevarsi' al livello della raffinata cultura ellenistica; essa si distacca, perciò, dalla religione arcaica che si conserva tenacemente nel culto pubblico e, forse, tra le masse illetterate (e anche nelle pratiche, ma non — o solo molto parzialmente — nei prodotti 'culturali', dell'*élite* colta). I poeti, scrittori, eruditi romani, imbevuti di cultura ellenistica, provano il bisogno di 'elevare' anche le avite tradizioni religiose a un livello accettabile alla sensibilità ellenistica; essi, perciò le 'inter-

a. C. o fine del 3°: CIL 1, 630) ritrovata nella zona in cui doveva stare il tempio del dio; il dedicante è un *praetor*, mentre un'iscrizione ancora più antica dello stesso luogo di ritrovamento (CIL 1, 41) è una dedica a Mars da parte di un *consul*. Il testo della dedica a Quirinus è: QVIRINO / L. AIMILIVS L. F. / PRAITOR. Da fuori Roma non si conosce che una dedica apparentemente privata, dai pressi di Amiternum (Dessau, 3150: P VIBIEDIUS / TERTIVS / QVIRINO / D D) e due are provenienti da una località tra Vienne e Grenoble (Gallia Narbonensis), CIL 12, 2201 (con le sole prime due righe conservate: QVIRINO AVG / SACRVM) e 2202 (QVIRINO AVG / COIVS . MODES / TVS ET IVL . MA / CRINVS EX R P). Per la dubbia iscrizione relativa, forse, a un Iuppiter Quirinus v. sopra, p. 68. La principale caratteristica della documentazione epigrafica su Quirinus è la sua estrema povertà che sembra mostrare come nell'epoca da cui proviene la massa delle iscrizioni, Quirinus avesse un culto poco intenso, del tutto sproporzionato al suo posto nell'antica triade. Quanto alle monete, il denario di C. Memmio (tra il 63 e 60 a. C.: Babelon 2, 217 sg.) spesso è stato addotto come prova dell'identificazione Romulus-Quirinus per l'epoca; una moneta di N. Fabius Pictor (circa 110 a. C.) che è stato *flamen Quirinalis*, porta da un lato la raffigurazione di Roma personificata, dall'altro un personaggio armato seduto, sul cui scudo si legge la parola QVIRIN (Babelon 1, 484).

pretano' con i criteri e secondo gli schemi del pensiero ellenistico, oppure le 'abbelliscono', applicando ad esse i procedimenti poetici ed artistici — originati, sì, dalla religione, ma da quella greca — che soddisfano il gusto ellenistico; in entrambe maniere, le falsano. Che, tuttavia, le testimonianze romane puramente letterarie (erudite e poetiche) non siano prive di ogni minimo valore ai fini della ricerca su fatti religiosi romani, ciò dipende soprattutto dal fatto che esse possono rivelare *indirettamente* elementi di fatto delle tradizioni che elaborano. E' perciò che esse richiedono, malgrado tutto, un'attenta valutazione, e particolarmente là dove non si risolvono senza residui in un abituale schema greco o ellenistico.

Non ci si fermerà a lungo sulle esercitazioni etimologiche cui l'erudizione romana si abbandonava a proposito del nome di Quirinus, benché, proprio perché per lo più prive di valore linguistico, possano indirettamente riflettere tradizioni cui le etimologie, allora, docilmente si adattavano<sup>26</sup>: infatti, sia che si ricorresse alla parola sabina *curis*, o al nome di località sabino Cures, sia che si accennasse al termine romano Quirites (che a sua volta veniva spiegato con Curense: Varr. l.l. 6, 68), le speculazioni etimologiche antiche tendono a rilevare le presunte origini sabine del dio.

Oltre alle interpretazioni del nome divino non mancano, nella letteratura, interpretazioni della figura stessa. Una di queste è implicita nell'uso — documentato sin da Polibio (3, 25, 6) e passato, come si è visto, anche in documenti ufficiali, qual'è quello delle *res gestae divi Augusti* (sopra, p. 68) — di tradurre in greco il nome di Quirinus con il nome di Enyalios. Ora, Enyalios, nella letteratura greca (sin dall'Iliade), è un epiteto o un altro nome di Ares, anche se alcuni autori<sup>27</sup> distinguevano tra due dèi, Ares ed Enyalios. Co-

<sup>26</sup> Il materiale in Koch, p. 9.

<sup>27</sup> I dati in RE s.v. - La distinzione-identificazione più interessante come motivo mitologico è quella conservata in un frammento di Arriano (156 FGrH 103): Ares, sfidato da un certo Enyalios, lo uccide e ne assume il nome.

munque, chiamare Quirinus, in greco, Enyalios, non poteva significare altro che volerlo distinguere da Mars (tradotto regolarmente con Ares) e, nello stesso tempo, voler segnalare la sua affinità con Mars. Oltre alla testimonianza implicita di questa *interpretatio Graeca*, la letteratura presenta anche accenni diretti alla natura bellicosa di Quirinus,<sup>28</sup> benché non manchino, poi, altre dichiarazioni che contrappongono Quirinus (o, più esattamente, un Mars Quirinus) a Mars Gradivus, qualificandolo come un Mars che è *tranquillus* (Serv. *Aen.* 1, 292) e *praeest paci* (*ibid.* 6, 859).

Ma il motivo che domina nella stragrande maggioranza dei passi letterari su Quirinus, è la sua identificazione con il fondatore di Roma, Romulus. Sarebbe inutile citare una piccola parte delle innumerevoli testimonianze in proposito<sup>29</sup> — si sa che nel linguaggio poetico Quirinus poteva semplicemente significare Romulus (p. es. Ov. *f.* 1, 37, 199; 3, 41, ecc.), e vi è perfino un caso (Iuv. 11, 105) in cui il plurale Quirini indica i gemelli Romulus e Remus —, tanto esse sono note a tutti. Se mai, per precisione, è opportuno accennare a due circostanze connesse a questa tradizione. L'una è che accanto all'usuale identificazione, si ha — sin da Cicerone (*r. p.* 2, 20; *legg.* 1, 3) — un racconto più o meno dettagliato che la motiva: Romulus sarebbe scomparso e assunto nel cielo, avrebbe fatto sapere al popolo romano che doveva esser venerato come dio, sotto il nome di Quirinus. L'altra, che l'identificazione Romulus-Quirinus, come pure il relativo racconto più o meno dettagliato,<sup>30</sup> con certezza<sup>31</sup> non compaiono

<sup>28</sup> *armiferi... Quirini* (Stat. *silv.* 3,5, 112); ... *ὡς οὖν ἀρήϊόν τινα τὸν Ῥωμόλον ἢ ἀρχαῖτην θεὸν ὀνομασθῆναι Κυρίων* (Plut. *Rom.* 29, 1); pur riferendosi chiaramente alle divinità romane Mars e Quirinus, Dion. Hal. (2, 28, 2) può riprendere l'antico problema greco, discutendo se "Ares" ed "Enyalios" siano la stessa divinità, oppure abbiano ragione coloro secondo cui *κατὰ θεοὺς τάττεσθαι θαμνέων πολεμιστῶν τὰ ὀνόματα...*

<sup>29</sup> Wissowa in Roscher s.v. Quirinus, 15 sg. e *RuKdR* 155 ne segnala le più caratteristiche.

<sup>30</sup> I dettagli, ora sviluppati ora omessi, riguardano il luogo, le circostanze, la data della scomparsa, l'apparizione a Iulius Proculus e il messaggio a questi affidato: i passi in Roscher s.v. Romulus, 198 sgg.

<sup>31</sup> Dato lo stato frammentario in cui ci è rimasta la letteratura d'età repubblicana, non sarebbe giustificato dire di più. La questione più

nella letteratura prima di Cicerone e che essi sia in Cicerone stesso<sup>32</sup> sia in autori posteriori incontrano qualche riserva o reticenza.<sup>33</sup> In epoca augustea, tuttavia, la tradizione appare solida: ad essa si collega il fatto che nel frontone del tempio augusteo di Quirinus era raffigurata la scena della fondazione di Roma.<sup>34</sup>

## 2. Le interpretazioni

Con il loro carattere lacunoso, scheletrico ed eterogeneo, i dati sopra esposti presentano diversi problemi singoli e rendono difficile una coerente interpretazione di tutto il loro complesso. In casi simili accade spesso che gli studiosi *scelgono* tra i dati, attribuendo maggior importanza ad alcuni di essi e revocando in dubbio il valore di quegli altri che sembrano contraddire ai primi. Ciò si è verificato anche negli studi su Quirinus. Di questi, siano citati qui soltanto i più dettagliati.

Wissowa vedeva in Quirinus il dio della guerra della comunità che per ultima era stata incorporata nella città di Roma, quella degli abitanti del Quirinale, un « *Sondergott der Quirinalgemeinde* » (p. 156), parallelo a Mars. Fondandosi sui dati relativi al carattere guerriero del dio, alle sue armi, alla funzione, nel suo culto, dei Salii, su un'arcaica dedica a Mars trovata nella zona del tempio di Quirinus (CIL

discussa è quella che riguarda i frammenti 110 sgg. (Vahlen) di Ennio, che presuppongono l'assunzione nel cielo di Romulus, e in cui appare una preghiera a Quirinus pater, ma manca una prova decisiva del riferimento di questa alla prima.

<sup>32</sup> Cfr. soprattutto il significativo passo in *nat. deor.* 2, 62: *Romulum quem quidam eundem esse Quirinum putant.*

<sup>33</sup> Liv. 1, 16 narra tutta l'apoteosi di Romulus e perfino l'episodio di Iulius Proculus, ma non pronuncia il nome Quirinus. Cfr. Koch, p. 15 e la bibliografia citata.

<sup>34</sup> P. Hartwig, *R. Mitt.* 19, 1904, 23 sgg. e tav. IV.

6, 475), egli non rigetta soltanto l'identificazione letteraria Romulus-Quirinus, o le speculazioni erudite su un Quirinus come Mars *tranquillus* o *qui praeest paci*, né si limita a scartare proprio l'unico elemento conosciuto della festa del dio, cioè la sua posizione di termine ultimo dei Fornacalia (« die. Erklärer des Festkalenders zu diesem Tag nur von dem zufällig [!] auf ihm fallenden Schlussakte der Fornacalia, den sogenannten *stultorum feriae* zu berichten wissen, die an sich mit Quirinus nichts zu tun haben »: p. 155) — fatto documentato, è vero, solo dagli autori eruditi (e dai Fasti Praenestini che, com'è noto, dipendono da Verrio Flacco), ma documentato come fatto! — bensì considera come inutilizzabili, ai fini di un'interpretazione della figura di Quirinus, anche le funzioni del suo sacerdote particolare<sup>35</sup>: se il *flamen Quirinalis* aveva parte nei culti di Consus, Robigo, Larenta e Vesta, « so dürfen wir daraus kaum auf eine innere Verwandtschaft dieser Gottheiten untereinander schliessen, sondern es gewinnt den Anschein, als sei der im eigenen Dienste wenig beschäftigte Priester aufhilfsweise auch für die Verehrung anderer Gottheiten, die keinen besonderen Priester hatten, herangezogen worden ».<sup>35a</sup>

G. Dumézil,<sup>36</sup> perciò, non ha avuto difficoltà nel rilevare quanto vi era d'arbitrario nei procedimenti di Wissowa. Nel tentativo di mostrare come la triade precapitolina Iuppiter-

<sup>35</sup> In queste, come nella data festiva, A. von Domaszewski, *Abhandlungen z. röm. Religion*, Leipzig-Berlin 1909, 175, 177, trovava appoggi per sottolineare un legame tra Quirinus e la fertilità agraria.

<sup>35a</sup> In nessun punto sostanziale diverge dall'interpretazione di Wissowa quella di K. Latte, *op. cit.* 113 sg.

<sup>36</sup> Si citerà qui, per tutti i lavori in cui Dumézil tocca il problema di Quirinus, il volume in lingua italiana in cui, sotto il titolo *Jupiter, Mars, Quirinus* (Torino, 1955), l'autore riunisce — riveduti e parzialmente modificati — diversi suoi lavori precedenti. Nella prefazione a quest'opera in lingua italiana si legge tra l'altro: « Alcuni punti particolarmente delicati, come quelli riguardanti Quirinus, sono stati in tal modo l'oggetto di quattro approssimazioni successive, e non sono ancora del tutto chiariti ». A queste quattro *approches* (nel volume italiano: p. 58 sgg., 222 sgg., 265 sgg., 391 sgg.) si aggiungano quelle, cronologicamente più recenti, di REL 33, 1955, 105 sgg. e di SMSR 28, 1957, 1 sgg.

Mars-Quirinus rispecchi le 'tre funzioni' (sovranità, forza, fecondità) che nell'ideologia indo-europea avrebbero avuto una parte fondamentale nella concezione dell'universo e della società, Dumézil — per quello che riguarda Quirinus, rappresentante della 'terza funzione' — parte proprio dai fatti arbitrariamente scartati da Wissowa: dalle attività del *flamen Quirinalis* e dal legame tra Quirinalia e Fornacalia. Quanto ai passi letterari che insistono sul carattere guerriero di Quirinus, egli contrappone ad essi, con particolare rilievo, i due passi isolati di Servio citati sopra a p. 74.

Per il dato, più importante, relativo alle armi di Quirinus, egli ricorda che « ungere le armi » — l'azione del *flamen Portunalis* — non è affatto un preparativo al combattimento, bensì proprio alla conservazione delle armi in tempo di pace; a chi obiettasse che, tuttavia, il fatto importante è che Quirinus sia caratterizzato con l'attributo di armi, egli risponde che, infatti, Quirinus doveva proteggere la pace, la pace armata di coloro che, da *milites*, erano temporaneamente tornati ad essere Quirites. Quanto alla questione dei Salii, essa è stata affrontata, sulle basi della concezione di Dumézil, da un suo recettivo seguace<sup>37</sup> che ricorda come i Salii svolgessero la loro attività rituale in marzo (apertura della stagione delle guerre) e in ottobre (Armilustrium, 'uscita' rituale dalla guerra); egli spiega con ciò che i Salii potevano essere, quindi, al servizio tanto di Mars, quanto di Quirinus, senza rammentare che la tradizione non accenna a un legame dei Salii Palatini con le feste di marzo e dei Salii Collini con quelle di ottobre (che, per giunta, sono esplicitamente definite feste di Mars!), né, in generale, ad alcuna distinzione tra le funzioni dei due corpi sacerdotali.<sup>38</sup> — Quanto all'iden-

<sup>37</sup> L. Gerschel in RHR 133, 1950, 145 sgg. Approvazione di Dumézil: SMSR 28, 1957, 1/1.

<sup>38</sup> L'unica apparente differenza — che cioè la tradizione (Dion. Hal. 2, 70, 1 e 3, 32, 4; altri passi in RE «Salii», col. 1876) attribuiva la fondazione dei Salii palatini al pacifico Numa e quelli dei Salii del Quirinale al bellicoso Tullus Hostilius, — tra le mani di L. Gerschel diventa quasi un argomento a favore della sua tesi, anziché — come apparirebbe al ricercatore ingenuo, — un fatto discorde con essa.

tificazione Romulus-Quirinus — che difficilmente potrebbe inserirsi nella teoria delle 'tre funzioni', dato che Romulus, in questa teoria, è rappresentante della 'prima funzione' (sovranità magica) e Quirinus della terza — anche Dumézil la ritiene di tarda formazione.

Non posteriore alle più recenti osservazioni di Dumézil su Quirinus, ma posteriore alla maturazione sostanziale dell'interpretazione duméziliana, è uno degli ultimi studi del prematuramente scomparso C. Koch,<sup>39</sup> che non ha forma monografica,<sup>40</sup> ma discute solo singoli problemi connessi con la terza divinità dell'antica triade romana. Dal punto di vista dell'interpretazione della forma più antica del culto di Quirinus, esso non offre, in realtà, molto di nuovo: per quanto, infatti, Koch critichi la spiegazione wissowiana delle funzioni rituali del *flamen Quirinalis*, presunto sacerdote 'sottoccupato', intravedendo dietro ad esse non meglio precisate « tieferen Beziehungen » (p. 6), in sostanza Koch, respingendo come « völlig undiskutierbar » la teoria di Dumézil, resta sulle basi della interpretazione di Wissowa<sup>41</sup>: Quirinus sarebbe un dio della guerra, una « seconda edizione » (p. 3) di quanto si è già incarnato nella figura di Mars; il duplicato si spiegherebbe con la storia della città (sinecismo). Tra i problemi di dettaglio discussi dall'autore, i più interessanti sono quelli del nome del dio — Koch sottopone a una critica serrata l'etimologia kretschmeriana,<sup>42</sup> senza tuttavia dimostrare l'impossibilità dal punto di vista linguistico e senza offrire un'alternativa nuova — e quello dell'identificazione Romulus-Quirinus. Escludendo che quest'ultima figurasse già in Ennio — in tal caso non sarebbero concepibili le riserve di un Cicerone e di un Livio, — ma ammettendo che essa era già alla base dell'esposizione di una statua di Cesare, nel

<sup>39</sup> *Bemerkungen zum römischen Quirinskult* in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 5, 1953, 1 sgg.

<sup>40</sup> Si attende ancora la voce Quirinus della RE, redatta, a quanto mi risulta, dallo stesso Koch.

<sup>41</sup> Così anche K. Latte, v. sopra p. 76 n. 35 a.

<sup>42</sup> V. sotto, p. 113.

46 a.C., nel tempio di Quirinus (Cass. Dio 43, 45, 3), egli ricorda come la figura di Romulus abbia assunto un significato politico nei tempi di Mario e Silla; gli oppositori di coloro che se ne servivano, avrebbero presentato la figura di Romulus tiranno e ucciso dai senatori, mentre l'identificazione Romulus-Quirinus sarebbe stata la risposta a questo quadro malevolo, risposta maturata — come mostrerebbe la parte che vi ha Iulius Proculus — negli ambienti della *gens Iulia*.<sup>42</sup>

### 3. Esigenze di metodo

Ad eccezione di G. Dumézil che persegue un particolare metodo comparativo limitato alle civiltà dei popoli di lingua indoeuropea, gli studiosi che si sono occupati del dio romano Quirinus<sup>43</sup> hanno sempre cercato di risolvere i problemi relativi esclusivamente in base al materiale romano. Ora, questo materiale è di una povertà scoraggiante: si pensi soltanto che nulla si sa del rituale della festa — anzi, delle feste — di Quirinus; nulla si sa delle attività del suo sacerdote particolare nel culto del dio stesso; si sente parlare, occasionalmente, delle 'armi' del dio, che, per poter esser unte, dovevano essere oggetti materiali, ma né si sa quali armi fossero, né dove si trovassero, né se fossero oggetti indipendenti o attributi di un simulacro divino, né in quale occasione venis-

<sup>42</sup>-<sup>a</sup> K. Latte, *RR*, 113 trova la datazione di C. Koch eccessivamente bassa e pensa che già Papirio Cursor e avesse in mente il fondatore di Roma.

<sup>43</sup> Nessuno studio particolare su Quirinus mi è noto, ma tutti gli autori di opere sulla religione romana manifestano il loro parere in proposito (cfr. p. es. F. Altheim, *A History of Roman Religion*, London 1938, p. 138: dio della guerra e del *co-virium*; H. J. Rose, *Ancient Roman Religion*, London 1948, p. 68: la forma originaria del dio alterata dalle trasformazioni recenti; J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957, p. 118: riserve nei riguardi dell'interpretazione di Dumézil, la triade Iuppiter-Mars-Quirinus formata probabilmente su basi confederative, Quirinus dio del «*co-virium*» del Quirinale). Su K. Latte v. sopra, p. 76 n. 35 a.

sero unte: al lessicografo che ne ha lasciato l'unica menzione, premeva di spiegare soltanto il nome di uno strumento del rito stesso. Se la mancanza di notizie più precise sulle forme del culto è di grande ostacolo per la comprensione di una figura divina, lo è doppiamente quando si tratta della religione romana che è priva anche di miti. In tali condizioni, l'interpretazione di una figura divina sembra un'impresa disperata.

Ma che cosa s'intende per l'interpretazione di una figura divina? Gli studiosi che si sono occupati del dio romano Quirinus, cercavano di chiarire la sua 'natura', il suo 'carattere', i rapporti che gli erano attribuiti, nell'antica Roma, con l'uno o l'altro settore degli interessi umani. E poichè quasi tutti<sup>44</sup> partivano dal presupposto metodologicamente non chiarito che una divinità dovesse avere, per lo meno nella sua forma originaria, un carattere ben preciso e semplice, si chiedevano se Quirinus fosse un « dio della guerra » o una « divinità agraria » o altro. Ma i dati relativi al culto non fornivano la risposta inequivocabile che si chiedeva ad essi, mentre le testimonianze letterarie — che già per natura loro potevano essere anche soggettive — presentavano acute contraddizioni che solo con una loro valutazione soggettiva potevano esser superate o attenuate.

Del resto, la valutazione dei dati offerti dalla documentazione di una sola religione antica o di un suo singolo complesso, non può essere che soggettiva: tra lo studioso e i suoi dati non s'inserisce, infatti, un terzo elemento che possa servire da strumento di controllo per stabilire l'esattezza dell'interpretazione. Un tale strumento di controllo potrebbe esser fornito solo dalla comparazione storico-religiosa. Prendiamo un esempio qualsiasi: tra i riti celebrati a Roma nel giorno del 1° marzo, figura anche lo spegnimento e la riaccensione del fuoco conservato nel tempio di Vesta;

<sup>44</sup> L'eccezione è rappresentata, anche da questo punto di vista, da G. Dumézil, il cui concetto di "funzione" è assai più complesso e articolato di quei concetti con cui lavoravano gli specialisti della religione romana.

questo rito, nella religione romana, è isolato; lo studioso che conoscesse esclusivamente la documentazione della religione romana, non sarebbe in grado di interpretarlo. Infatti, le spiegazioni erudite antiche (anche se in questo caso — a differenza del caso di Quirinus — sono unanimi: Ov. f. 3, 143 sg.; Macr. sat. 1, 12, 6; Solin. 1, 35) non costituiscono una base solida; potrebbero esser frutti — come tante volte — di speculazioni arbitrarie. Il 1° marzo figura, indubbiamente, come un antico capodanno, e non solo per dichiarazione di autori, ma per il fatto che i nomi di mesi formati da numerali (*september* ecc.) dipendono da un inizio dell'anno in marzo; ma il 1° marzo è anche — come in un certo senso tutte le *kalendae* — una festa di Iuno; è una festa delle donne, che porta anche il nome di *Matronalia*; nello stesso tempo è giorno di fondazione del tempio di Iuno Lucina. Teoricamente, lo studioso ignaro della comparazione non ha a sua disposizione, per interpretare il rito menzionato, che la propria intuizione soggettiva: egli potrebbe 'intuire' che il rito è davvero, come dicono gli autori, un rito di capodanno; ma per sostenere questa tesi, non avrebbe prove obiettive; e, se la sua intuizione lo avesse portato ad altre ipotesi — p. es. il rito del fuoco non potrebbe avere un simbolismo di luce e di vita che lo legherebbe allora alla dea Iuno Lucina che porta la luce nell'epiteto ed è dea dei parti? oppure, non si tratterà di un rito magico destinato a potenziare il sole che proprio in quel mese di marzo dovrà raggiungere l'equinozio primaverile? chiunque conosca la letteratura storico-religiosa, ricorderà interpretazioni di questo genere! — si troverebbe esattamente nella stessa situazione. Quando, però, la comparazione mostra che il rito di spegnimento e riaccensione dei fuochi è uno dei riti più diffusi e più arcaici del mondo; che esso viene celebrato regolarmente nei momenti in cui un gruppo umano vuole instaurare nuove condizioni di esistenza (p. es. dopo la morte di un capo, dopo una catastrofe o contaminazione, ecc.); che in determinate, ma assai numerose civiltà il capodanno, comunque fissato, viene concepito come un rinnovamento dell'esistenza e perciò

al capodanno si lega il rito dello spegnimento dei fuochi vecchi e l'accensione di fuochi nuovi, alla luce di una massiccia documentazione i dubbi scompaiono: essendo accertato che il 1° marzo era un capodanno, è chiaro che il rito, noto da un gran numero di feste di rinnovamento annuale del mondo, veniva celebrato in quel giorno proprio per questa ragione e non per altre che una soggettiva valutazione degli altri elementi della festa avrebbe potuto proporre.

Se, dunque, per l'argomento trattato in quest'articolo, la scarsa ed eterogenea documentazione offerta dal mondo romano non permette alcun'interpretazione coerente — o, peggio, ne permette più di una, ma contraddittorie e arbitrarie — l'unica speranza di superare il punto morto sta e cade con la possibilità di inserire qualche elemento del complesso religioso studiato in un più vasto quadro comparativo.

Ma le funzioni della comparazione storico-religiosa non si esauriscono nel fornire punti d'appoggio a un'ipotesi interpretativa contro altre, in teoria ugualmente possibili sulle basi della documentazione. Una comparazione così concepita non soltanto rinuncerebbe a valorizzare tutte le sue possibilità, ma rischierebbe di condurre a risultati falsi. Per riprendere il semplice esempio sopra citato: la comparazione stabilisce che il rito dello spegnimento e dell'accensione del fuoco, a Roma come altrove, è un rito di capodanno. Ora, questo risultato è soltanto parzialmente vero, perchè rilevando — assai utilmente — ciò che è comune al rito romano e a un gran numero di riti di civiltà varie, trascura completamente ciò che, invece, in ciascuno di questi riti vi è di specifico. Un siffatto procedimento comparativo porta alla riduzione a un comune denominatore la varietà dei fatti storici: un rito degli Zulu e con ciò appare completamente indipendente dal contesto culturale sia dell'antica Roma, sia dell'Africa sudorientale. Questa è l'obbiezione che, non da ora, si può muovere al metodo comparativo, quale esso si è formato tra la fine del secolo scorso e il principio del secolo corrente. E' un'obbiezione da cui sembrava derivare un di-

scredito per tutto il metodo comparativo, — senza il quale, però, come si è visto, lo studioso di singole religioni non può arrivare ad alcun risultato garantito. Ma oggi la comparazione ha altre possibilità; essa non vuol più essere livellatrice, orizzontale, puramente fenomenologica, bensì storica, cioè dotata anche di una dimensione verticale; non le basta più, per la interpretazione di un fenomeno appartenente a una particolare religione, segnalare che esso ha 'riscontri' anche in altre religioni e — com'era quasi d'obbligo — anche nelle religioni dei popoli primitivi; ma, innanzitutto, con l'aiuto dell'etnologia che è diventata una disciplina storica, cercherà di definire il particolare tipo di civiltà, in cui le prime forme del fenomeno sono sorte; osserverà la latitudine delle variazioni che esso presenta nelle singole civiltà affini; seguirà le sue modificazioni in altri, più recenti, tipi di civiltà, e si concentrerà sui caratteri specifici che esso presenta nella particolare religione studiata, per farli risalire a specifiche ragioni storiche; infatti, per accennare ancora un'ultima volta all'esempio scelto, non si tratterà solo di constatare che il rito dello spegnimento e della riaccensione del fuoco quale rito di capodanno esiste anche nella religione romana come in numerose altre religioni, ma di chiedersi p. es. anche perché a Roma al centro del rito si trova un particolare fuoco e precisamente quello conservato nel tempio di quella particolare divinità che si chiama Vesta...

Ritornando, dunque, all'argomento qui studiato, si può sperare che, se si riuscirà a collocarlo nella giusta prospettiva comparativa, non solo si elimineranno i rischi delle interpretazioni soggettive, ma si arriverà anche a un'interpretazione qualitativamente differente da quelle finora proposte: infatti, non ci si accontenterà più di indagare la 'natura' o il 'carattere' del dio romano Quirinus, ma si cercherà di chiarire come, in dipendenza da quali fattori storici, questa figura divina si sia formata; alla domanda « chi era » Quirinus, si associerà quella, più propriamente storica, del « come e perché egli era diventato quello che era? ».

Questa digressione metodologica non può concludersi senza accennare ad un ulteriore problema. I dati relativi al dio Quirinus, riuniti nel primo paragrafo di questo lavoro, provengono dai più diversi periodi di un'epoca che abbraccia circa mille anni (dal calendario arcaico al calendario di Ficalco) e dai settori più diversi (culto pubblico, erudizione, poesia, politica) di una complessa civiltà. Non sarà forse, in tali circostanze, una mera astrazione parlare di « Quirinus », di scrutare la formazione della sua « figura »? Non bisognerebbe, piuttosto, contare in partenza sulla possibilità o anche probabilità che il nome Quirinus coprirebbe idee assai diverse nei vari secoli della storia romana e per le varie classi della società romana? E se è così, non è completamente illusorio ricostruire la genesi storica di una divinità, quando invece i documenti relativi, con la loro provenienza eterogenea, rispecchiano forse una grande varietà di idee nascoste dall'ingannatrice unicità di un nome? Qualunque interpretazione storica varrà, allora, per una sola di quelle idee, ignorando tutte le altre, oppure non varrà per nessuna, perchè sarà imperniata su una figura mai esistita nella realtà storica, ma costruita dallo studioso moderno mediante l'amalgamazione dei dati, del resto casualmente conservati, relativi a idee religiose differenti. Dubbi di questo genere derivano, però, da una concezione non sufficientemente chiara e precisa della storia delle religioni; la storia delle religioni, o anche di una religione, infatti, non è la storia dell'inesauribile varietà di comportamenti, idee, reazioni, sentimenti, credenze, esperienze religiosi, diversi non solo di epoca in epoca e di classe sociale in classe sociale, ma di momento in momento anche nella vita di un singolo individuo e di individuo in individuo anche nello stesso momento; una tale concezione confonderebbe la religione con la religiosità, trascurando l'essenziale aspetto *istituzionale* della prima. Ogni singola religione è un complesso di istituzioni che non cambiano di giorno in giorno e si conservano indipendentemente dalla sempre varia e mutevole religiosità degli individui, che è il rapporto soggettivo, *hic et nunc*, di questi con le istituzioni. E' generalmente nota

la grande importanza della tradizione in tutte le religioni; essa viene perfino esagerata a scapito di quell'aspetto innovatore che è tuttavia presente in ogni religione finchè questa sia vitale e si manifesta in successive modifiche delle istituzioni; ma tali modifiche avvengono sempre nel rispetto sostanziale della tradizione, altrimenti si arriva non al rinnovamento, ma all'eversione delle istituzioni e cioè alla morte di una religione, sotto la pressione di esigenze nuove e inconciliabili con essa. La religione romana si è costituita nelle sue definitive forme istituzionali fondamentali — tra cui i culti delle singole divinità — in seguito al costituirsi della città stessa di Roma (con l'istituzione delle feste documentate dal calendario arcaico e dei sacerdoti), e si è conservata nella sua sostanza lungo i secoli della storia religiosa romana, pur ricca di innovazioni istituzionali, mediante la continuità del culto pubblico. L'interpretazione storica di una figura divina romana deve valere anzitutto per la forma in cui essa è stata fissata nel momento del costituirsi del suo culto, quale parte integrante della religione romana; quest'interpretazione sarà storica nella misura in cui riuscirà a rintracciare la *genesì* della figura divina. Se poi, nell'ulteriore corso della storia, la figura divina ha subito modifiche, queste o saranno controllabili sulla stregua di innovazioni istituzionali o, in mancanza di dati, resteranno ignote, ma in nessun caso si dovrà pensare che abbiano inciso sostanzialmente sulla figura stessa, garantita dalla millenaria continuità delle forme arcaiche del suo culto.

Da una parte la possibilità di innovazioni non chiaramente documentate, d'altra parte il carattere disperso ed eteroclitico dei dati rendono ben possibile che l'interpretazione imperniata sull'origine del dio Quirinus non renda conto con precisione di tutti gli elementi emersi dalla documentazione; ma l'essenziale è che nessuno di questi appaia inconciliabile con essa.

4. *Romulus-Quirinus.*

Se gli studiosi moderni non avessero fatto largo uso di testimonianze puramente letterarie per l'interpretazione di Quirinus — gli uni dei passi d'autore che sottolineavano il carattere guerriero del dio e dell' *interpretatio Graeca* del suo nome in Enyalios, gli altri dell'opposizione serviana tra Mars Gradivus e Quirinus e di quella, più antica,<sup>45</sup> di *milites* e *Quirites* — si potrebbe attribuire a una loro lodevole prudenza il fatto che essi non si sono serviti, ai fini di quell'interpretazione, dell'identificazione letteraria tra Romulus e Quirinus. Ma poichè ciò non era dovuto, evidentemente, alla chiara coscienza dell'incerto valore di ogni testimonianza puramente letteraria per la religione pubblica romana, appare sorprendente che essi abbiano trascurato proprio il motivo dominante della tradizione letteraria ed artistica, un motivo che dal 1° sec. a.C. in poi s'insinua anche esplicitamente in documenti non puramente letterari — si pensi alle raffigurazioni monetarie, ai calendari epigrafici esposti in luogo pubblico — e implicitamente addirittura sembra ispirare atti del culto pubblico (collocazione della statua di Cesare nel tempio di Quirinus, decorazione del frontone del tempio augusteo del dio). Ma la maggior parte degli studiosi si è accontentata di dichiarare che il motivo era 'tardo' o addirittura (Wissowa e Koch) 'dimostrabilmente tardo', sebbene soltanto C. Koch abbia tentato di addurre, come si è visto, le prove della tarda formazione dell'identità Romulus-Quirinus.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Già in Liv. 45, 37, 14; cfr. Suet. *Caes.* 70.

<sup>46</sup> Il modo in cui Koch ricostruisce i conflitti di ideologia politica del 1° sec. a. C., che avrebbe condotto alla divinizzazione di Romulus, potrebbe anche sembrare plausibile: non così, però, il modo in cui egli, piuttosto frettolosamente, tenta di spiegare come ai fini di questa divinizzazione si sia fatto ricorso proprio a un'identificazione di Romulus con Quirinus: « Man greift kurz entschlossen nach einem der höchsten und bedeutendsten Kulte der Stadt, nach dem dritten Gottesdienst der vorkapitolinischen Götterdreieheit Juppiter Mars Quirinus und stempelt ihn zum Dokument der romulischen Apotheose... Der Schritt war un-

Senza prendere subito posizione nel merito della questione, è opportuno premettere due considerazioni preliminari. L'una è che, se il materiale archeologico e letterario può fornire spesso felicemente le prove dell'antichità di un'idea, è sempre dubbio che esso possa provare la sua recenziorità; ex silentio non si può giungere a certezze. Nella letteratura pre-ciceroniana non si trova traccia sicura dell'identificazione Romulus-Quirinus: ma quanta parte della letteratura pre-ciceroniana è pervenuta ai tempi moderni? una centesima parte, forse? e anche se si trattasse di una decima, una quinta o terza parte, si potrebbe forse esser sicuri che negli scritti perduti mancava ugualmente ogni traccia della stessa idea? La seconda considerazione è che anche ove fosse dimostrata — come non può essere dimostrata — la formazione tarda di quell'identificazione, ciò non dispenserebbe lo studioso dal dovere di spiegarla, di chiedersi, per lo meno, che cosa l'abbia resa possibile, e non soltanto possibile, ma feconda di sviluppi.

Ad ogni modo, qui, dove in base alle riflessioni metodologiche sopra esposte si cerca un qualsiasi punto d'appiglio, con l'aiuto del quale si possa attrarre il complesso religioso imperniato sulla figura divina di Quirinus — ininterpretabile nel suo isolamento — nell'orbita della comparazione, viene spontaneo pensare a Romulus-Quirinus: perché se Quirinus stesso e i fatti documentati del suo culto finora non hanno incontrato l'interesse degli studiosi di storia comparata delle

gemein kühn... » (p. 20). Si sa troppo poco dell'importanza che per gli ambienti politici del primo secolo poteva avere la triade precapitolina, e Quirinus, in particolare, per immaginare questa improvvisa decisione; decisione veramente « insolitamente audace », se si pensi che l'idea di un mortale diventato un dio d'un nome diverso, se era priva di precedenti a Roma, non faceva parte neppure dei luoghi comuni religiosi ellenistici. Difficilmente immaginabile è, inoltre, che una trovata propagandistica sorta in un ristretto ambiente (*gens Iulia*) in una particolare situazione politica, fosse diventata, nel giro di due decenni, patrimonio di tutta la cultura romana e, come tale, si fosse conservata per tutti gli ulteriori secoli della storia antica.

religioni, Romulus ha avuto miglior fortuna.<sup>47</sup> Alla grande scienza di J. Frazer<sup>48</sup> non sono sfuggite, infatti, le analogie che una delle versioni della morte di Romulus presentava con diversi miti di altre religioni. Si tratta di una versione che — nei testi che ci sono rimasti — sembra contrapporsi a quella più nota, a quella, per così dire, della «vulgata» che raccontava della scomparsa e dell'ascensione in cielo del fondatore di Roma. Alcuni dicevano — aggiungono gli autori<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Quanto segue si trova già in nuce nelle mie *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, 123 sgg.

<sup>48</sup> Cfr. *The Golden Bough*, 3<sup>a</sup> ed., 6, 1927, 98; 9, 1913, 258 sg.

<sup>49</sup> Non è privo d'interesse osservare le differenze di sfumatura nella posizione dei singoli autori. Liv. 1, 16, 4 merita di esser citato letteralmente: *Fuisse credo tum quoque aliquos, qui discerptum regem patrum manibus taciti arguerent — manavit enim haec quoque sed perobscura fama — illam alteram (cioè dell'apoteosi) admiratio viri et pavor praesens nobilitavit*. Livio, dunque, congettura che già al momento stesso della scomparsa di Romulus alcuni pensassero che egli fosse stato sbranato dai patres, dato che era diffusa anche questa voce che egli si affrettava di qualificare per "oscurissima"; comunque aggiunge che l'altra credenza è prevalsa, date l'ammirazione che si aveva del fondatore di Roma e l'impressione prodotta dall'avvenimento. Da questa posizione di distacco si distingue nettamente il tono di Ovidio che (f. 2, 497 sg.: *luctus erat, falsaeque patres in crimine caedis, haesissetque animis forsitan illa fides*) dopo aver descritto l'apoteosi di Romulus, smentisce nettamente — con un solo aggettivo (*falsae*) — la versione dell'uccisione, pur attribuendola, anche lui, ai contemporanei dell'evento; ci si chiederebbe, che bisogno avesse il poeta, tutto intento ad esaltare la divinità del fondatore di Roma, di menzionare anche quell'altra voce, se egli non ne traesse un felice spunto per dar maggior rilievo all'epifania del nuovo dio davanti a Iulius Proculus; tuttavia, forse il saper trarre partito di un motivo non è la ragione stessa di menzionare il motivo stesso. Il terzo e ultimo autore di lingua latina — tra quelli rimastici — che rammenta il motivo, è l'epitomatore di Livio, Floro (1, 1, 16) che, naturalmente, non offre molto di nuovo, solo (con l'aggiunta di 1, 1, 17) una più netta preferenza della versione dell'apoteosi. Notevolmente diverso è l'atteggiamento dei due autori di lingua greca — Dionisio d'Alicarnasso e Plutarco — che si dilungano sull'episodio della morte di Romulus. Dion. Hal. 2, 56, 1 sgg., rammenta che vi erano diverse e differenti versioni in proposito, ma introduce, per prima, quella della "vulgata" con la frase *οἱ μὲν οὖν μυθώδεστερα τὰ περὶ αὐτοῦ ποιοῦντες* mentre subito dopo attribuisce la versione dell'uccisione agli *οἱ δὲ πιθανώτερα γράροντες* (procedimento abituale dell'autore: cfr. A. E. Wardman in *Historia* 9, 1960, 410), motivandola abbondantemente con le cause del malumore senatoriale suscitato dagli arbitri tirannici

— che Romulus fosse stato, invece, ucciso dai *patres* che avrebbero fatto a pezzi il suo corpo; secondo i racconti più dettagliati, essi poi avrebbero portato, ciascuno un pezzo del cadavere, sotto la toga, a casa, per sotterrarlo. Ora, ai classicisti sembrava ovvio che quest'ultima versione fosse dovuta a quella tendenza razionalistica con cui, sin dai primi 'logografi' greci, diversi autori antichi cercavano di eliminare dalle tradizioni mitiche e storiche ogni elemento prodigioso; alla stessa tendenza — per accennare a un esempio<sup>50</sup> — che avrebbe sostituito la lupa allattante i gemelli Romulus e Remus con una 'lupa' nel senso volgare di 'meretrice';<sup>51</sup> a questa tendenza razionalizzatrice si sarebbe forse aggiunta quella politica che voleva presentare già il primo re sotto l'aspetto di un tiranno violento.<sup>52</sup> La comparazione storico-religiosa, invece, ha notato come il motivo dello sbranamento di un personaggio sia presente nelle mitologie di varie religioni, senza esser dovuto a qualsiasi tendenza a razionalizzare versioni più prodigiose della morte dello stesso personaggio. Del resto, a ben guardarla, nemmeno l'oscura storia dello sbranamento di Romulus ha un carattere propriamente

di Romulus. *Plut. Rom.* 27, 4 sgg. torna ben tre volte, nello spazio di poche frasi, sulla versione dell'uccisione; prima (27, 4) l'anticipa, spiegando perchè il sospetto poteva cadere sui senatori; poi l'espone, e precisamente prima della "vulgata"; e, infine, anche dopo questa, riafferma che vi erano, però, — si dice — alcuni τὸ πρᾶγμα κικρῶς καὶ θυομενῶς ἐξελέγοντες. I due autori di lingua greca sono gli unici, inoltre, che danno dettagli: il *discerptum* di Livio (e di Floro) trova nel loro testo ampia spiegazione: avendo ucciso Romulus, i senatori fanno a pezzi il suo corpo e ciascuno ne porta via un pezzo, nascondendolo sotto la toga; Dionisio aggiunge che dopo ognuno sotterrava (γῆ κρυφά) il pezzo portato a casa.

<sup>50</sup> Esplicitamente citato in questa connessione da J. B. Carter in Roscher, s.v. Romulus, 199.

<sup>51</sup> D. Sabbatucci in SMSR 29, 1958, 54 sgg. ha mostrato che nemmeno in questo caso si tratta di una razionalizzazione posticcia del mito, bensì di due varianti autentiche.

<sup>52</sup> In *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, 39 sgg. ho cercato di mostrare come i tratti "moralmente" discutibili di Romulus appartenessero all'originario fondo mitico della sua personalità. In *Gli eroi greci*, Roma 1958, le prospettive comprendenti figure di fondatori con caratteri ambigui si sono allargate sulla e oltre la mitologia greca.

razionalistico; se si trattava semplicemente di sostituire qualcosa di più credibile al motivo prodigioso dell'apoteosi, bastava dire che, in realtà, Romulus era stato ucciso; quanto alla necessità di far scomparire il cadavere, essa non richiede necessariamente lo sbranamento, né tantomeno il sotterramento dei pezzi — teoricamente il cadavere poteva esser sepolto intero, o bruciato, o gettato nel fiume. Ma solo dal momento in cui ci si rende conto, mediante la comparazione, che il motivo mitico dello sbranamento è largamente diffuso in religioni sia cronologicamente più antiche, sia di carattere più arcaico della religione romana, si avverte la possibilità *opposta* a quella generalmente accettata dagli specialisti della religione romana; che, cioè, il racconto dell'uccisione e dello sbranamento del fondatore di Roma risalga a radici più antiche, mentre, invece, la versione dell'apoteosi sarebbe dovuta a un secondario tentativo inteso a nobilitare la figura del primo re, eliminando della sua storia i tratti che potevano gettare ombra sia sulla sua personalità (tirannia), sia sul carattere dei suoi contemporanei presentati, chi sa da quando, come primi rappresentanti del rango senatoriale (regicidio assurdamente sanguinoso). Non la razionalizzazione di una tradizione troppo prodigiosa spiegherebbe, dunque, la duplicità delle versioni, bensì, al contrario, la *censura* esercitata su una tradizione troppo selvaggia per i gusti romani raffinati nel clima ellenistico e soprattutto inconciliabile con quella dignità cui i romani cercavano di elevare il proprio passato. Verso questa possibilità fa propendere anche un'altra considerazione: che, cioè, nella versione dell'apoteosi difficilmente si potrebbe ravvisare un'antica tradizione romana; l'idea stessa dell'apoteosi (e in particolare dell'apoteosi del sovrano), a Roma, sembra rivelare origini ellenistiche. In Grecia, sin da epoca arcaica, una certa oscillazione tra i concetti di uomo, *heros* e *theos* permetteva qualche passaggio da una categoria all'altra; accanto a casi di rango (e culto) eroico conferito a mortali, si trova qualche esempio di rango divino raggiunto da eroi (Herakles, Asklepios); l'ideologia della monarchia ellenistica aveva, dunque, precedenti cui

riattaccarsi. Ma nell'antica religione romana mancava la categoria dell'eroe,<sup>53</sup> e i limiti tra uomo e dio erano molto più netti. Per trovare le origini della tradizione nella sua forma specifica dell'apoteosi di Romulus — quale appare già in Ennio — non si può risalire oltre all'epoca dei primi influssi ellenistici; mentre i riscontri del motivo dello sbramamento sono largamente più diffusi e più arcaici. Che, tuttavia, la tradizione dell'uccisione e dello sbramamento di Romulus — cioè l'esistenza del motivo mitico a Roma — fosse veramente antica, più antica della tradizione dell'apoteosi, non è, fino a questo punto, che una possibilità teorica. Per accertarne la consistenza storica, bisogna compiere altre indagini.

Anzitutto, sarà indispensabile chiederci della ragione d'essere del motivo dello sbramamento nelle mitologie in cui esso è saldamente attestato. Frazer ha fatto presto ad includere il mito di Romulus tra quelli dei vari *dying gods* che egli metteva in rapporto con l'uccisione rituale del re intesa ad assicurare fertilità e prosperità al paese o al popolo: era questo — il ridurre una grande varietà di fenomeni a un comune denominatore, senza preoccuparsi delle circostanze storiche volta per volta specifiche — ciò che nel suo metodo costituiva il punto più vulnerabile. Di modo che, mentre

<sup>53</sup> Certo, non mancavano le figure leggendarie che genericamente si potrebbero qualificare come "eroiche": esse riempiono le tradizioni relative alla più antica storia della città. Ma la religione non prevedeva la loro venerazione. Mi sia permesso di aprire qui — e di lasciar aperto — un problema che andrebbe affrontato su larghe basi di comparazione storica: il notevole sviluppo di una mitologia di tipo "eroico" a Roma, nonché i pochissimi, ma tuttavia esistenti casi che almeno apparentemente ricordano i culti eroici (i culti pubblici a carattere sepolcrale di Tarpeia - Dion. Hal. 2, 40, 3 - e di Acca Larentia - Varr. l.l. 6, 23; Fast. Praen. a.d. 23 dic. - e certi indizi per l'esistenza di un culto di Romulus stesso - *laedes Romuli* menzionata da Varr. l.l. 5, 54 tra i punti di riferimento topografici della processione degli Argei, e in cui, almeno nel 38 a. C. ebbe luogo un sacrificio documentato da Cass. Dio 48, 43, 4, indizi cui C. Koch p. 16 dà forse eccessivo credito) sono da interpretarsi come germi non arrivati a maturazione di uno sviluppo simile a quello che in Grecia ha condotto al culto degli eroi, oppure come resti di una forma di religione anteriore all'ordinamento arcaico e anteriore a quella demitizzazione della religione pubblica su cui si tornerà a parlare?

l'idea fondamentale — il rapporto tra le divinità morenti, il re e il ciclo vegetativo — trovava, in una o in un'altra forma, larghe accoglienze tra gli studiosi, non sono mancate le critiche sui dettagli. Recentemente è stata pubblicata,<sup>54</sup> postuma, una conferenza di H. Frankfort, tenuta nel 1949, che riesamina il concetto stesso della 'divinità morente', ponendo chiaramente la questione se non si tratti di un'astrazione non sufficientemente fondata sui fatti. La parte più interessante della conferenza è quella in cui Frankfort, analizzando le singole divinità dell'area mediterranea usualmente incluse nella categoria dei *dying gods* — Tamuz, Osiride, Dionysos, Adonis —, mostra quanto ciascuna di esse abbia una funzione ben specifica nell'insieme della singola civiltà cui appartiene; il loro morire stesso ha significati e caratteri differenti nell'una e nell'altra divinità, nell'una e nell'altra religione. Frankfort sottolinea che sono proprio i tratti specifici — e non il 'morire' astrattamente comune — che determinano quelle figure (e il senso stesso del loro morire), quei tratti specifici che, poi, sono quelli che scompaiono insieme con le singole civiltà e non si ritrovano nelle c. d. sopravvivenze.

La salutare reazione contro le generalizzazioni affrettate non deve, tuttavia, condurre all'eccesso opposto, cioè al disconoscimento di quanto, malgrado i caratteri specifici, sia comparabile nei singoli casi; essa non deve mirare ad abolire, ma a correggere la comparazione. Infatti, come si dirà tra poco, la moderna etnologia storica ha aperto una strada verso la comprensione almeno di un certo numero di *dying gods* — una strada che non porta affatto a generalizzazioni illegittime e all'obliterazione dei caratteri specifici delle singole figure.

Prima, però, di valorizzare la scoperta etnologica su cui si fonderanno le conclusioni della presente ricerca, vale la pena di rilevare che, in verità, anche lo studio comparato delle religioni delle c.d. civiltà superiori avrebbe potuto con-

<sup>54</sup> In *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 21, 1958, 141 sgg.

durre almeno fino alla soglia del problema storico delle 'divinità morenti'; ma la comparazione delle civiltà superiori, tra di loro, è ancora, in buona parte, tra i compiti dell'avvenire. Quanto al problema particolare, bastava tuttavia osservare che in tutte quelle religioni politeistiche in cui compaiono 'divinità morenti', queste occupano una posizione eccezionale. Eccezionale, anzitutto, da un punto di vista morfologico: infatti, uno dei caratteri più pronunciati delle divinità del politeismo è l'immortalità; le divinità — e ciò vale per la quasi totalità delle figure divine di ogni singolo pantheon politeistico — non sono soggette alla morte. Se ciò nonostante, in mezzo agli dèi immortali del pantheon egiziano appare un Osiride, tra quelli del pantheon mesopotamico un Dumuzi-Tamuz, tra quelli del mondo divino greco un Dionysos o una Persephone, tra quelli dell'India vedica un Soma o un Yama, nel pantheon cananeo un Mot, ecc., che tutti, in un modo o in un altro, e con le conseguenze più varie, muoiono, lo spiccato isolamento di queste figure tra le altre divinità, immortali, questa loro vicenda di morte che è così inconciliabile con l'idea politeistica delle divinità che, infatti, pur morendo, tutti questi *dying gods*, in realtà, continuano ad esser immortali e ad esser venerati — tutto ciò che è eccezionale, irregolare o addirittura paradossale nella loro posizione, dovrebbe portare lo studioso fino al punto di porre il problema delle loro origini; se le 'divinità morenti', infatti, sembrano rappresentare un corpo estraneo, non facilmente inserito, nella struttura delle varie religioni politeistiche fondate sull'idea dell'immortalità divina, è per lo meno assai probabile, che esse abbiano una *origine differente* da quella delle altre divinità, immortali, che, in gran numero, le circondano. Un esame più accurato della storia del culto di queste 'divinità morenti' nei rispettivi pantheon getterebbe probabilmente luce su altri elementi eccezionali della loro posizione. Non è nei quadri di questo articolo che si possa esaurire un'indagine così complessa; ma basti accennare almeno a qualche fatto ben noto: si sa, p. es., che Dionysos non si trovava sempre perfettamente alla pari con le divinità

olimpiche; trascurato dalla poesia omerica, osteggiato — secondo le leggende — dagli ambienti aristocratici delle varie città-stato, egli dovette conquistare solo gradatamente e forse con l'aiuto della pressione popolare quel riconoscimento completo che per le altre grandi divinità non era mai stato problematico. Non tutto è chiaro nella storia di Dionysos (molto, magari, è meno chiaro di quanto le *opiniones receptae* lascino capire); e non tutto è chiaro nella storia di Osiride, in Egitto: ma che Osiride sia entrato in un secondo tempo (tuttavia antichissimo) nel pantheon ufficiale dell'antico Egitto,<sup>54</sup> che tra il suo culto e culti cittadini vi sia stato un certo contrasto e che egli abbia avuto un'importanza particolare nella religiosità delle masse popolari, sembra abbastanza sicuro. Anche il culto di Tamuz, nel mondo babilonese, ha un carattere più popolare che non cittadino;<sup>55</sup> nessuna città lo venerava come sua divinità poliade, nessun immenso santuario di Tamuz — simile a quelli di Marduk a Babele, di Ea ad Eridu, di Enlil a Nippur, di Sin a Harran, ecc. — accentrava in sé i principali culti pubblici. Tutti questi tre casi ed eventualmente altri, andranno ristudiati alla luce del nuovo problema qui prospettato, ma sin d'ora appare plausibile che la diversa origine di alcune 'divinità morenti' rispetto alle altre divinità del pantheon cui appartengono, postulata su basi morfologiche, abbia anche una dimensione sociologica.

La scoperta etnologica cui si è alluso poco fa, è quella che riguarda un particolare tipo di religione, caratteristico delle più antiche civiltà di coltivatori primitivi e accentrato intorno a un particolare tipo di esseri mitici cui A.E. Jensen <sup>56</sup>

<sup>54</sup> Sulla «osirizzazione» dei testi delle piramidi v. S. Mercer, *Literary Criticism of the Pyramid texts*, London 1956, 28 sgg.

<sup>55</sup> E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (MANA, 2) Paris 1949, 115. Secondo A. Moortgat, *Tammuz*, Berlin 1949, 81 sgg. il culto, antichissimo, del dio, venne respinto in secondo piano nel periodo di formazione dei grandi culti pubblici.

<sup>56</sup> Lo studio di questo tipo di religione forma l'argomento del volume *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948; A. E. Jensen in un successivo volume (*Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951, 113 sgg.), ha poi inquadrato i suoi risultati in una più ampia problematica storico-religiosa.

ha applicato il termine *dema*.<sup>57</sup> Per dirla in breve, le figure di tipo *dema* sono esseri vissuti nel mitico tempo delle origini, che, dopo aver fondato le principali istituzioni del popolo, venivano uccisi, spesso sbranati;<sup>58</sup> dal loro corpo — dalle parti del loro corpo, spesso sotterrate — spuntarono le piante alimentari fondamentali per la sussistenza del popolo. Poiché nell'economia di quei primitivi coltivatori, per la cui religione appare caratteristica l'idea del *dema*, accanto agli alberi fruttiferi hanno notevole importanza le diverse specie di tuberi, si può forse osservare che il mito di sbranamento s'inquadra perfettamente nell'esperienza di questi coltivatori: il *dema* viene fatto a pezzi per dar nascita, dal proprio corpo, alle piante alimentari, *esattamente come i tuberi vengono fatti a pezzi prima di esser piantati*, per dar nascita al nuovo prodotto.

<sup>57</sup> Per esser precisi, il termine *dema* — termine dei Marind-anim della Nuova Guinea — era entrato nel linguaggio storico-religioso anche prima dell'opera di Jensen, per opera di L. Lévy Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris 1935, *passim* (che l'ha preso direttamente dalla monografia di P. Wirz sui Marind-anim). Ma il senso in cui il termine fu adoperato sia da Lévy Bruhl stesso sia da altri (cfr. p. es. M.-L. Sjöstedt, *Dieux et héros des Celtes*, Paris 1940, 6) era solo quello di esseri vissuti al tempo delle origini e morti dopo aver fondato certe istituzioni. L'essenziale connessione con le piante alimentari rilevata da Jensen, precisa il significato del termine, restringendolo a una categoria omogenea e storicamente concreta di esseri.

<sup>58</sup> E' altrettanto importante rilevare la frequenza del motivo dello sbranamento nei miti dei *dema*, quanto sottolineare che esso non vi appartiene necessariamente. Tra i *dema* sbranati menzionati da Jensen: Hainuvele (Ceram), la moglie di Soido (Kiwai), Marunogere (Kiwai), una "dea" (Khond), la ragazza nera (Uitoto), il figlio della prima donna (Perù). In altri casi non si tratta esplicitamente di sbranamento, tuttavia dalle diverse parti del corpo di un *dema* ucciso nascono diverse cose e prodotti. Accenno qui a un problema che dovrà essere una volta affrontato: il rapporto — se c'è — tra il mito di sbranamento, di carattere strettamente vegetale, dei *dema* e il mito di sbranamento "cosmico" (tipo: Purusha, Ymir). Ma in generale è bene precisare sin d'ora — in attesa di ricerche organiche sull'argomento — che il motivo dello sbranamento si ritrova, senza alcuna connessione con vegetali coltivati, anche nella mitologia di popoli cacciatori, come pure nell'ideologia religiosa sciamanistica.

Sulla traccia di un sorprendente confronto tratto da K. Kerényi<sup>59</sup> tra la Hainuwele dei Wemale e la Kore greca, Jensen, nel cercare la diffusione di quell'antica civiltà di piantatori cui il complesso dei dema apparteneva, ha preso in considerazione anche le civiltà superiori, nella cui tradizione — similmente a quel che era accaduto in Grecia — poteva trasparire ancora l'antico patrimonio religioso di quei primitivi coltivatori. L'attenzione di Jensen si è fermata soprattutto sulla figura di Osiride nell'antica religione egiziana, e su quella del dio Soma nella religione vedica. Entrambe le divinità, infatti, per differenti che siano nelle loro funzioni nelle già differenti due religioni politeistiche, hanno in comune due tratti importanti: quello di esser sbranate e quello di esser collegate strettamente con un vegetale di grande importanza. Osiride, in antichi testi egiziani viene addirittura identificato con il grano, fondamento dell'economia egiziana, mentre Soma non è altro che il soma, la pianta da cui si ricava la bevanda sacrificale, fondamento della vita sacrale indiana. Ora, a parte il fatto che sia Osiride che Soma fanno parte di religioni politeistiche, anziché essere delle figure di tipo dema, si può osservare che nemmeno i prodotti vegetali cui sono connessi sono tuberi che richiedano necessariamente di esser fatti a pezzi per esser piantati, né il mito dello sbranamento dei due dèi è direttamente riferito alla riproduzione del prodotto vegetale coltivato. Tuttavia, il nesso tra il personaggio sbranato e la pianta coltivata — così coerente nei miti dei dema — viene conservato anche nel caso degli dèi egiziano e vedico, sotto una nuova forma. Il grano, infatti, dev'essere trebbiato, per poter esser utilizzato: e un ben noto, antichissimo testo egiziano conservato su un papiro del medio regno<sup>60</sup> stabilisce inequivocabilmente il parallelismo tra le sequenze: calpestamento del grano da parte dei tori e smembramento di Osiride da parte

<sup>59</sup> Per la prima volta in *Paideuma* 1, 1940, 362 sgg.

<sup>60</sup> K. Sethe, *Dramatische Texte*, Leipzig 1928, p. 134. V. oggi parzialmente anche in italiano, nella traduzione di S. Donadoni, *La religione dell'Antico Egitto*, Bari 1959, p. 146.

di Seth e i suoi seguaci. D'altra parte, anche la pianta *soma* non era ancora la bevanda *soma*, ma la parte più cospicua del rituale del *soma* era, appunto, la spremitura della pianta, e tutte le allusioni vediche all'uccisione del « re Soma » si riferiscono a quest'operazione rituale.<sup>61</sup> Si può aggiungere il caso largamente analogo del dio greco Dionysos: il mito del suo sbranamento è rimasto sempre ai margini della grande tradizione poetica e artistica dei greci; esso è stato tramandato dagli eruditi<sup>62</sup> che però sapevano come in occasione della vendemmia e della spremitura dell'uva si cantasse la 'passione' del dio.<sup>63</sup>

La civiltà in cui si è formato il complesso religioso studiato da Jensen — e, in esso, anche il mito dello sbranamento di esseri originatori di piante alimentari — era indubbiamente più antica delle prime civiltà superiori fondate già sopra la cerealicoltura; per conservarsi in queste ultime, il grande tema religioso dominante della fase culturale precedente, doveva esser rielaborato: la passione e morte del dema, condizione e garanzia del nutrimento, doveva trovare giustificazione — anche nella particolare forma dello sbranamento — in operazioni agrarie essenziali della nuova forma di coltivazione, di nuovi prodotti.

Ma la difficoltà principale per conservare nelle mutate condizioni economiche e culturali quell'antica idea religiosa — che evidentemente aveva profonde radici nella mentalità dei popoli (e probabilmente soprattutto nelle classi direttamente interessate alla produzione agraria) — non era nell'adattare il motivo dello sbranamento alle varie specie di trattamento, sempre violento, cui ogni prodotto vegetale

<sup>61</sup> Cfr. i dati riuniti e discussi da H. Lommel nel volume di Jensen.

<sup>62</sup> Dopo Onomacrito (Paus. 8, 37, 5), Callim. fr. 643 Pf. sembra il dato più antico; cfr. anche Euphor. nello stesso scolio a Lycophr. 207. Successivamente Diod. 3, 62, 6 sg., Hyg. fab. 167, e avanti fin nella patristica.

<sup>63</sup> Schol. Clem. protr. 1, 2/3 (p. 297 Stähli.). Senza questo passo Diod. 3, 62, 7 e Cornut. 30, 220 sembrerebbero solo interpretazioni erudite arbitrarie.

viene sottoposto per esser trasformato in bene di consumo. La difficoltà principale era di natura più specificamente religiosa: le civiltà superiori in cui l'antica esperienza drammatica dei coltivatori primitivi tendeva a conservare la propria vitalità, avevano una religione politeistica e perciò non conoscevano più dei 'dema', bensì divinità immortali. Come conciliare la necessità della morte di un essere che aveva per suo sostrato il carattere di dema, con l'esigenza politeistica dell'immortalità divina? A questa questione — che, ovviamente, non era di natura teorica o teologica, ma che era implicita nella situazione storica in cui il conflitto tra nuovi orientamenti e tradizioni cercava il proprio assestamento — ogni singola religione rispondeva a modo suo: Osiride ucciso e sbranato, dopo esser stato ricomposto da Iside, ritorna a vivere, ma non più sulla terra, dove aveva regnato — parlare, perciò, semplicemente di una 'risurrezione' di Osiride, è improprio — bensì nell'al di là, da morto immortale, re dei morti; il suo rapporto con la morte è così essenziale che mediante la morte anche l'individuo umano diventa Osiride.<sup>64</sup> Soma può esser ucciso e sbranato; tuttavia, essendo immortale, può avere il culto normale di ogni divinità politeistica; in realtà, infatti, non muore mai, perché la sua sostanza è roccia e cielo. Di Dionysos, fatto a pezzi, viene salvato il cuore da cui egli rinascerà<sup>65</sup> come dio immortale.

<sup>64</sup> I presupposti di quest'idea sono già presenti nelle religioni imperniate sulle figure di dema; alcuni dei dema illustrati da Jensen — a cominciare da Hainuwele — finiscono per regnare negli inferi. Forse è per questo che questa soluzione viene adottata da più di una religione politeistica. Il dio cananeo Mot — il cui sbranamento di carattere esplicitamente agrario è documentato da un testo di Ras Shamra (Syria 12, 1931, 206) — è un dio-morte. Anche Dionysos appare nelle sembianze di Hades. Ma l'equazione « morto prototipico (primo morto) = re degli inferi » (cfr. l'indo-iranico Yama-Yima) sembra trascendere i limiti del complesso dei dema.

<sup>65</sup> Caratteristicamente, anche su questo dettaglio esistono versioni differenti: rinascita non meglio specificata, corpo ricomposto da Rhea o da Demeter o da Apollon, rinascita da Semele, ecc. Per le varianti v. Lobeck, *Aglaophamus*, 559 sgg. I. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles 1941, 313 sg.

\* \* \*

Tornando, dopo questa digressione, a Romulus — che, come si è detto, è stato incluso tra le 'divinità morenti' — si resta colpiti anzitutto dalle differenze che distinguono la figura del fondatore di Roma, sia dai dema delle primitive società coltivatrici, sia dalle divinità che, nelle religioni politeistiche delle civiltà superiori, sono da considerarsi come i diretti eredi dei dema. Con i dema, Romulus ha in comune l'esser vissuto nel tempo delle origini, l'aver fondato molte istituzioni e il suo popolo stesso, e l'aver subito una morte violenta nella forma specifica dello sbranamento: ma egli non ha alcun legame con piante alimentari, gli manca cioè proprio quel carattere che è la ragion d'essere del motivo dello sbranamento nella mitologia dei dema e che viene salvaguardato anche nella mitologia delle divinità morenti di diverse religioni politeistiche. Da queste ultime, poi, Romulus si distingue anche per il fatto non trascurabile che egli non è affatto una divinità, né occupa alcun posto rilevante nella religione romana.

Davanti a questo stato di fatti allo studioso non rimane che da scegliere tra due alternative: o considerare, cioè, quanto si è osservato di comune a Romulus e ai dema (o alle divinità morenti), come prodotto di una coincidenza casuale e dipendente da fattori secondari e sconosciuti — al fondatore di Roma e delle sue istituzioni sarebbe stata attribuita una morte violenta proprio nella forma dello sbranamento per qualche ragione che lo stato della documentazione non permetterebbe di individuare — o cercare se esista una maniera coerente di spiegare storicamente anche le differenze che intercorrono tra Romulus e quel tipo di esseri mitici al quale, d'altronde, lo legano innegabili affinità. E' buona regola, in simili casi, tentare prima sempre la via dell'interpretazione coerente e non ripiegare sull'ammissione di coincidenze casuali prima di aver esperito tutti i tentativi intesi a trovare soluzioni positive.

L'interpretazione storico-religiosa di un fatto romano, anche se avviata sul piano della comparazione, deve tener

costantemente conto di quella concreta e irripetibile realtà storica che fu la religione romana. E, anzi, se — come accade nel caso di Romulus — il fatto romano diverge da quanto in base alla comparazione, astrattamente, ci si sarebbe aspettati, la prima domanda che ci si deve porre, è se la divergenza specifica del caso romano rispetto al complesso stabilito dalla comparazione non sia in diretta connessione con i caratteri specifici della religione romana.<sup>66</sup> Ora, da questo punto di vista, una considerazione s'impone immediatamente: *nella religione romana non vi è alcun posto per una 'divinità morente'*, e ciò non solo per la difficoltà che tale idea incontra in ogni religione politeistica in quanto il politeismo come tale presuppone l'immortalità divina — questa difficoltà, come si è visto, poteva esser variamente aggirata — bensì per una ragione specifica inerente alla particolarissima forma del politeismo romano: questo è, infatti, l'unica religione politeistica della storia, che è *priva di mitologia*: e se le divinità romane non hanno alcun mito, *non possono evidentemente avere un mito di morte*. Ora, che la totale assenza di miti divini nella religione romana non sia dovuta a una povertà dell'immaginazione romana, come sosteneva Wissowa e come ancora oggi qualcuno afferma, risulta sia dalla comparazione storico-religiosa che constata l'esistenza di miti anche nei livelli più primitivi della civiltà umana, sia, d'altra parte, dalla notevole ricchezza fantastica con cui i romani hanno colorito la loro protostoria leggendaria. L'assenza dei miti divini a Roma è dovuta, invece, a una deliberata e cosciente demitizzazione della religione dello stato: ciò è stato mostrato, com'è noto, direttamente da C. Koch,<sup>67</sup> ma indirettamente risulta anche dal fatto — ripetutamente

<sup>66</sup> Naturalmente altrettanto vale per ogni singola religione. Restando nell'argomento qui trattato, ci sarebbe da chiedersi, p. es., perchè nel politeismo vedico il complesso del dema sbranato si sia concretato in connessione con una pianta d'importanza esclusivamente sacrificale, anziché con un vegetale di importanza economica; perchè in Egitto esso abbia presto conquistato un posto centrale nella religione ufficiale, mentre in Grecia ne è rimasto completamente ai margini, ecc.

<sup>67</sup> *Der römische Juppiter*, Frankfurt a. M. 1937.

dimostrato da Dumézil — che numerosi temi mitici che in altre religioni (indoeuropee, per Dumézil, ma in parte anche extra-indoeuropee) ricorrono nelle storie degli dèi, a Roma si ritrovano nelle storie relative ai personaggi 'umani' delle più antiche vicende 'storiche' della città<sup>68</sup>: il che vuol dire che anche i romani antichi avevano un patrimonio mitico, ma essi lo staccavano dal mondo divino, riversandolo, almeno in parte, nelle leggende protostoriche.

Nessuna divinità romana poteva avere un mito di morte, nemmeno quelle divinità che avevano un preciso rapporto con i prodotti agrari: lo potevano avere, eventualmente, soltanto i personaggi 'storici' delle origini. Ma, giunti a questo punto, non ci si può nascondere almeno la 'stranezza' del fatto che il personaggio 'storico' cui si è attribuita una morte per sbranamento, ma che è privo d'ogni legame con i prodotti agrari,<sup>69</sup> a un certo momento risulti 'identificato' con una divinità immortale, priva cioè di un mito di morte, come priva di miti di fondazione e d'ogni mito, ma la cui festa statale concludeva la serie di feste curiali della torrefazione del farro, alimento-base dei romani per lunghi secoli (Verr. in Plin. *n.h.* 18, 62), e il cui sacerdote particolare era impegnato in culti a chiaro riferimento agrario.<sup>70</sup> Nella prospettiva

<sup>68</sup> Questo fenomeno della "storificazione dei miti" richiederebbe uno studio su larga scala. Se esso è particolarmente pronunciato nelle religioni demitizzate — quali p. es. quelle monoteistiche dell'Ebraismo antico e dello Zoroastrismo — esiste tuttavia anche in altre religioni (p. es. messicana precolombiana, celtica insulare, ecc.); non bisogna dimenticare che in fase "primitiva" esso non ha ragion d'essere, perchè il mito è sempre considerato come storia; quindi non necessariamente si tratta di "storificare" miti già esistenti come tali, ma eventualmente di differenziare il patrimonio mitico in miti propriamente detti (esclusivamente religiosi) e in racconti considerati come realmente storici.

<sup>69</sup> Non si dimentichi, tuttavia, che secondo una tradizione Romulus era tra i primi *fratres Arvales*: Plin. 18, 6; Gell. 7, 7, 8 — unica traccia di un suo legame con l'agricoltura!

<sup>70</sup> Ciò è inequivocabilmente sicuro anzitutto per Robigo. Ma, per quanto il riferimento agrario non esaurisca la figura divina di Consus, le complesse funzioni di questo dio comprendono tuttavia anche un rapporto con il momento agrario del condere il frumento; ed è proprio la sua festa di agosto — a differenza della festa di dicembre — in cui questo suo aspetto è sottolineato dal calendario, cioè la festa in cui gli

comparativistica delle pagine precedenti, tale identificazione — se potesse esser spiegata con motivi del tutto indipendenti dal complesso del dema o della 'divinità morente' — apparirebbe come una coincidenza estremamente bizzarra. In realtà, però, nessuna spiegazione soddisfacente è stata data finora del fatto che Romulus venne identificato proprio con Quirinus. Né è facile immaginare come una siffatta spiegazione possa superare le difficoltà che le si oppongono. Posto, infatti, che a un certo momento fosse sorto il bisogno di divinizzare Romulus e posto che ciò non si potesse più fare senza identificarlo con una divinità già esistente, la scelta, a questo fine, di Quirinus resterebbe ugualmente incomprensibile: se Romulus era quello che si conosce della tradizione — il figlio di Mars, fondatore violento di Roma, re guerriero invitto — nella sua figura vi erano ben pochi elementi che potessero suggerire una sua identificazione con il dio dei Quirinalia il cui sacerdote si preoccupava della buona maturazione (Robigalia) e dell'immagazzinamento (Consualia) del farro, anche se questo dio aveva indubbi caratteri guerrieri. D'altra parte, se, al contrario, in un certo momento fosse sorto il bisogno di 'mitizzare' Quirinus — come nella poesia d'ispirazione ellenistica accadeva a molte divinità romane (per lo più mediante l'identificazione con divinità greche, ma anche alle divinità inidentificabili come p. es. Ianus cui pur si attribuivano amori mitici di tipo ellenistico con una Venilia o con una Carna), nessuno avrebbe pensato a farlo figurare nel mito sotto un altro nome, né per un altro nome si sarebbe scelto proprio quello di Romulus.

sacrifica il *flamen Quirinalis*. Vesta, a sua volta, è certamente più che una divinità agraria: ma non bisogna dimenticare che erano le Vestali a preparare — con il farro da loro raccolto, macinato, tostato (Serv. ecl. 8, 82) — quell'ingrediente sacrificale fondamentale che era la *mola salsa* (o *far pium*) in cui l'antico cereale elevato a dignità sacrale conservava la sua importanza anche quando nella vita profana esso aveva già ceduto il suo posto ad altre qualità di frumento. Quanto al sacrificio ad *Acca Larentia* nella festa dei *Larentalia*, bisogna riconoscere che si tratta di un complesso culturale troppo poco conosciuto sia per attribuirgli — come spesso si fa — un carattere agrario, sia per negarglielo.

Diversa appare la situazione, se invece si parte, non più da una secondaria e inspiegabile *identificazione*, bensì da *un'originaria e fondamentale identità* tra Romulus e Quirinus. In tal caso, come si vedrà subito, le difficoltà scompaiono come per incanto.

E' soltanto ragionevole supporre, anche *a priori*, che anche *gli italici* (e, tra di essi, i romani) — come praticamente *tutti* i popoli che in tempi storici abitavano l'area mediterranea *largamente intesa* — conservassero in qualche forma l'antichissima idea religiosa di un essere fondatore delle istituzioni principali della sua gente, che, ucciso (ed eventualmente sbranato), veniva sotterrato e dal suo corpo dava nascita al principale alimento vegetale del popolo. Ma se altre religioni politeistiche riuscivano a conciliare — nei modi più vari — quest'idea religiosa con l'esigenza politeistica dell'immortalità divina, forgiando le figure paradossali di 'divinità morenti' e tuttavia immortali (ora nell'al di là, ora per via di una rinascita o di morti e rinascite cicliche), la religione romana, una volta demitizzata, non aveva davanti a sé altra possibilità che di spezzare in due l'originaria figura unica, caricando la morte (per sbranamamento) e ogni altro elemento mitico (fondazione, ecc.) su un personaggio 'umano' — Romulus — e riservando il carattere divino e la cura costante (nelle religioni politeistiche, infatti, le divinità non si limitano a 'dar origine' alle cose, ma le guidano continuamente) del prodotto vegetale a un essere immortale — Quirinus —, per ricorrere poi al singolare espediente di un'identificazione di queste due figure distinte.<sup>71</sup> Ma una tale identificazione di un mortale con un immortale non era concilia-

<sup>71</sup> Che l' "identificazione" sia imperniata soprattutto sulla *morte* di Romulus e sul legame di Quirinus con il *farro*, traspare ancora in qualche modo dalla documentazione; ricordo qui brevemente quanto ho già messo in rilievo in *Tre variazioni*, p. 121 sgg.: la tarda e isolata notizia del calendario di Polemio Silvio che al 17 febbraio segna *Quirinalia quo die Romulus occisus a suis*, appoggiata dal fatto che anche Ovidio, nei *Fasti*, racconta la morte di Romulus a proposito dei *Quirinalia* (2, 481 sgg.), mostra che esisteva una doppia tradizione sulla data della morte del fondatore, anche se prevaleva quella che la poneva alle

bile con lo spirito della religione ufficiale che, d'altronde — in mancanza di miti divini e di dottrine teologiche — non aveva neppure i mezzi per compierla in maniera esplicita.<sup>72</sup> Essa non riuscì ad affermarsi facilmente neppure nella *letteratura* che a Roma, sin dall'inizio, era dominio di un'élite intellettuale ellenizzante: se tuttavia finì per trovare accoglienza da parte dei letterati romani — e quasi esclusivamente attraverso il giro reso possibile dal motivo ellenistico dell'apoteosi — ciò vuol dire che essa esisteva, in qualche modo, conservatasi attraverso i secoli. L'atteggiamento reticente, riservato e critico dei primi autori che vi accennano — specie poi di fronte alla versione dello sbramamento — potrebbe perfino far pensare che la coscienza dell'identità tra Romulus e Quirinus fosse particolarmente coltivata dalla religiosità popolare — magari nell'ambiente di quegli *stulti* che celebravano i loro Fornacalia nel giorno dei Quirinalia. In tal

*nonae* di luglio (sin da Cic. *de re* p. 1, 25); alla luce di altri parallelismi tra febbraio e luglio (Cremera, ecc.) e del fatto che secondo uno dei sistemi calendari antichi di Roma, noto ancora a Livio (3, 6, 1), luglio era l'ultimo mese dell'anno, come febbraio lo era nel sistema ufficiale, la doppia tradizione si spiega proprio con i due momenti importanti nella vita dei coltivatori di farro: la mietitura (luglio) e la torrefazione (febbraio). Aggiungo ora che probabilmente anche la festa di Quirinus del 29 giugno — ultimo giorno di giugno prima della riforma di Cesare — s'inquadra in questa prospettiva: che sia stata — come in alcuni paesi europei oggi la festa di SS. Pietro e Paolo della stessa data — l'inaugurazione della mietitura?

<sup>72</sup> Se si avesse la possibilità di affermare che il sacrificio del *flamen Quirinalis* sulla tomba di Acca Larentia si fondava sul rapporto mitico tra Romulus e Acca Larentia, in questo regolare atto di culto potremmo intravedere un mezzo mediante il quale la religione ufficiale esprimeva implicitamente l'identità Romulus-Quirinus. Purtroppo, la scarsità dei dati sul culto di Acca Larentia non permette una simile affermazione. Che tuttavia essa — di per sé — non sia troppo bizzarra, appare da altri fatti d'ordine culturale che a Roma, in certo qual modo, sostituiscono i miti aboliti: p. es. Iuppiter e Iuno, a Roma, non sono marito e moglie, come nel resto dell'Italia e come Zeus e Hera in Grecia, ciò che sarebbe un legame mitico; ma l'ordinamento culturale sottolinea il loro rapporto stretto, complementare e indissolubile, in quanto p. es. nel calendario le *idus* di ogni mese sono sacre a Iuppiter, le *kalendae* a Iuno; il *flamen Dialis*, sacerdote particolare di Iuppiter, deve esser sposato e ciò così rigorosamente che, non appena vedovo, cessa dalla carica, ecc.

caso, Romulus-Quirinus si affiancherebbe, morfologicamente, ancora più strettamente alle 'divinità morenti' delle altre religioni politeistiche.

Questa interpretazione trova anche altri punti d'appoggio nella comparazione storico-religiosa. Si è già accennato al fatto che sia i dema, sia le 'divinità morenti' di varie religioni politeistiche hanno un forte legame con il mondo dei morti; nel pensiero mitico questo legame si configura spesso in quella posizione di sovrano dell'oltretomba che coerentemente spetta al 'primo morto'. Di tutto ciò non ci si può attendere traccia in una religione demitizzata: ma alla luce di queste connessioni non sembra forse significativo che il calendario arcaico romano pone i Quirinalia nell'esatto centro del periodo dei Parentalia, — ciclo festivo dei morti —, a quattro giorni di distanza dalla sua inaugurazione pubblica (la *parentatio* compiuta dalla Vestale massima il 13 febbraio) e a quattro giorni dalla conclusiva festa pubblica dei Feralia (21 febbraio)?

D'altra parte i dema sono — nella forma di civiltà cui originariamente appartengono — al centro delle *iniziazioni*. Le religioni politeistiche, in generale, non conoscono 'iniziazioni' nel senso preciso di quelle 'tribali' dei popoli c.d. primitivi.<sup>73</sup> Tuttavia, i fenomeni tipologicamente affini e, certo, anche storicamente connessi con le iniziazioni di tipo primitivo, nelle religioni politeistiche spesso si sviluppano nell'ambito del culto delle 'divinità morenti'; Osiride, Adonis, Attis, Persephone e Dionysos forniscono già un numero sufficiente di esempi. Nell'antica Roma apparentemente scarseggiano le tracce delle iniziazioni: culti con chiari caratteri di 'mistero' non ci sono fino all'epoca ellenistica, mentre il passaggio dall'infanzia alla posizione di membro responsabile della società avviene mediante l'unico atto solenne dell'assunzione della *toga virilis* nel giorno dei Liberalia — anche se forse non è inutile notare, senza poter valutarne con precisione la portata, il fatto che i Liberalia si cele-

<sup>73</sup> Cfr. SMSR 30, 1959, 231 sgg.

bravano a un mese esatto di distanza dai Quirinalia, cioè il 17 marzo. Ma a Roma, analogamente, del resto, a quanto si è potuto osservare in qualche caso di stati greci,<sup>74</sup> al posto delle iniziazioni collettive sono subentrati riti morfologicamente affini a quelli iniziatici, ma affidati a un numero ristretto di persone che agivano in nome dello stato: i due momenti salienti del processo iniziatico — le condizioni selvagge dei novizi, con la nudità o travestimento, e il rito di morte e rinascita (Plut. Rom. 21) da una parte, e la processione in città, con le danze armate e i banchetti dall'altra — venivano realizzati da due *sodalitates* distinte, i Luperci e i Salii. Ora, in considerazione della grande distanza che separa l'organizzazione della religione romana da quel tipo di civiltà in cui le iniziazioni si svolgono nel segno dei dema, è addirittura sorprendente che non sia scomparsa ogni traccia di un legame tra Quirinus e le celebrazioni d'origine iniziatica dei Luperci e dei Salii: i Luperci — la cui fondazione è attribuita dalla tradizione leggendaria a Romulus e Remus (cfr. Ov. f. 2, 359-380) — agivano ritualmente un solo giorno all'anno, nella festa Lupercalia che precedeva immediatamente (cioè con la distanza minima prevista dal calendario romano) i Quirinalia, mentre i Salii erano, come si è visto, al servizio (anche — o uno dei due gruppi di essi esclusivamente?) di Quirinus.

##### 5. Ricapitolazione e conclusioni

L'esame, per quanto minuzioso, dei dati relativi al culto di Quirinus non permette di 'interpretare' quest'antica figura divina del pantheon romano: senza voler commettere arbitri, senza farsi guidare da intuizioni soggettive e incontrollabili, si possono, tutt'al più, registrare i 'caratteri' della divinità, senza tuttavia capire né il peso relativo di ciascuno di essi,

<sup>74</sup> Qui devo rimandare a mie successive osservazioni in *Tre variazioni*, 110/35, *La Nouvelle Clio* 7-9, 1955-57, 478 sgg., SMSR 30, 1959, 233 sg. Conto di sviluppare l'argomento con esempi presi anche fuori del mondo classico.

né la loro reciproca connessione. E vi è di peggio: anche se — p. es. in seguito a un miracoloso ritrovamento di numerosissimi nuovi dati — si riuscisse a guadagnare un quadro più completo della figura divina, questa ci starebbe di fronte, nel migliore dei casi, come un bel ritratto muto, senza storia; non si capirebbe, cioè, perché essa è come è, che cosa ha indotto o spinto gli antichi romani a comporlo e situarlo in un determinato posto tra le altre divinità e a venerarlo. L'unica chiave che possa aprire la *storia* di un'idea religiosa, è la comparazione, a condizione che essa non si limiti ad osservare le analogie tra diverse idee, ma tenga conto anche di quanto vi è di specifico in ciascuna e cerchi di ricondurre questo a ragioni storiche specifiche.

Ma che cosa comparare, nei magri dati sul culto di Quirinus, con elementi affini di altre formazioni religiose? Sia il suo inquadramento in una triade (e proprio in quella triade), sia l'inserimento della sua festa nel calendario o le funzioni del personale del suo culto si fondano su un'organizzazione così complessa e così specificamente romana, da non aprire prospettive comparativistiche feconde. L'occasione alla comparazione è apparsa, invece, là dove lo specialista della religione romana non l'avrebbe neppure cercata: in una serie di testimonianze puramente letterarie. Ma se per lo studio limitato alla sola religione romana le testimonianze puramente letterarie — che certo non si fondano sul nulla, ma che non si può mai sapere su che cosa si fondino (p. es. su moventi estetici, politici, speculativi, su imitazioni di modelli stranieri, ecc., e certo non necessariamente su antiche tradizioni organicamente legate alla religione) — non offrono, nella loro abituale contraddittorietà, alcun solido punto di appoggio, proprio la comparazione permette di distinguere tra di esse, individuando quelle che alla luce di abbondanti riscontri appaiono legate a tradizioni indipendenti da e anteriori a ogni momentaneo movente sorto all'interno di una singola storia culturale.

Si è trattato, nel caso specifico, di una — e la meno celebre — versione letteraria sulla morte di quel Romulus che,

ugualmente quasi soltanto nella letteratura, veniva identificato con Quirinus. Questa traccia, apparentemente così tenue, ha permesso di percorrere una strada lunga, le cui tappe principali ora possono esser ricordate in un diverso ordine, precisamente in quello che realmente rispecchia lo svolgimento storico.

L'antica civiltà sorta in seguito alla scoperta delle prime forme della coltivazione di alimenti vegetali e diffusa, insieme con questa, in larghissime zone tropicali e subtropicali del mondo (Oceania, Asia meridionale, Africa, America centro-meridionale), sul piano religioso era caratterizzata dall'idea mitica di uno o più esseri vissuti alle origini del tempo, che avrebbero fondato le principali istituzioni del loro popolo; questi esseri sarebbero stati, poi, uccisi e, spesso, fatti a pezzi, dal popolo stesso, ma dal loro corpo sarebbero spuntate le piante alimentari che sin d'allora costituivano la base economica della società; nella variante frequente dello sbranamento si può intravedere un riferimento al trattamento cui vengono sottoposti i tuberi che, normalmente, hanno una parte importante tra i vegetali coltivati in regime di agricoltura inferiore. Quest'idea religiosa è perfettamente coerente con la concezione del mondo di popoli che non venerano divinità immortali, ma che tuttavia conservano e osservano scrupolosamente norme ed istituzioni ancestrali, la cui origine si perde nella notte dei tempi, e che, non conoscendo l'aratro, traggono il loro sostentamento dai vegetali 'piantati', in parte tuberosi, la coltivazione dei quali appare loro altrettanto antica quanto le norme tribali. La stessa idea sarebbe invece fuori posto nelle civiltà c.d. superiori fondate sulla coltivazione dei cereali e caratterizzate, sul piano religioso, per lo più dal politeismo in cui l'ordinamento della vita umana non dipende più, o non dipende principalmente, da istituzioni fondate nel tempo del mito, bensì dalla volontà attiva degli dèi immortali. Tuttavia, si è potuto constatare che in numerose religioni politeistiche, in mezzo agli dèi immortali, figurano anche, in via eccezionale, 'divinità morenti' anche se, paradossalmente, conside-

rate non di meno immortali. Già il carattere sia eccezionale sia paradossale di questa idea religiosa nei vari sistemi politeistici e, più ancora, la varietà dei modi in cui la morte divina viene conciliata con l'immortalità, fanno nascere il sospetto che queste 'divinità morenti' derivassero da un'ideologia estranea e anteriore a quella politeistica che, nelle varie civiltà superiori le ha soltanto conservate e adattate, nei limiti del possibile e in modo sempre originale, ai propri concetti fondamentali. Quando poi si osserva che queste divinità morenti hanno sempre un legame con un prodotto agrario e che nei loro miti di morte frequentemente ricorre il motivo dello sbranamento — come nel caso di Osiride, Soma, Mot, Dionysos —, il sospetto diventa certezza, mentre, di nuovo, la varietà dei modi in cui lo sbranamento della divinità viene riferito a differenti operazioni compiute ora a fini economici ora a fini rituali su un prodotto agrario, fa capire che anch'esso rappresenta un motivo variamente adattato alle condizioni mutate. Naturalmente, non si può parlare, in maniera semplicistica, di 'sopravvivenze'; e non solo perché i riadattamenti rivelano un processo creativo vivace e complesso cui sono dovuti i culti, miti e figure delle divinità morenti e sbranate, assai differenti da quelli dei dema; ma anche perché, anziché diventare tradizioni sbiadite e inertemente conservate, i culti delle 'divinità morenti' spesso polarizzano intorno a sé l'appassionata e dinamica religiosità delle masse, diventando quasi le sorgenti di un orientamento religioso più o meno divergente o anche contrastante con quello fissato nei culti tipicamente politeistici degli stati. La spiegazione di questo fatto è da ricercarsi probabilmente nella sempre drammatica esperienza degli agricoltori che — anche in regime di cerealicoltura — partecipano all'annuale morte, condizione di vita, del vegetale coltivato. Ora, nell'antica religione romana, priva di miti divini, evidentemente non vi era da credere di poter trovare una 'divinità morente'. Il motivo della morte per sbranamento che ricorre in una delle varianti della leggenda di Romulus non autorizzerebbe, di per sé, nessuno a supporre che esso abbia qualche legame

con i complessi religiosi finora menzionati, tanto meno, se si consideri che lo stesso motivo si riscontra anche in mitologie differenti da quelle dei popoli coltivatori. Nel caso di Romulus, esso, però, attira l'attenzione, prima di tutto, per il fatto che non appare spiegabile con ragioni letterarie, razionali, politiche, ecc. In secondo luogo, rimane pur degno d'interesse il fatto che, nel caso di Romulus, si tratta della morte per sbranamento di un personaggio cui viene attribuita la fondazione di numerose istituzioni e dell'esistenza stessa del suo popolo: solo che, a differenza dei dema dei coltivatori primitivi, ugualmente fondatori di istituzioni e ugualmente sbranati, Romulus non sembra aver rapporti notevoli con alcun prodotto coltivato. Ma è a questo punto che ci si può ricordare dell'apparentemente inspiegabile insistenza di tutta la tradizione letteraria romana dal 1° sec. a.C. fino al tramonto dell'impero, su una pretesa identità tra il fondatore mortale di Roma e il dio immortale Quirinus. Di questa identificazione così sorprendente, nessuno finora ha dato una spiegazione soddisfacente: eppure, i problemi ad essa connessi erano sufficientemente imbarazzanti, per stimolare la ricerca: come mai si spiega questo *unico* caso romano di identificazione tra un mortale e un dio? come mai, in quest'unico caso di 'apoteosi' romana si identificano due personaggi dai nomi differenti, contrariamente al modello greco ed ellenistico prevalente (di un Herakles, di un Asklepios)<sup>75</sup>? come mai quest'identificazione appare nella letteratura in un periodo in cui Quirinus, nella coscienza pubblica, certo non aveva più quell'importanza che aveva determinato la sua posizione nella triade precapitolina? e soprattutto: per quale ragione Romulus doveva trovare il suo aspetto divino proprio in Quirinus o, se vogliamo, Quirinus il suo aspetto mitico proprio in Romulus? Ora, ponendo l'attenzione sul fatto che Quirinus che, quale divinità immortale e priva di miti,

<sup>75</sup> Nella tradizione greca esiste tuttavia anche il caso del cambiamento di nome in seguito all'apoteosi (Ino-Leukothea, Melikortes-Palaimon). *Lact. inst.* 1, 21, 22, enumerando alcuni esempi di questo caso non dimentica, infatti, Romulus.

non appare né fondatore né morto, ma attraverso la posizione della sua festa (o delle sue feste) nel calendario arcaico romano e attraverso le funzioni di culto del suo sacerdote particolare manifesta legami con la maturazione, il raccolto, l'immagazzinamento e la torrefazione del cereale-base dell'alimentazione romana, mentre Romulus, che fonda Roma e le sue prime istituzioni, viene ucciso e sbranato, ma — a parte la sua qualità di *frater Arvalis* prototipico — non ha rapporti consistenti con l'agricoltura, si viene facilmente all'idea — in questa forma, del resto, completamente astratta — che Quirinus e Romulus *insieme* corrisponderebbero all'idea religiosa caratteristica delle civiltà coltivatrici primitive, filtrata — data l'immortalità di Quirinus — attraverso l'ideologia politeistica. Ma questa osservazione astratta e inutilizzabile, può esser sostituita da una ipotesi concretamente storica, cioè quella di un'*identità originaria* — anziché di un'inspiegabile identificazione secondaria — delle due figure. Tale ipotesi, fondata anzitutto sulla comparazione che permette di riconoscere l'organica unità strutturale tra il mito del fondatore sbranato e la coltivazione del prodotto vegetale, unità strutturale che non si realizza né nella figura di Romulus né in quella di Quirinus, mentre apparirebbe senza incrinature in una figura che unisse le caratteristiche di entrambe le figure — tale ipotesi, dunque, è innanzitutto condizionata alla possibilità che in un'epoca remota della storia romana si sia verificata una *scissione* nella presunta figura unica con il risultato della formazione delle due figure Quirinus e Romulus. Ma la possibilità e, anzi, quasi la necessità di una simile scissione era data nella posizione antimitologica della religione romana che ha depurato le proprie divinità di ogni elemento riguardante le origini, traendole fuori del tempo, mentre le tradizioni mitiche si conservavano soltanto riferite a personaggi considerati come 'umani': supponendo che anche gli antichi romani come gli altri popoli di alta civiltà della sfera mediterranea possedessero l'antichissimo retaggio dell'idea religiosa sorta nelle fasi pre-cerealicole del passato, giunti a quella singolare svolta

della loro storia religiosa, che si è manifestata nella demitizzazione delle divinità, praticamente *non avrebbero potuto* procedere diversamente nei riguardi di un essere fondatore, ucciso e sbranato, intimamente legato al prodotto vegetale più importante, che scinderlo in due, in un personaggio mitico 'umano' e in una divinità che garantisse permanentemente — alla maniera delle divinità politeistiche, indipendentemente da ogni riferimento alle 'origini' — le sorti del prodotto coltivato.

La scarsità dei dati e la mancanza di uno studio più generale del problema non permettono di decidere, se la religione pubblica stessa abbia tuttavia provveduto a conservare in qualche modo — p. es. in una forma allusiva (sacrificio del *flamen Quirinalis* ad *Acca Larentia*?) — la coscienza dell'originaria identità, ma se questa, dopo secoli di religione demitizzata, soltanto tardi, lentamente e, si può ben dire, non senza incontrare riserve e riluttanze, filtra nella *letteratura* romana (che l'ammette, però, solo mediante l'espediente di sostituire il motivo ellenistico dell'apoteosi a quello brutalmente 'primitivo' dello sbranamento, tuttavia non ignorato), ciò vuol dire che essa era tenacemente sopravvissuta nelle tradizioni delle masse popolari, probabilmente rurali, e non ha trovato la via verso le forme d'espressione della cultura superiore, che quando la linea religiosa dello stato stava subendo un graduale cedimento, e a prezzo di venir parzialmente adattata alle esigenze dell'ideologia 'colta'.

Con ciò la storia della formazione del singolare complesso religioso romano è tracciata nelle sue fasi principali, dalle remote origini pre-polyteistiche nel tipo del *dema*, attraverso la creazione politeistica del 'dio morente', fino alla specifica situazione romana scaturita dalla demitizzazione e, oltre, fino alle condizioni che hanno permesso la sua comparsa nella coscienza dell'*élite* culturale romana.

Ciò che resta ancora da fare, non è molto: è di controllare, se tutti gli elementi documentati del culto di *Quirinus* siano conciliabili con la ricostruzione storica qui compiuta. Per molti di essi, naturalmente, la questione non si pone

più, perché sono stati direttamente coinvolti nella ricostruzione stessa (date festive, funzioni sacerdotali, ecc.).

Il nome del dio pone, naturalmente, un problema etimologico, di fronte al quale lo storico delle religioni non può prendere posizione. Sia tuttavia sottolineato che l'etimologia kretschmeriana<sup>76</sup> (da un \* *co-virium*, Quirinus, dio della comunità di uomini), fortemente appoggiata dal rapporto Quirinus-Quirites, oggi quasi generalmente accettata e, dal punto di vista puramente linguistico, possibile,<sup>77</sup> dal punto di vista del significato presupposto non è affatto così inconcepibile come appariva a C. Koch. Se nella sua formazione essa rappresenta un *unicum* tra i nomi delle grandi divinità romane, non bisogna dimenticare che proprio Quirinus stesso rappresenta un *unicum* tra le grandi divinità stesse, per le sue origini da una idea religiosa pre-politeistica. Ora, se si ricorda che il nome di Romulus o Romus<sup>78</sup> — quale che fosse l'epoca della sua formazione — appariva inseparabile dal nome di Roma, come quello di Quirinus richiama quello dei romani (Quirites) e che perciò in entrambe le figure si vedeva un rappresentante sovrumano della città o della comunità,<sup>79</sup> bisogna anche osservare che con ciò per la coscienza romana

<sup>76</sup> P. Kretschmer in *Glotta* 10, 1920, 147 sgg.

<sup>77</sup> C. Koch, nell'impegnata critica cui la sottopone (op. cit., 11 sgg.), dal punto di vista linguistico (p. 13 sg.), riesce solo a mostrare, tutt'al più, che essa non è sicura.

<sup>78</sup> Così in Agath. Cyz. in *Fest.* 328 L (472 FGrH 5); più tardi, negli autori greci, Romos corrisponde al latino Remus. Ma in un'iscrizione di Chio recentemente ritrovata e non posteriore alla metà del 3° sec. a. C., cui L. Moretti ha gentilmente richiamato la mia attenzione, il nome di Remus è dato nella forma di Ρέμιος, mentre quello di Romulus manca per lacuna, ma data la forma del nome di Remus, probabilmente era Ρωμίλος come l'integra l'editore (N.M. Kontoleon in *Prakt. Arch. Het.* 1953, 271): sarebbe il primo documento della forma latina "vulgata" dei nomi dei gemelli.

<sup>79</sup> Per scrupolo, si lascia aperta la questione della "vera" etimologia del nome di Romulus (e, anche, del nome di Quirinus), ma non bisogna dimenticare che nessun'etimologia, finora presentata, che tentasse di svincolare il nome del personaggio dal nome della città (e, rispettivamente, dei cittadini) ha trovato il consenso degli studiosi. La presunta origine gentilizia (Schulze: *gens Romilia*) pone più problemi di quanti ne risolve.

entrambe le figure venivano a incarnare un'idea religiosa tutt'altro che tipica di una religione politeistica: quella che si potrebbe definire di un 'dio tribale' cui è affidata la protezione totale e generica della comunità. Koch non ha torto di trovare 'beispiellos', nell'arcaico politeismo romano, un nome che significhi 'dio della cittadinanza' e di sottolineare che nessuno crederebbe all'esistenza arcaica di un *deus tribulis* o *curialis* o *plebeius*, nemmeno se questi nomi fossero documentati dagli antiquari romani, mentre si vuol credere in un (*deus*) *co-virinus* anteriore al calendario arcaico. Infatti, in un politeismo maturo una simile idea divina difficilmente potrebbe costituirsi: ma proprio lo sfondo pre-polyteistico di Quirinus — quel 'dema' fondatore della comunità e delle sue istituzioni — rende conto della possibilità del nome e dell'idea. Anche in questo tipo di questioni di dettaglio la comparazione può esser utile: Koch probabilmente non sarebbe stato così categorico nell'escludere l'etimologia kretschmeriana, se si fosse ricordato p. es. dell'altrettanto singolare nome 'divino' gallico di Teutates, sulla cui etimologia ormai tutti sono d'accordo, facendo derivare il nome da celt. \**teut* (popolo, tribù).<sup>80</sup> Non è neppure inutile ricordare che nel caso di Teutates, l'*interpretatio Romana* oscillava, com'è noto, tra l'identificazione con Mars o con Mercurius. La divinità protettrice tribale, infatti, lungi dall'aver la fisionomia relativamente precisa e ben delineata delle divinità tipiche del politeismo, deve rispondere a tutti i principali bisogni della comunità, in guerra come in pace. E' per questo che neanche nel caso di Quirinus serve negare l'evidenza dei caratteri guerrieri del dio, come non serve negare l'evidenza dei suoi rapporti con la prosperità pacifica. Forse una divinità di tipo più nettamente politeistico avrebbe caratteri più esclusivi: la figura di Quirinus non può non risentire delle sue origini di dema trasformato in 'dio tribale' impe-

<sup>80</sup> Cfr. p. es. P. Lambrechts, *Contributions à l'étude des divinités celtiques*, Brugge 1942, 153 e n. 2; P.-M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, Paris 1957, 25.

gnato a garantire l'esistenza della comunità e delle sue istituzioni sia con le armi che con la tutela del prodotto alimentare.

La documentazione non permette di misurare la portata di quelle sporadiche testimonianze che applicano il nome di Quirinus, in funzione d'epiteto, a diversi nomi divini (Mars, Ianus, Iuppiter: v. sopra, p. 68); ma bisogna convenire che anche se si volesse attribuire ad esse una consistenza storica, esse non contraddirebbero all'interpretazione qui delineata, sia che si tratti dell'uso — originario — aggettivale del nome che rilevarebbe la funzione protettrice di quelle altre divinità rispetto alla comunità, sia che si tratti di un' 'identificazione' sotto l'aspetto di uno o l'altro dei caratteri della multivalente divinità 'tribale'.

Problemi più complessi sorgono, quando si cerca di comprendere l'inquadramento di Quirinus nel pantheon politeistico romano. Ma proprio perchè essi sorgono solo a questo punto, non possono intaccare in modo decisivo la teoria delle origini del dio. Non si tratta degli oscuri dettagli della documentazione — come l'esistenza di una Hora Quirini o di Virites Quirini — che, con le troppe incognite che contengono, non possono servire né da conferma né da smentita di una qualsiasi interpretazione del dio Quirinus; né del sacrificio a Quirinus o a Hora Quirini nel giorno dei Volcanalia, che può essere oggetto di congetture, non base di deduzioni<sup>81</sup>; né, infine, dell'indubbio legame tra Quirinus e Por-

<sup>81</sup> Anche Volcanus è una delle grandi divinità ignote del pantheon arcaico romano, malgrado la relativa — ma troppo relativa — abbondanza di documenti sul suo culto. Di fronte al fatto che la festa di Volcanus era — non si sa da quale epoca, ma ad ogni modo già anteriormente alla prima metà del 1° sec. a. C. — occasione di un sacrificio o a Quirinus stesso o, come sembra più probabile, a quell'entità detta Hora Quirini di cui null'altro si sa che il suo essenziale legame con Quirinus, — non è il caso di tentare 'interpretazioni', ma è, ad ogni modo, opportuno ricordare due fatti: 1) che i Volcanalia, inquadrandosi tra i Consualia e gli Opiconsivia, difficilmente possono esser completamente estranee al carattere di queste due feste e delle loro divinità titolari; in altri termini, devono avere un qualsiasi rapporto con il ciclo agrario; 2) che Volcanus e il Volcanal hanno rapporti cospicui con Romulus (il Volcanal dedicato da Romulus: Masur. in Plin. n.h. 16,

tunus (funzione del *flamen Portunalis* nel culto del dio, date festive corrispondenti a sei mesi di distanza), che, con il poco che si sa di Portunus, non aiuta, certo, a comprendere Quirinus. Molto più importante è il posto che a Quirinus è stato assegnato nella triade precapitolina. Perché Quirinus è stato unito, con Iuppiter e Mars, in un gruppo particolare? perché questi tre dèi soltanto hanno *flamines maiores*? perché Quirinus occupa in questo gruppo il terzo posto? La teoria più nota e più largamente accolta in proposito è quella<sup>82</sup> che fa risalire la formazione della triade a ragioni 'politiche', e precisamente all'unificazione di Roma: quando il Quirinale venne incluso nella città, il suo dio principale — di natura affine a Mars, dicono quasi tutti i sostenitori della teoria — fu affiancato a Mars, dio della guerra della comunità del Palatino e, precisamente, da ultimo arrivato, in posizione ultima. Sia subito detto che questa interpretazione — che ormai può definirsi tradizionale — della triade precapitolina non farebbe che appoggiare la tesi di un Quirinus 'dio tribale' (tutt'al più, anticamente, del solo insediamento quirinale), lasciando impregiudicato il problema delle sue più lontane origini.<sup>83</sup> Essa sarebbe, dunque, dal punto di vista dell'interpretazione qui esposta, una teoria 'comoda'. Ma, obiettivamente, è tuttavia opportuno segnalare su quali è quanti presupposti indimostrabili essa riposa: a parte il fatto

236; statua di Romulus nel Volcanal: Dion. Hal. 2, 54, 2; Plut. Rom. 24, 5) e che secondo una variante (Plut. Rom. 27, 6) del racconto dell'uccisione di Romulus, questa sarebbe avvenuta precisamente nel Volcanal.

<sup>82</sup> Cfr. Preller-Jordan, *Röm Myth.*, Berlin 1886-83, 370 sgg.; Wissowa, *RuKdR* 31, 154; F. Altheim, *A History of Rom. Rel.*, 138 sgg.; C. Koch. op. c., 4.

<sup>83</sup> Quirinus, cioè, anche come 'dio tribale' della comunità quirinale, poteva trarre origine da un antico dema; poteva anche avere miti — infatti, nulla si sa della religione della comunità quirinale, né se era né se non era demitizzata —; in tal caso, con la demitizzazione romana, i suoi miti sarebbero stati trasferiti a Romulus. Ma si tratta di ragionamenti a vuoto: del Quirinus della presunta comunità indipendente del Quirinale non si sa nulla, mentre il Quirinus della religione romana offre elementi precisi per l'interpretazione.

che il sinecismo romano stesso è soltanto una ipotesi<sup>84</sup> sia pure probabile, per sostenere la teoria tradizionale sulla formazione della triade, bisognerebbe render probabile anche che l'unificazione sia avvenuta per iniziativa della comunità del Palatino<sup>85</sup> che, perciò, avrebbe potuto assegnare al dio del Quirinale un posto in secondo ordine accanto al proprio dio della guerra; bisognerebbe dimostrare che Mars avesse, per la comunità palatina, una funzione specifica di dio tribale, analoga a quella di Quirinus sul Quirinale — ciò che non appare né dalla topografia dei più antichi culti romani di Mars, né dall'enorme diffusione del suo culto extra-romano. L'oscurità che avvolge i secoli precedenti alla formazione della città di Roma e del suo ordinamento religioso, non permette di stabilire un nesso preciso tra la storia della città e la costituzione della triade precapitolina.

Vi è forse un solo dato che, in una certa misura, può contribuire alla comprensione del posto di Quirinus nella

<sup>84</sup> Negata, tra l'altro, da H. Müller-Karpe, *Vom Anfang Roms*, Heidelberg 1959, 35 sgg.

<sup>85</sup> È interessante notare che gli studi più recenti nel campo della protostoria italica (S. Puglisi, *La civiltà appenninica*, Firenze 1959, 101 sg.) tendono a favorire la teoria dei due elementi etnici e culturali confluiti nella Roma storica, ma in un senso inaspettato e contrario alla tradizione romana (passata anche nella tradizione degli studi moderni): risulta, infatti, che proprio la comunità del Quirinale andrebbe considerata come sorta dall'elemento («sabino») guerriero-nomade-pastore, mentre gli abitanti del Palatino sarebbero stati gli autoctoni agricoltori. A tutta prima ciò sembrerebbe contraddire anche alla tesi delle origini di Quirinus, dio del Quirinale, da un complesso religioso caratteristico dei coltivatori e certamente estraneo ai pastori nomadi. Ma, contro ogni schematizzazione, è bene tener presente che già il calendario arcaico presenta la religione della città unificata, in cui forse volutamente sono obliterati i tratti specifici delle tradizioni delle antiche comunità autonome, e che p. es. il nome stesso di Quirinus non è, certamente, sabino. Anche solo quel rovesciamento della realtà che ha condotto alla tradizione (appoggiata dai culti; p. es. Pales!) della comunità pastorale del Palatino, può costituire un ammonimento contro frettolose conclusioni tratte, per la religione romana, dai fatti protostorici.

triade; è il parallelo, già più volte notato<sup>86</sup>, che offre una 'triade' nelle tavole iguvine.

Si tratta di tre dèi distinti dagli altri del pantheon iguvino per mezzo di un epiteto comune (in forma latinizzata: Grabovius) e da un posto parallelo in un rituale: essi sono — sempre latinizzando i loro nomi — precisamente Iuppiter, Mars e Vofionus. Dumézil accetta un'etimologia proposta da Benveniste<sup>87</sup> che riconduce il nome di Vofionus a una radice che in altre lingue dava parole dal significato « gente, popolo »; si tratterebbe, dunque, di un'altra formazione omologa a Teutates, come a Quirinus. Ciò che, però, anche indipendentemente dall'etimologia, resta importante dal punto di vista della formazione della triade precapitolina romana, è quanto segue: nell'antica città di Iguvium si ha una triade comprendente ai primi due posti Iuppiter e Mars e al terzo posto un'altra divinità, mentre nulla risulta di un sinecismo iguvino e di una comunità pre-iguvina dedita al culto di quest'altra divinità<sup>88</sup> e successivamente assorbita da una comunità che avesse venerato soprattutto Mars; in secondo luogo: mentre Iuppiter e Mars erano venerati in tutta l'antica Italia, sia Quirinus che Vofionus appaiono anticamente, ciascuno, in un'unica città, l'uno a Roma, l'altro in Iguvium. Se è lecito, come sembra, trarre da questi fatti una deduzione, questa è la seguente: Quirinus non come dio particolare di una delle comunità<sup>89</sup> insediate sul territorio romano è entrato nella triade accanto alle più grandi divinità italiane, bensì come dio del popolo romano. Egli non poteva avere culti fuori di Roma, perché non era altro che il dio dei

<sup>86</sup> G. Devoto, *Tabulae Iguvinae*, Roma 1937, p. 237; I. Rosenzweig, *Ritual and Cults of Prae-roman Iguvium*, London 1937, 94 sg.; G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Torino 1955, 352 sg.

<sup>87</sup> RHR 129, 1945, 6 sgg.

<sup>88</sup> Cfr. Dumézil in REL 33, 1955, 106 sg.

<sup>89</sup> Di solito si trascura il fatto che ovviamente non Quirinus prende il nome dal Quirinalis, ma il colle dal dio che vi aveva il suo antico luogo di culto.

romani. Miticamente — finché mito esisteva a Roma — egli non poteva esser concepito che come origine di Roma, fondatore della città e delle sue istituzioni, ma, come tratti del suo culto — alla luce della comparazione — dimostrano, la sua dimensione mitica comprendeva anche l'origine del prodotto agrario su cui si fondava l'esistenza del popolo.

AI margini del R.F. Congresso Internazionale  
di Storia delle Religioni, Bologna, 19-24-1938.

Nella mia relazione dettagliata del lavoro del Congresso di Bologna — che avrebbe dovuto partire nel gennaio di quest'anno — potrebbe render giustizia sia al vero contributo di studi storici partecipanti, sia alle gravi lacune degli organizzatori. In questo luogo mi si limiterà, invece, a una sola polemica, la cui vivacità e, se si vuole, violenza, risultano tuttavia assolutamente impregiudicati i diritti di tutti, non vedendo in tale piano esclusivamente metodologici e disciplinari. Era detto non ogni lavoro che non si svolge secondo le norme della ogni aspetto rispettabilissimo e dotato di qualità sia umana che scientifica, che rappresentano le tendenze opposte nel qual si muove battaglia.

L'ANNO è un libro

L'ANNO — l'Associazione Internazionale di Storia delle Religioni — dal 1929 fino i congressi internazionali — comprendendo le società nazionali di storia delle religioni, tra cui quella italiana, e attraverso questa praticamente — esse pure non sono sconosciute — tutti gli studiosi di storia delle religioni del mondo, tra cui lo scrivente che, negli ultimi mesi da parte anche del Comitato Esecutivo di Niderlandi



## NOTE E DISCUSSIONI

---

### Ai margini del 10° Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Marburgo, 11 e 17-9-1960)

Solo un resoconto dettagliato dei lavori del Congresso di Marburgo — che contiamo di pubblicare nel prossimo numero — potrebbe render giustizia sia ai preziosi contributi di singoli studiosi partecipanti, sia alle generose fatiche degli organizzatori. In questo luogo ci si limiterà, invece, a una nota polemica, la cui vivacità o, se si vuole, violenza, intende lasciare assolutamente impregiudicati i meriti di tutti, muovendosi su un piano esclusivamente metodologico e impersonale. Sia detto con ogni rilievo che essa non si rivolge contro le *persone* sotto ogni aspetto rispettabilissime e dotate di qualità sia umane che scientifiche, che rappresentano le tendenze contro cui si muove battaglia.

#### *L'IAHR a un bivio*

L'IAHR — l'Associazione Internazionale di Storia delle Religioni da cui emanano i congressi internazionali — comprende tutte le società nazionali di storia delle religioni, tra cui quella italiana, e attraverso queste praticamente — seppure non senza eccezione — tutti gli studiosi di storia delle religioni del mondo, tra cui lo scrivente che, anzi, attualmente fa parte anche del Comitato Esecutivo dell'Associa-

zione. Ciò andava premesso, per sottolineare che nelle pagine seguenti non si tratta di un attacco contro l'IAHR, né contro i suoi dirigenti attuali, bensì di una *polemica interna* nell'ambito dell'Associazione stessa, polemica che ha avuto le sue battute d'inizio, come si dirà anche più sotto, nel giorno 17 settembre 1960, nell'Assemblea Generale dell'IAHR tenuta a conclusione dei lavori del Congresso, ed è destinata, probabilmente, ad avere sviluppi da cui potranno dipendere il carattere dei futuri congressi internazionali e l'avvenire dell'Associazione stessa.

A Marburgo sono spuntati, dunque, i germi di questa polemica, a Marburgo bisogna, perciò, ritornare con il pensiero per riprenderla e svilupparla. Ritornare a Marburgo, col pensiero, significa inevitabilmente rievocare un'atmosfera o, più correttamente, un'impressione avuta dell'atmosfera. Le impressioni sono naturalmente sempre soggettive e come tali vanno prese anche qui, dove esse servono soltanto ad avviare un discorso più obiettivo. Ebbene, stando alle impressioni dello scrivente, l'atmosfera del Congresso di Marburgo — indipendentemente dalla maggior parte delle comunicazioni scientifiche lette nelle sezioni e a sezioni riunite — non sembrava tanto quella di un congresso di *storia* delle religioni, quanto quella di un incontro tra *religioni*. Ciò non per la presenza e partecipazione di rappresentanti militanti di varie religioni, confessioni e sette occidentali e asiatiche. Che persone religiosamente impegnate possano interessarsi alla storia delle religioni, rientra perfettamente nella normalità; esse possono interessarsi per le più varie ragioni — non solo per trovarvi, a loro utilità, p. es. giustificazioni apologetiche della propria fede o l'approfondimento della loro coscienza religiosa o una maggiore comprensione di quella degli altri, ma eventualmente anche per portarvi contributi scientifici fondati sull'intima conoscenza della propria religione (e della sua storia) e su particolari generi di esperienza religiosa insufficientemente noti agli 'estranei'. Ma a Marburgo non sembrava che si trattasse di questi fini: si trattava, invece, di un generale *embrassons-nous* tra le

varie religioni, nel segno di una reciproca ammirazione; induisti, buddhisti e cattolici si beavano dell'illuminazione a candela della cattedrale protestante durante il concerto di clavicembalo, induisti, buddhisti e protestanti del discorso del Vescovo cattolico e dei documenti cattolici di Fulda, cattolici, protestanti e buddhisti della bella danzatrice induista che «danzava per il suo dio», anche se, intanto, ai margini dei ricevimenti e, peggio, ai margini delle comunicazioni in sezione, circolavano prospetti e manifesti propagandistici dell'una o dell'altra setta religiosa che tentava di convertire i seguaci di altre fedi...

Questa, come impressione di un'atmosfera. Ma sin dalla seduta preliminare del Comitato Esecutivo in cui sui lavori del congresso è stata invocata l'assistenza di un non meglio identificato « Spirito Divino » — dire « Dio » sarebbe potuto sembrare troppo concreto, quasi un'interferenza confessionale! — attraverso un gran numero di interminabili discorsi ufficiali, fino ai telegrammi collettivi (non ufficiali, ma pur sempre concepiti « in occasione del congresso ») indirizzati ai vari capi delle religioni, dal Papa al Dalai Lama, e, soprattutto, fino al rapporto conclusivo sui « Compiti futuri della Storia delle Religioni », si è concretato, al di là del piano dell'atmosfera, un orientamento programmatico che si offre a considerazioni critiche obiettive.

Nel rapporto conclusivo, p. es., si è sentito confrontare il metodo « occidentale » e il metodo « orientale » dei nostri studi nel senso che gli studiosi occidentali si perdono, per amore di non so quale « verità pura », in minuti problemi relativi alla storia di singole religioni, mentre gli orientali badano soprattutto all'essenza della religione; ed augurare che dall'incontro di questi due metodi scaturisca un nuovo orientamento.

Ma come? Non esiste forse — e non da ora — la comparazione storico-religiosa? e, anzi, non dalle esigenze di questa è scaturita, più di mezzo secolo fa, l'idea di organizzare congressi di storia delle religioni? non è forse proprio la comparazione che giustifica l'esistenza di una « storia delle reli-

gioni» distinta dallo studio filologico dell'aspetto religioso di questa o quella singola civiltà? E' vero — ed è, anzi, opportuno sottolinearlo — che al congresso di Marburgo la storia delle religioni, nel suo indirizzo specifico, faceva quasi la parte della grande assente; perfino tra le *general lectures* (conferenze a sezioni riunite) prevalevano quelle dedicate a «singoli problemi di dettaglio di singole storie religiose», mentre nelle sezioni erano ben rari i contributi che tentassero di illuminare un particolare fatto storico alla luce della comparazione. Ma ciò può essere un caso increscioso, oppure può denunciare un improvviso regresso degli studi storico-religiosi nel mondo — eventualmente una situazione di crisi provocata dalle aumentate esigenze della specializzazione, che tuttavia dev'esser superata, se si vuol ancora parlare di «storia delle religioni» — ma non giustifica un giudizio generale sul metodo storico-religioso «occidentale» che da Max Müller a Pettazzoni e, se vogliamo, dal Congresso di Parigi (1900) a quello di Roma (1955) si è forgiato nel segno della comparazione e si è sempre sforzato di penetrare nei più grandi problemi — altro che in minuzie di dettaglio! — della storia culturale umana.

In realtà, di metodo *storico-religioso* ce n'è uno solo (anche se, naturalmente esso può avere infinite varietà): quello fondato sulla *comparazione* e tendente a interpretazioni *storiche*. Questo metodo è «occidentale» semplicemente in quanto è nato in occidente ed è tuttora coltivato soprattutto in occidente — ma proprio alcuni, sia pur pochi, contributi di studiosi asiatici, a Marburgo, hanno mostrato che esso comincia ad essere anche «orientale» e sarà anche «orientale» nella misura in cui nei paesi orientali si farà della storia delle religioni scientificamente impostata. Certo, se uno studioso orientale — per citare un solo esempio — dichiara nella sua comunicazione, a Marburgo, che egli non intende parlare della propria religione dal punto di vista storico, ma «dal punto di vista filosofico di un induista» e dalla constatazione che il Buddhismo è stato fondato dal Buddha, il Cristianesimo dal Cristo, mentre l'Induismo non

è stato fondato da nessuna persona di nome Indu, trae la singolare conclusione che l'Induismo perciò è la religione eterna dell'universo, questo studioso evidentemente non segue il metodo « occidentale », ma neanche un metodo « orientale » di storia delle religioni, perché semplicemente non fa storia delle religioni.

A proposito, ancora, di Oriente e Occidente, è discutibile se alla causa dei nostri studi e dell'IAHR che la rappresenta, serva accogliere gruppi nazionali di quei paesi in cui non esiste ancora, almeno per quel che riguarda la nostra disciplina, una coscienza scientifica: forse ciò potrebbe servire per diffondere, appunto, questa coscienza scientifica anche in altri paesi; ma allora bisognerebbe esser consci di questa finalità e non, invece, augurarsi un'osmosi tra il metodo scientifico (« occidentale ») con le posizioni non-scientifiche di altri paesi. Non confondiamo i programmi scientifici con i programmi politici; è sacrosanto che in un organismo come le Nazioni Unite ogni paese debba esser rappresentato per poter difendere i propri interessi politici, in quanto non esiste paese che non abbia interessi politici; ma non è detto che in un'associazione internazionale di storia delle religioni debbano per forza esser rappresentate anche le nazioni che non hanno interessi storico-religiosi. La civiltà di tali nazioni — sia detto per inciso, per fugare ogni sospetto di boria occidentale — può essere, sotto i più diversi aspetti, superiore (se di superiorità si può parlare in campo culturale) alla nostra; quasi certamente avremo molte cose da imparare da loro, cose anche di gran lunga più importanti, ma non la maniera scientifica di studiare la storia delle religioni. La prima conseguenza pratica della confusione tra la ragion d'essere dell'ONU e quella dell'IAHR — per cui tra l'altro si parla già di un gruppo afro-asiatico (!) nel seno di questa ultima — si è vista nella determinazione che ogni cinque anni debba aver luogo un congresso internazionale in Oriente. Eppure, già il congresso di Tokyo (1958) — tenuto cioè in quel paese orientale che dal punto di vista scientifico è più vicino di tutti gli altri all'occidente — ha segnato, specie

con l'annesso «simposio», una flessione nel carattere fino ad allora rigorosamente ed esclusivamente scientifico dei congressi internazionali di storia delle religioni. E difficilmente ci si sbaglierà supponendo che quanto è avvenuto a Marburgo — il cedimento delle frontiere tra congresso di storia delle religioni e concilio ecumenico — dipenda 'storicamente' dal primo congresso internazionale tenuto in Asia...

Ad ogni modo, bisognerà deciderci, e sarebbe bene farlo prima ancora dell'11° Congresso che si terrà in India: vogliamo continuare a studiare storia delle religioni, o vogliamo, mediante incontri tra i rappresentanti delle varie religioni viventi, promuovere un nuovo orientamento *religioso* dell'umanità? La cosa più importante è di uscire dall'equivoco, di distinguere, cioè, nettamente tra le due finalità. La IAHR può optare per l'una o per l'altra; è vero che se dovesse optare per la seconda, darebbe prova di coerenza, sopprimendo la lettera H nella sua sigla. Ma, a parte la sigla, in tal caso agli studiosi di storia delle religioni non resterebbe che da includere nel loro materiale di studio anche i congressi dell'IAHR come manifestazioni religiose; e coloro che si rifiuteranno di essere contemporaneamente *oggetto* di quello studio storico-religioso che desiderano coltivare, se vorranno ancora continuare la collaborazione internazionale in forme associative e congressuali, dovranno costituire un altro organismo.

Che l'IAHR sia veramente davanti a un bivio, è apparso chiaramente nella discussione provocata dal rapporto conclusivo sopra menzionato. Una replica firmata all'ultimo momento da un certo numero di studiosi casualmente avvicinati — tra cui, sia detto con soddisfazione di SMSR, quasi tutti gli italiani presenti — ha scisso praticamente in due (sebbene con molte sfumature) il campo dei partecipanti; almeno di quelli che hanno preso posizione. Un compromesso, promosso con senso diplomatico al fine di evitare il conflitto, è sempre possibile: ma, ci si domanda di nuovo, siamo forse alle Nazioni Unite? No, siamo in un'associazione scientifica; e nel campo degli studi i compromessi non hanno ragion d'es-

sere, perché i conflitti non provocano conflagrazioni mondiali. E' un campo in cui la chiarezza ha ancora valore assoluto.

### *La responsabilità dei fenomenologi*

Si è detto più sopra che i lavori di Marburgo potrebbero far diagnosticare un regresso dell'indirizzo comparativo, cioè di quello peculiare della storia delle religioni, nel momento attuale. In realtà, però, la comparazione è anche oggi attivamente coltivata, soltanto sembra che essa sia passata dalle mani degli storici in quelle dei fenomenologi delle religioni.

Ora, bisognerà una volta raggiungere una perfetta chiarezza intorno al problema della fenomenologia delle religioni: naturalmente non è in questo luogo che ciò possa esser tentato. Ma anche qui si può dire quante segue. La comparazione ha impieghi e finalità diversi e, anzi, opposti, secondo che essa serva da strumento alla storia o, invece, alla fenomenologia. Per la storia delle religioni la comparazione serve per individuare in ogni singola formazione religiosa prodotta in momenti e luoghi particolari della storia ciò che in essa vi è di specifico e di nuovo, sullo sfondo di ciò che invece l'accomuna ad altre formazioni parzialmente analoghe; per la fenomenologia, la comparazione serve a delimitare ciò che tra formazioni storiche diverse vi è, malgrado ogni diversità, di strutturalmente comune.

In un certo senso potrebbe trattarsi di due momenti dialettici della ricerca: anche, infatti, per mostrare il nuovo, l'originale, lo specifico, è necessario elaborare il precedente, il tradizionale, il comune, da cui esso si stacca. In tal caso, la fenomenologia non sarebbe che uno strumento della storia. Volendo costituirsi, però, in disciplina autonoma rispetto alla storia, o addirittura volendo invertire i suoi rapporti con la storia, facendo di quest'ultima il proprio strumento, la fenomenologia viene a fondarsi su implicazioni discutibili sul piano teorico, pericolose sul piano pratico.

Quanto alla teoria, la fenomenologia non diventa soltanto, come vuole, autonoma rispetto alla storia, ma diventa

anti-storica. Essa cerca, infatti, di ricostruire strutture comuni a tutte le religioni del mondo, strutture, cioè, atemporali, poste fuori della storia — fondate o su una presunta « natura » umana statica (sfociando così nelle scienze naturali) o addirittura ontologicamente (sfociando così nella teologia).

Nella pratica, obliterando le differenze specifiche tra le diverse religioni e tra i loro singoli momenti, essa svaluta l'attività creatrice umana; per essa le singole religioni e istituzioni religiose non saranno grandiose creazioni dei vari gruppi umani trovatisi in varie situazioni storiche, ma varianti trascurabili e contingenti di una struttura ultima e preformata ed eterna: *la* religione. Non che ciò sia stato mai detto esplicitamente da parte dei fenomenologi: ma, risalendo « all'indietro » — cioè in un senso opposto a quello della storia — verso forme sempre più comuni, archetipali, universali delle religioni, al di là d'ogni concreta differenza, si tende, coscientemente o meno, verso questo risultato. Ed è questo risultato che — prima ancora di esser raggiunto nella forma di una tesi precisa — sta dando i suoi frutti nella pratica: in quel fervore ecumenistico in cui i rappresentanti delle varie religioni ritrovavano, a Marburgo, ciò che li univa, nell'ispirazione dello « spirito divino » quanto più vago possibile, e nella trasformazione di un congresso storico in una orgia di comunione interconfessionale.

Angelo Brelich

## BIBLIOGRAFIA

---

### Civilisation Mérovingienne

[Ed. SALIN, *La civilisation Mérovingienne, IV Partie (Les croyances, Conclusions, Index général)*, Paris, 1959, pp. 578, tavv. 26, figg. 198].

Les historiens des religions trouveront beaucoup à prendre, beaucoup à réfléchir en ce dernier volume de l'oeuvre monumentale d'Edouard Salin, appelée à suppléer pour une grande part le *Handbuch der deutschen Alterthumswissenschaft* de Lindenschmit (1880-1889). Car elle n'a pas seulement profité des apports de soixante-dix ans de recherches de plus en plus étendues: M. Salin a conduit lui-même de très nombreuses fouilles rigoureusement scientifiques de nécropoles « barbares » ou « gallo-romaines »; il a, dans son laboratoire de Nancy, élucidé les secrets techniques de la métallurgie des envahisseurs et retrouvé sous les oxydes décors ou figurations incrustés, étain ou argent, laiton ou or, dans le fer de fibules ou de boucles de ceintures. Le nombre et la valeur des témoignages archéologiques se sont ainsi notablement accrus; et d'excellents dessins et photographies en permettent l'appréciation, directe. Les textes contemporains qui en soutiennent l'interprétation, de façon malheureusement très insuffisante, sont groupés à la fin du volume.

« L'art des Grandes Invasions est religieux dans son essence » (p. 7). Admettons cette affirmation initiale, mais compte tenu que notre documentation est presque toute fu-

néraire, c'est-à-dire ou bien mécaniquement traditionaliste et sans actualité théologique, à la fois archaïque et vague, ou bien (et pour une grande part) constituée d'objets d'usage sans caractère religieux spécifique, qui ont accompagné le mort dans sa tombe (armes, parures...). D'où deux tentations: confondre sous le nom de « phylactères » une foule de talismans ou d'amulettes ou d'objets familiers dont la sacralité originelle nous échappe; reconnaître des symboles religieux explicites en des figurations d'atelier, de tradition surtout ornementale. M. Salin s'est défendu contre elles par son objectivité scientifique, et surtout par un classement très analytique des faits. Ainsi les vraisemblances générales se justifient-elles d'étape en étape de façon plus convaincante que dans un effort prématuré de synthèse idéologique.

Sous le facteur commun, trop sommaire, de « panthéisme », un long chapitre passe en revue toutes les espèces de « phylactères »: d'origine humaine (comme les cheveux), animale (y compris des coquillages, fossiles et actuels, indigènes et exotiques), végétale et minérale (pierres brutes ou taillées de l'époque préhistorique); de fabrication humaine même (comme des armes gravées de signes, parures, pyxides contenant une poussière ou des graines « sacrées »: mais il vaudrait mieux distinguer des objets eux-mêmes les marques ou les ingrédients qui étaient censés leur assurer protection ou puissance aussi bien dans le monde des vivants que dans la tombe). Puis, de la même façon, sont étudiées les figurations linéaires, de sens numérique, solaire ou astral, ainsi que les emplois magiques des runes; les nombreuses figurations animales, soit voisines de la nature, soit monstrueuses; les figurations humaines, païennes de fait ou d'origine, leur glissement au christianisme, en particulier dans le thème de « l'homme accosté d'animaux affrontés et l'orant »; enfin les nombreuses figurations proprement chrétiennes, depuis le chrisme et la croix jusqu'au Christ bénissant ou en habit militaire et aux scènes de sa vie terrestre.

Dans ce cadre clair et abondamment subdivisé doivent s'insérer sans difficulté les futures découvertes, qu'il faut

espérer nombreuses et bien contrôlées. Elles enrichiront et préciseront de proche en proche chronologie, particularités ethniques, centres artisanaux, influences, peut-être même données statistiques. Alors pourront mieux se formuler les problèmes religieux qui sont à la base d'une étude systématique: ceux, préliminaires en apparence, mais dans l'ordre de la recherche en partie conclusifs, de l'évolution du celtisme et du paganisme germanique sur la fin de l'Empire romain, avant la période des Grandes Invasions; ceux aussi sur lesquels M. Salin a déjà pu prendre position, des influences *formelles* de représentations du Proche et de l'Extrême-Orient (par. ex.: p. 206 s., 240 ss.) sur les peuples mouvants des steppes (et d'eux sur les Germains), et du réveil des croyances *religieuses* celtiques et pré-celtiques au contact des envahisseurs (p. 49).

Mais le matériel déjà rassemblé et classé, devenu plus évident par les rapprochements sériels et certaines anomalies individuelles, prudemment interprété dans le détail par M. Salin, offre à lui seul matière à des expériences constructives ou des hypothèses de travail passionnantes. Non que nous ayons le droit d'affirmer, sur une impression peut-être juste, mais limitée à une seule catégorie de documents, par exemple qu'une figure animale « renforce le caractère tutélaire ou magique d'un décor géométrique » (p. 200), ou que les images de monstres tournants, imbriqués, bicéphales, en forme de triscèle et de tétrascèle, comportent en tous les cas un symbolisme solaire (p. 220 s.), alors qu'elles sont en soi si évidemment tentantes du seul point de vue ornemental et en des objets qui n'ont rien de religieux. Mais il arrive que, par simple recoupement de faits classés en des séries distinctes, surtout si l'un d'eux est par chance de caractère cultuel, se dégagent une vraisemblance plus complexe et une vue plus étendue.

Soit le cerf, animal particulièrement sacré chez les « Indo-Européens » d'Occident, mais en des sens divers: parfois solaire (à Val Camonica), garant de richesses et d'immortalité chez les Gaulois, reconnaissable encore sous l'anthropo-

morphisation du dieu Cernunnos. Qu'en advient-il aux temps mérovingiens? Funéraire à coup sûr, et revigoré en ce sens par le contact du germanisme et du celtisme. Mais si l'animal est sacrifié et enseveli en posture hiératique près d'une tombe humaine (p. 21, 25 ss.), nous devons supposer un paganisme d'imagination singulièrement fraîche et vivante en son archaïsme. Tandis que les rouelles-pendentifs en bois de cervidés (p. 57 ss.), qui accompagnent dans la tombe Gallo-Romains comme Barbares, ne sont plus que des talismans auxquels s'attache (et dans la vie comme dans la mort), traditionnelle et vague, la notion de résurrection. Encore ces talismans retiennent-ils obscurément en eux-mêmes, comme parties du corps organique dont ils furent détachés, l'antique « vertu » propre de l'animal sacré. Il en est tout autrement dans les représentations chrétiennes de même époque (cf. p. 147), même si — comme il est probable — les vieilles croyances païennes en ont favorisé l'adoption; baptismal et funéraire, le cerf y symbolise des idées ou sentiments que n'auraient sans doute pas reniés les anciens Celtes. Mais en un esprit religieux tout opposé: l'animal n'agit plus par sa puissance propre, intime et mystérieuse; il reflète, comme simple signe poétique (fût-ce encore à travers la pseudo-science des *Bestiaires*), l'efficacité des liturgies. Ainsi, sur un exemple particulier, mesurons-nous les immenses distances psychologiques qui à cette époque séparent des hommes apparemment attachés, dans le même pays, à des figurations semblables et de significations analogues.

Et que serait-ce si, à propos du cheval, autre animal éminemment sacré des Germains comme des Celtes (et de sens multiples: p. 148-166), on évoquait l'intervalle idéologique entre pratiques rituelles relevant du primitivisme des peuples chasseurs — ensevelissement ou consommation de l'animal après prélèvement de la tête (p. 24 s., 27), à laquelle s'attache la certitude des reviviscences — et représentations de la chevauchée funèbre, héroïsante d'abord, et finalement démoniaque (p. 149, 289 ss.), dont les origines sont thraco-

romaines et l'aboutissement (la « chasse infernale ») s'inscrit dans le folk-lore chrétien?

Prenons un exemple d'un tout autre genre. Etudiant avec la plus heureuse précision les coquillages intentionnellement déposés dans les tombes, M. Salin en vient aux cyprées, importées des mers d'Asie, que leur forme vulvaire a vouées à être symboles ou plutôt gages de fécondité dans la Chine ancienne, les steppes et l'empire romain déjà, et que l'on trouve en des sépultures de femmes et d'enfants sur l'entier domaine de la civilisation mérovingienne (p. 73-77). Mais le vrai problème religieux n'est ni d'origine ni de diffusion. On voudrait savoir si et dans quelle mesure, en ce milieu et à cette date, a repris force consciente l'antique croyance qui liait étroitement les réalités de la mort et celles de la fécondité. La tombe féminine de Nîmes, où la cyprée s'accompagnait d'un phallus, laisse penser que cette idéologie, encore vivante chez des Gallo-Romains, pouvait se répandre chez les Barbares ou resurgir à leur contact. Contre cette hypothèse pourrait, il est vrai, être invoqué le fait que plusieurs de ces tombes à cyprées (d'enfants en particulier) sont chrétiennes. Mais que vaut ce scrupule quand on en rapproche les deux étranges monuments funéraires qu'analyse plus bas M. Salin comme « figurations chrétiennes »? La stèle de Bonn, où le défunt, ithyphallique, porte un pectoral gravé (peut-être) de deux chrismes (p. 353 et fig. 147); la plaque de terre-cuite de Grésin, où un Christ militaire d'une barbarie raffinée, et phallique, surmonte le serpent « infernal » (p. 398 s. et pl. XI, I; cf. p. 402 s.). Il faut donc aller plus loin que K. Böhner, qui reconnaît dans le relief de Bonn l'expression de « la continuité de la force vitale », et formuler l'hypothèse d'une sorte d'eschatologie de la fécondité funéraire, assez puissante pour se perpétuer sous les premiers effets de la christianisation.

Mais, bien entendu, cette hypothèse et telles autres que ne manquera pas de se formuler le lecteur attentif ne prendront corps ou ne se modifieront que lorsque de nouvelles

fouilles auront heureusement enrichi une documentation encore trop lacunaire.

Encore faudra-t-il garder toujours présent à l'esprit l'émiettement et la disparité des habitats en des espaces dépeuplés, inégalement occupés par des envahisseurs d'origines diverses, de vie économique et politique incertaine et très variable. Au Vème siècle, les Francs d'Haillot (Belgique) vivent bien et s'efforcent de le faire « à la romaine », tandis que les Gallo-Romains de Sion (Lorraine) sont devenus « de très pauvres gens, en train de retourner à la préhistoire » (p. 452 s.). Et, sur le plan des croyances, à côté des apports nouveaux et pour ainsi dire actuels, M. Salin insiste à bon droit sur les survivances et les resurgences du passé (p. 467). Si donc quantité de cas particuliers sollicitent la curiosité, la généralisation ne saurait être trop rudente. Elle a ses droits pourtant, même si la vraisemblance archéologique ne trouve appui que dans la phénoménologie religieuse: les restes de cigogne et de corneilles trouvés dans des tombes d'Audincourt et de Villey-Saint-Etienne de la fin du VIème siècle, *devaient* être interprétés comme précaution mystique à l'avantage du mort, même si la rare fortune d'une lettre du pape Zacharie (VIIIème siècle) ne permettait pas d'affirmer l'extension, la durée et l'attraction d'une pratique alimentaire sacrée pour les vivants comme pour les morts (Cf. p. 64 s., 447 s.).

Il aura suffi, pensons-nous, de se mettre sur quelques points particuliers en présence des lacunes de notre documentation et des difficultés que l'on trouve à formuler en ces matières des hypothèses valables pour rendre pleine justice non seulement à la probité (elle va de soi), mais à la sagesse scientifique de M. Édouard Salin. L'étendue de son information ne suscite pas en lui d'improbables imaginations; elle ne sert qu'à éclairer des faits et des monuments personnellement connus et rationnellement groupés, mis au surplus en grande abondance sous les yeux du lecteur. Cet ouvrage, qui pour beaucoup sera une révélation, constitue

d'autre part pour des spécialistes très divers le plus sûr, le plus riche, le plus aisé à manier et le plus clair des instruments de travail; il faut ajouter: le plus originalement mis au point par un chercheur de prime saut, qui y a engagé sa vie.

Jean Bayet.

## Statuette votive etrusco-italiche

[Q.F. MAULE - H.R.W. SMITH, *Votive religion at Caere: prolegomena*, «University of California in Classical Archaeology» Vol. 4, N. 1, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles 1959, pp. 136, tavv. 5].

Nella indagine sui culti dell'Italia antica non bisogna trascurare neppure gli apporti che possono provenire da singoli elementi archeologici di apparente valore molto limitato o modesto. Anzi, talvolta sono proprio questi elementi che possono recare luce inaspettata per illuminare lati poco chiari, o male individuabili, nella tradizione letteraria. Così, da un'analisi accuratissima di una statuetta votiva isolata, o in gruppo, si può a volte risalire dal particolare al generale e, ricercando analogie in campi anche diversi, si possono mettere insieme testimonianze sufficienti a far convergere in un punto focale tali ricerche. Passando in tal modo dal campo archeologico a quello numismatico, e magari epigrafico, si possono trovare analogie che da diversi punti di vista riescano a chiarire gli aspetti di certe divinità di per sé ancora un po' oscure nella loro genesi e nei loro contatti con divinità affini di altre civiltà, riuscendo a coglierne i momenti e i punti di passaggio e di trasformazione.

A tali considerazioni ci han dato occasione le ricerche analitiche recentemente compiute dal Maule e dallo Smith nell'opera sopraindicata. Entro un gruppo di alcune centi-

naia di statuette in terracotta, già ritenute di «Galli», esistenti nell'Università di California a Berkeley (Museo di Antropologia), provenienti da Caere (deposito della Vignaccia), si distinguono sei figure virili, apparentemente guerrieri, e tre divinità femminili.

Il tipo muliebre è quello seduto, che, quando è completo, forma un gruppo col bimbo e il suo uccello (cfr. Giglioli, *Arte Etrusca*, tav. 385, 2), il virile è quello ritenuto fondamentale per la cronologia dal Riis (*Tyrrhenika*, 149-151). Ma il Riis, continuando a considerare tali statuette dei guerrieri Galli (la identificazione in guerrieri gallici è dovuta al Furtwaengler, il quale dava loro tale nazionalità per la forma dello scudo e il tipo «nordico» dell'elmo) era costretto a limiti obbligati per la cronologia; d'altra parte, acuti confronti da lui istituiti gli avevano fatto intuire una cronologia «alta» delle fasi severe della scultura etrusca che ora, dopo le analisi di questo materiale ceretano, sembrano confermabili, contro la cronologia «bassa» del Messerschmidt.

Adesso è possibile studiare tale tipo in rapporto con tutto il complesso del trovamento e possono essere presi come base di riferimento altri aspetti.

Prima di tutto, se esaminiamo il tipo femminile, dobbiamo convincerci che si tratta di una divinità, e apparentemente sempre la stessa (infatti è da supporre che il tempio della Vignaccia fosse dedicato a una divinità unica) che sembrerebbe — per ipotesi ancora da accertare — potersi identificare in Artumes.

Ora è certo che le figurine satelliti di tale divinità devono avere avuto una qualche connessione con essa: si hanno notevoli varietà succedentisi via via, con precise varianti non solo nello stile, ma anche nella forma di culto: si va dal tipo grecizzante del VI-V sec. a.C., attraverso un tipo con caratteri più marcatamente locali, a quello ellenistico, con espressioni di ben maggiore religiosità e sentimento affettivo nel periodo di mezzo.

E' anzitutto da rilevare la vicinanza del guerriero «Gallo» con la faccia e la capigliatura di statuette fittili di

Athena, tanto da non dubitare, come ben vide il Riis, della comune origine ceretana. Un'altra figura femminile ceretana è una dea ctonica, e si potrebbe pensare, forse, a uno stesso rapporto sostanziale — oltre che stilistico — fra questa, l'Athena, e il « Gallo », nemico, nel 387 a.C., degli Etruschi.

Ma un'altra ipotesi si affaccia, e cioè che l'intera triade suddetta abbia un nesso religioso e che il guerriero sia il dio Maris. Quanto alla datazione, potrebbe restare ferma quella proposta dal Riis, e cioè la prima metà del sec. IV a.C.

\* \* \*

A questo punto viene la tentazione di approfondire il tipo di armatura, ricordando l'origine italica antica dei due tipi di scudi, l'oblungo (*scutum*) e il rotondo (*clipeus*), e i vari tipi di corazza e di elmo. Il Furtwaengler cadde in errore di valutazione, e si possono addurre pure tipi monetari di Ariminum, e spingere i confronti e le analisi molto addietro nel tempo e su vasta area italica; non si tratta di una questione di dettaglio, ma di larga portata generale storico-religiosa, perché dalle conclusioni di un tale studio potrebbe risultare più chiaramente come la concezione dei popoli dell'Italia centrale, in fatto di religione e di culto, si distacchi da quella greca, tendendo alla polilatria, in quanto si avrebbero dei Marti in posizione « ancillare » di una divinità femminile. Qui è da tener presente come oggi sempre più si confermi l'idea che in origine il tempio etrusco non doveva essere tripartito, e ormai abbiamo una documentazione quasi sicura (a Fiesole e altrove) come vi fossero esempi di cella unica, o, per lo meno, di non comprovata tripartizione.<sup>1</sup> Le altre divinità costituirebbero dunque un semplice « accompagnamento » molteplice della divinità principale o unica di devoti, ministri, accoliti; questa è una caratteristica appunto del culto dei templi italico-etruschi, molti dei quali

<sup>1</sup> Vedi G. Maetzke in *Studi Etruschi*, XXIV (1955-56), pp. 277 ss., cui vanno aggiunti due studi ancora inediti delle Dott. Gaggio di Genova e Bocci di Firenze.

furono disegnati, su scarsi elementi di scavo, a cella tripartita, in base soltanto a pochi e frammentari residui di fondamenta di muri per il preconetto che tutti i templi etrusco-italici dovessero seguire lo schema vitruviano a triplice cella.

Abbiamo poi le monete: per il Gallo sul D) delle monete pesanti e per il R) delle leggere si potrebbe pensare a un Marte, un *Maris* gallicizzato, così come sulle monete di *Ariminum* si dovrebbe vedere un *Mars* latino, pure gallicizzato. E' del resto naturale che Rimini abbia adottato un dio Senone della guerra e che esso abbia continuato ad essere onorato anche sotto i Romani.

Senza dubbio si presentano gravi difficoltà di vario genere per poter giungere ad una conclusione sicura e occorre compiere una minuziosa analisi comparativa anzitutto sulle fogge dell'elmo con le sue protuberanze di tipo italico, conosciuto da molto tempo dagli Etruschi. Vi si potrebbe vedere un attacco per la cresta e non mancano molteplici esempi, ma resta la difficoltà di spiegare il triplice risalto indipendente dalla cresta che mostrano due teste ceretane barbute di questo gruppo nel quale potrebbe vedersi una trasformazione, con puro valore ornamentale, da parte di un artefice greco degli attacchi che egli aveva sott'occhio in modelli di età precedente.

Vengono quindi le forme degli scudi e ci si chiede come mai a statuette ceretane di un dio furono aggiunti scudi estranei alla regione etrusca e non confacenti. Infatti lo *scutum* era considerato la meno nobile delle forme di scudo, certo inferiore al *clipeus*, e restò ignoto a lungo agli Etruschi. Chiedendo aiuto a fonti letterarie (Sallustio, Livio, Plutarco, Diodoro) sembrerebbe che la forma dello *scutum* sia stata presa dai Romani, i quali lo avrebbero sostituito al meno pratico e utile *clipeus* proprio, forse, nella guerra veiente; e anche per i pugnali si riflette forse in alcune statuette il mutamento di posto, dalla sinistra alla destra: così le nostre statuette verrebbero ad assumere un importante valore documentario per la riforma militare romana fra la fine del V e il principio del IV sec. a.C. ad opera di Camillo. Ma non è

facile superare difficoltà di ordine cronologico e di altra natura. Interessanti confronti si possono pure istituire con pitture capuane.

\* \* \*

Se esaminiamo gli ex-voto in terracotta, soprattutto statuette di devoti e parti del corpo umano, dal punto di vista teologico nel territorio etrusco-laziale, troviamo che essi rivelano una tenace persistenza di un tipo di religione reale e personale, con determinati sviluppi nel tempo.

Possiamo così forse stabilire diverse fasi nello sviluppo delle pratiche religiose nell'Italia centrale:

- 1) Seconda metà del sec. VII a.C. fino alla prima metà del VI, in cui si rivela una religione con tendenza interamente teolatrca. Niente sappiamo delle divinità adorate e le statuette devono rappresentare unicamente degli adoranti.
- 2) Dal VI sec. a.C., con sculture di carattere «reverendo», deità in trono, delle quali spesso si riesce a dedurre poco più che il sesso.
- 3) Secc. V-IV a.C.: fase del maggiore interesse, con figurine di deità muliebri per lo più, spesso in trono, provviste di attributi, con sviluppo di elementi poliatrici di carattere tipicamente italico, con accoglimento di divinità eterogenee e chiare manifestazioni di carattere « terapeutico »: tra queste soprattutto modelli di organi umani esterni ed interni, soprattutto *genitalia*, contro la temuta sterilità o difficoltà di parto; sono da mettere in evidenza ora le figurine curatofiche con bimbi aggiunti a deità protettive, limitate, sembra, al sec. IV a.C.
- 4) Dalla fine del sec. IV a.C., quando diminuisce l'interesse puramente teologico e subentra quello artistico. Continuano, con certe novità, le figurine precedenti, ma entra un nuovo culto: quello Dionisiaco risalito su dall'Italia meri-

dionale, di carattere ctonico, e si va sviluppando un nuovo tipo di teste votive di notevole importanza anche cronologica, attestato da esemplari delle stipi votive di Luceria, i cui pezzi più antichi possono farsi risalire al 300 circa a.C., e in essi si distinguono tre diverse tendenze.

E' certo prevalente in questa religione il culto personale, e i santuari dell'Italia centrale divennero una specie di luogo di offerte e di suppliche individuali per interessi propri, ma non va escluso neppure l'interesse più generale agricolo, come può dedursi da offerte di primizie dei campi.

In questo ambiente religioso-culturale vanno collocati molti pezzi della Vignaccia, a cominciare dalle dèe curòtrofe e choiròfore: le prime con carattere di protezione generale della famiglia, le seconde con carattere agricolo-ctonico, una specie di Demètra o Kore greca. Poi viene il tipo della Minerva in rapporto alle prime e quello del Maris in rapporto alle seconde.

Molto importante è il rintracciare nelle varie stipi conosciute pezzi caratteristici per ricostruire il volto della religione in auge nell'Italia centrale. Infatti la impossibilità di studiare il materiale sud-etrusco (in gran parte inedito e non esposto) portò gli studiosi a stabilire erroneamente un distacco fra religione sud-etrusca (con scarsità di attestati curòtrofici) e latino-laziale (con abbondanza), dato che il materiale esposto a Villa Giulia era soprattutto falisco-latino, cui si contrapponeva quello campano di Capua: invece deve essere corretta questa impressione, che ne riportò per esempio l'Alheim, e dobbiamo pensare piuttosto a una civiltà comune latino-sud-etrusca; così pure la mancata valutazione degli ex-voto ha portato a conclusioni erranee il Conway, che si è basato troppo unilateralmente sulla nota apparizione di dèmoni e furie alate nell'arte etrusca ad un certo momento del IV-III sec. a.C. Indagando il valore, appunto, delle figure e delle allusioni demoniache nell'arte etrusca, si vede che esse non possono essere valutate da sole per caratterizzare la religione etrusca, ma è necessario valutarle alla luce del

loro significato aggiuntivo in scene greche; ed anche in loro stesse vanno prese per quel che valgono; esempio tipico quello della opposta valutazione cui si può giungere nel giudicare la nota scena di pompa tenebrosa nella tomba tarquiniese del Tifone.

Altro esame da fare è se veramente sia giusto vedere un fondamento ctonico in tante forme di culto « terapeutico » e in particolare nel *Maris*, di cui non v'è traccia nelle pitture tombali di Tarquinia, ad eccezione dell'imprestito greco della coppia dell'Ade.

Un altro punto ancora da approfondire è l'asserito connubio con la « Minerva Medica » di tutto ciò che è « terapeutico », mentre tale connubio non sempre esiste in realtà. E soprattutto bisogna stare attenti a non far risalire a un primitivo stadio puramente *italico* ciò che entra soltanto più tardi nel repertorio artistico-religioso etrusco. Ma va ricordata a tal proposito la recente tesi dell'Altheim, per cui ogni aspetto della religione latina più antica sarebbe di origine greca, particolarmente per quanto è ctonico, in contrapposto alla scuola che vede nella originaria religione latina elementi *italici* risalenti alla preistoria. Anche a noi sembra insostenibile la tesi dell'Altheim, per cui prima della fine del sec. VI a.C. già sarebbero penetrate nell'Italia centrale tutte le idee fondamentali di religione ctonica, compresa la sua teologia ed escatologia, se non altro per motivi archeologici.

Fra i trovamenti della Vignaccia vi è una sola iscrizione di due lettere che sono proprio le due prime lettere di *Artemis*; perciò è da chiedersi se esse possono autorizzare a considerare dedicato a lei il tempio cui appartiene la stipe votiva: allora il *Maris*, suo satellite, dovrebbe essere veramente ctonico sotto triplice aspetto, quale divinità del suolo, della morte e del mondo sotterraneo.

Ed ancora è da chiedersi pure se veramente ogni divinità relativa alla fertilità umana debba essere ctonica: una figurina del gruppo ceretano in questione potrebbe essere associata al culto della dea latina e volsca, *Matuta*.

In particolare va esaminato il tipo del *Maris*, tenendo conto dello studio dello Halberstadt *Mater Matuta*, che segue il metodo « elladotropico » della scuola di Francoforte, l'unico che abbia fatto attenzione alle terrecotte votive. E' da sottolineare da un lato la importanza del fatto che il predetto studioso ha tenuto conto delle varie fasi; dall'altra la giustezza, ora comprovata, di avere confermata l'ubicazione in Conca del santuario della deà Matuta a Satricum, dove fu trovata una madre col figlio del medesimo tipo di quella ceretana, in origine deà curotrofa in rapporto col parto e con la cura dei bimbi (*a maturando*). Risalendo da S. Agostino a Varone e da lui alla fonte primaria del *liber pontificalis*, si può trovare la conferma che si tratti di una deà di tal fatta fin dalle origini, distinta dal concetto agricolo, come invece vorrebbe il Rose.

Sembra sia da ammettere — pur non condividendo la tendenza dello Halberstadt a vedere in Matuta una divinità greca — che in realtà la situazione fosse matura in Roma per uno sviluppo dionisiaco di Matuta quale Ino Leukothea. E senza dubbio questa ultima era in certe su funzioni un duplicato della prima.

E' certo che il primitivo carattere di Matuta è da vedere nella stessa sua etimologia, più peraltro nel senso di *maturata* che in quello di *maturatrix*, insomma è da ritenere una divinità preposta al compimento giusto e tempestivo ed è primariamente una divinità maieutica e curotrofica, che protegge la donna nella sua maternità e il figlio nella sua prima crescita, dal sec. IV a.C. in poi. Ma essa può avere riuniti in sé anche altri « complimenti », p. es. in correlazione con una guerra. Ed è da tener presente l'erezione del tempio ad *Ino Matuta* nel 194 a.C. (battaglia contro i Galli) e l'unione pure con *Pales*, a significare che vi era in lei qualche proprietà simile, ma non identica a quella delle consorelle greche. Come pure è da ricordare, per il giusto valore da dare al compito della deà, l'erezione del tempio di Matuta in Roma presso il Tevere per voto di Camillo nominato dittatore, evidentemente per un giusto compimento del suo ufficio. Ma

non è suo compito essenziale curare ogni male e provvedere alla sanità di qualsiasi organo umano, come anche gli ex-voto della stipe confermano. Non è del resto da escludere del tutto anche un carattere agricolo, ma solo secondario e limitato, non generale, come suggeriva il Rose, accanto a un altro, pure accidentale, di puntuale compimento di qualche cosa (e così si pensa al concetto etimologico di *matutinus*, collegato col regolare sorgere del sole cantato dai poeti) e a quello marino che lo avvicina, come dicemmo, a Ino, sorella di Sémele. D'altra parte associazioni di culto terapeutico e cereale non sono estranee ad altre deità italiche, in un senso che non ha riscontro in Grecia.

Gli studiosi dovrebbero tenere più presente, nel trattare di religione italica, la corrente popolare, le divinità locali — quasi unicamente femminili — dei più antichi santuari: andrebbero così tenute in maggior conto le classi tipo *Uni-Iuno*, *Diana*, *Fortuna*, *Feronia*, *Angitia*, *Matuta*, *Marita* e andrebbe maggiormente indagata la prevalenza *de facto* delle deità muliebri su quella *de iure* delle deità virili.

Per raggiungere tale obiettivo è indispensabile, appunto, uno scambio di informazioni fra studiosi, è necessaria la esatta conoscenza del materiale conservato in Europa e in America.

\* \* \*

Molto utile è tener presente alcuni dati ora precisati dal Maule e dallo Smith.

Si possono intanto mettere a punto vari dati sul deposito della Vignaccia, che qui riassumiamo schematicamente:

- 1) Il deposito votivo della Vignaccia, diviso fra Berkeley e Dunedin (Nuova Zelanda), è un residuo del ritrovamento avvenuto nel dicembre 1885 in proprietà F. Rosati a Cerveteri (crf. *Not. Sc.*, 1886, pp. 38 ss.) e non di quello relativo al *Heraion* nella Vigna Zoccoli (cfr. *Studi Etruschi*,

X, 1936, pp. 67 ss.), come in un primo momento era stato creduto (altri *donaria* del medesimo ritrovamento sono conservati a Boston, Siena e Berlino). Importante per la religione è poter accertare che il graffito sopra menzionato con *ar* possa veramente completarsi con *Ar(tumes)* o non piuttosto con *Ar(ies)*, nome di un mortale, inciso su un grande recipiente pure della Vignaccia. E la dea col maialetto non è certo sia *Artumes*, in un aspetto influenzato dal tipo greco-ctonico.

- 2) L'unità più sicura nel campo religioso nella zona etrusco-laziale è la dipendenza popolare dalle grazie di dèe. Ma il grado di preminenza fra dèi e dèe è cosa molto complessa e discutibile, con evidenti differenze fra Etruria, Umbria e Roma, per cui è da chiedersi: a) se vi sia traccia di *Tinia* nel deposito in questione; b) se possiamo essere certi che fra le teste votive della Vignaccia non ve ne siano di virili, data l'incertezza del sesso nelle teste di scultura italica; c) se la serie delle teste votive della Vignaccia possa dare qualche aiuto per la questione delle teste intermedie femminili, caratteristiche della quarta fase della pratica votiva.
- 3) Tra le figure di altri dèi anzitutto è da porre in rilievo l'importanza del tipo di *Maris* per confronti con altri trovamenti. Inoltre osserviamo che tra le figurine isolate o in gruppi sono chiaramente riconoscibili (oltre ad *Artumes*, *Minerva* e *Maris*): *Aplu*, *Letun*, *Sole* e *Luna*, *Turan*, *Victoria*, *Fufluns* (tardo), *Amore* (tardo). Talora *Aplu* è con *Artumes*, *Letun* è con *Artumes* e un ragazzo; *Sole* e *Luna* sono uniti e questa seconda reca un bimbo, *Amore* è con *Turan*.

Qui si presenta l'interessante questione del significato che possono assumere le divinità femminili appaiate, forse *Lase* (fate, Fortune) di una data divinità. Mancano di attributo qualificativo. I bimbi dati loro certamente devono essere mortali, affidati alle loro cure. Saranno veramente mortali le figurine stesse appaiate (come ad es.

- la prof. Banti ritiene quelle analoghe del deposito di Portonaccio)? La impressione di statuette curotrofiche data nel complesso (a parte i pezzi tardi dionisiaci) da tali figurine non potrebbe dare una ragione dell'assenza di *Sethlans* e *Turms*? E come si può spiegare questa specie di Pantheon di figurine votive? In che rapporto stanno col culto delle dèe della Vignaccia? Per rispondere a tutte queste domande occorrerebbe fare approfondite analisi comparative con la religione greca e addentrarsi nei concetti propri della religione italica per definire la portata di questa *domestica celebritas*, per cui pare che col tempo le divinità originarie principali si siano suddivise con altre satelliti i loro compiti protettivi.
- 4) Come si spiega la emergenza della dèa del deposito della Vignaccia? E' ctonica fin da principio? Il santuario ha origine per la dèa principale avanti la fine del VI sec. a.C., e più tardi, nella terza fase, si aggiungono gli «altri dei» (V-IV sec. a.C.). Ma se una gran parte di statuine ha carattere ctonico, questo non può essere completamente garantito per la dèa in origine. Anche qui il problema implica un complesso di analisi e di distinzioni.
  - 5) A proposito della nuova interpretazione di Mars-Maris come divinità ctonica, le figurine già ritenute di Galli sopra studiate hanno valso a toglierle dalla speculazione etruscologica e includerle in quella *teologica*. Niente pare qui favorire l'aspetto ctonico del dio. Dalla archeologia etrusca non è pervenuto alcun aiuto, né dalla pittura, né dalla scultura. Parrebbe portare qualche luce una cista prenestina a Berlino con Minerva e Mars armato che sta inginocchiato sopra un orcio da cui appare una fiamma, da ravvicinare ad analoga scena su due specchi etruschi, uno da Chiusi a Berlino, l'altro da Bolsena a Londra; qui abbiamo certo degli elementi ctonici: ma quali? Sembra che *Mars-Maris* abbia avuto un bagno di fuoco per accertarsi della sua immortalità, e ora stia ricevendo un'unzione di ambrosia da Minerva. Se nella cista non vi è

ambiente ctonico, vi siamo molto vicini, perché nel centro appare Cerbero e una serpe a guardia del suo ingresso: allora il fuoco potrebbe essere quello liquido di Piriflegonte; negli specchi tale ambientamento è reso evidente da personaggi ausiliari, quali il dio della Morte *Leinth* che tiene sul suo ginocchio sinistro *Maris Halna* nello specchio chiuso a Berlino, e *Turms*, con sul ginocchio *Maris Isminthians*, in quello volsiniese a Londra. I due studiosi, cui devesi la precedente esegesi (Hermansen e Wagenvoort) hanno creduto di vedere in quei due bimbi e nel terzo cui Minerva sta tendendo il fuoco (*Maris Husrnana*), tre incarnazioni di un *Maris* immortale ctonico. Ora il Maule e lo Smith si chiedono se non si abbia qui invece piuttosto una conferma dello stretto rapporto fra *Maris* e *Menrva* e sia qui giusto l'appellativo di *Maris* per le figurine ceretane piuttosto che di *Laran*, le quali hanno pure uno stretto legame con Minerva: sarebbero insomma dei *Maris Husrnana*, forse figli di *Laran* e *Turan*. Ma appunto perciò sembrerebbe ora che fossimo autorizzati a negare ogni carattere ctonico ai *Maris* della Vignaccia. E il preconcetto ctonico e psicopompico di molti studiosi li avrebbe poi condotti fuori di strada, incontrando difficoltà insormontabili nelle loro interpretazioni esegetiche e filologiche.

Questi, in breve, i problemi sollevati dalle statuette votive ceretane. Ci basterebbe avere indicato ai lettori di questa rivista il grande interesse dei problemi che vi sono connessi e che valgono a porre in evidenza aspetti meno noti nel campo storico-religioso italico, etrusco-laziale in primo luogo.

Aldo Neppi Modona

### Cosmogonie, sogni e pellegrinaggi

[SOURCES ORIENTALES: 1. *La naissance du monde*, Editions du Seuil, Paris 1959, pp. 507. 2. *Les songes et leur interpretation*, Editions du Seuil, Paris 1959, pp. 331. 3. *Les pèlerinages*, Editions du Seuil, Paris 1960, pp. 373].

Un gruppo di giovani orientalisti, tra cui il promotore dell'iniziativa Marcel Leibovici, ha costituito nel 1957 la redazione delle *Sources orientales*, che intende pubblicare «una serie di opere consacrate alle credenze e ai riti che ebbero corso — o hanno corso ancor oggi — nelle società tradizionali dell'Oriente e dell'Estremo Oriente» secondo un nuovo punto di vista: «invece di giustapporre lavori dedicati singolarmente agli aspetti della vita religiosa di una civiltà» si vuole «presentare successivamente i diversi aspetti di un medesimo fenomeno religioso attraverso il più gran numero possibile di civiltà» (orientali). Collaboratori del primo volume intitolato alle cosmogonie sono: S. Sauneron e J. Yoyotte (Egitto), M. Lambert (Sumeri), P. Garelli e M. Leibovici (Accadi), M. Vieyra (Hittiti e Hurriti), A. Caquot (Cananei), J. Bottero (Israele), T. Fahd (Islam), J.-P. Roux (Turchi e Mongoli), M. Molé (Iran), Anne-Marie Esnoul (India), Ch. Archaimbault (Siam), A. Macdonald (Tibet), M. Kaltenmark (Cina), M. Eliade (sulla struttura e la funzione del mito cosmogonico). Del secondo volume, sui sogni e le interpretazioni dei sogni: S. Sauneron (Egitto), M. Leibovici (Babi-

lonia), M. Vieyra (Hittiti), A. Caquot (Canaan e Israele), T. Fahd (Islam), J.-P. Roux (popoli altaici), Eva Meyerovitch (Persiani), M. Mokri (Ahl-e-Haqq o « Fedeli della verità » del Kurdistan iranico), Anne-Marie Esnoul (India), P. Bitard (Cambogia), M. Soymié (Cina), R. Sieffert (Giappone). Del terzo volume, sui pellegrinaggi: J. Yoyotte (Egitto), M. Vieyra (Israele), M. Hamidullah (sul pellegrinaggio alla Mecca), A. Anwâr (Islamismo persiano), Cl. Jacques (India), Anne-Marie Large-Blondeau (Tibet), Jeanne Cuisinier (Indonesia), Solange Bernard-Thierry (Madagascar), Kr. Schipper (Cina), Sakai Usaku (Giappone).

Dovremmo forse accettare così come è un'iniziativa del genere, ed esserne grati agli animatori, senza eccessive riserve sul metodo, come senza troppi scrupoli metodologici — da un punto di vista storico-religioso, s'intende, e non storico-filologico — è stata affrontata l'impresa. Che cosa si è voluto offrire con questi volumi di *Sources orientales*? Materiale: un materiale scelto, discusso, vagliato, tradotto: insomma, reso accessibile con la garanzia di specialisti a coloro che specialisti non sono. Ecco il punto: come emergere, come risalire ad un livello genericamente umanistico (per noi particolarmente storico religioso) dalle abissali profondità della specializzazione filologica? Come chiedere agli specialisti di riferire sulla religione delle civiltà di loro competenza? I redattori delle *Sources orientales* intendono presentare una soluzione nuova, impegnando il filologo non già a sintesi interpretative che richiederebbero in lui anzitutto lo storico delle religioni, ma ad una ricerca analitica secondo una impostazione che *dovrebbe* essere fornita dalla problematica propria della storia delle religioni. Su questa via ci è agevole immaginare una cooperazione pianificata, in cui lo storico delle religioni formula certe domande e il filologo risponde; sarebbe senza dubbio il miglior modo per ottenere raccolte di materiale valido, ossia differenziato e utilizzabile pertanto nella misura in cui la differenziazione è stata richiesta ed ottenuta. Ma nel nostro caso le cose non stanno propriamente così. In realtà la problematica storico religiosa che avrebbe

dovuto impostare le ricerche si riduce alla scelta di un argomento (ma perché proprio quello e non altri?) e alla premessa (almeno nei volumi sulle cosmogonie e sui sogni) di una serie di ingenue e banali questioni, formulate in modo quanto mai vago e ascientifico. In effetti l'impresa non nasce da esigenze logiche, coscientemente storico-religiose, ma è dovuta senza dubbio agli interessi umanistici inclini in prevalenza alla considerazione delle manifestazioni religiose, che accomunano i redattori delle *Sources orientales*.

A voler essere ottimisti si potrebbe giudicare questa situazione di fatto, piuttosto che fortunata e eccezionale, indicativa di una convergenza di interessi carica di promesse per il futuro dei nostri studi. Certo almeno due riserve dovremmo fare, stando così le cose, circa: la genericità della formulazione programmatica che, nonostante certi toni da «manifesto» è assai meno impegnata di quanto vorrebbe sembrare; la saltuarità e la varietà della collaborazione che infirma la qualifica di gruppo all'insieme dei collaboratori. I fermenti, tuttavia, ci sono; vedremo in seguito se e come lieviteranno.

C'è d'altro canto da domandarsi se con questo discorso non si stia chiedendo troppo ad un'iniziativa che dopotutto promette «fonti» e non «interpretazioni». Ma a parte considerazioni di carattere generale sulla possibilità di presentare fonti senza interpretarle (magari col solo tradurle), non è qui il caso di porre limiti di questo genere; non si tratta di documenti in senso ristretto, ma soprattutto di fatti, concezioni, idee, che, oltre ai testi veri e propri e mediante una sapiente «distillazione» dei testi, son raccolti allo scopo di fornire le sintesi con cui viene dato corpo alle «astrazioni» indicate nei titoli. Astrazioni? Veramente si parla di fenomeni religiosi, ma preferiremmo questa espressione per togliere realisticamente certe illusioni a cui conduce un modo rarefatto e disinvolto di affrontare simili questioni. Questi «fenomeni religiosi» non sono certo qualcosa obbiettivamente documentabile, che il ricercatore trova senza sforzo interpretativo nelle varie religioni, limitandosi ad una fase

di raccolta, ed offrendoli così come sono allo studio comparativo e sistematico di un'eventuale seconda fase. Non si può distinguere tra prima e poi, tra materia e forma, tra materiale obbiettivo e sintesi interpretativa: lo sforzo ermeneutico è sempre presente sin dal principio. Del resto, come ho detto, nelle premesse si pone una serie di domande alle quali i singoli autori avrebbero dovuto rispondere nell'esposizione del materiale; e se, data la vacuità e l'ingenuità dei quesiti (nel caso delle cosmogonie e dei sogni) è stato facile sfuggire ad essi, evidentemente questo risultato (felice!) non era nelle intenzioni. Se le domande fossero state più serie, più impegnative, ci saremmo davvero trovati, forse, di fronte ad un'*optique nouvelle*, l'allettante promessa contenuta nel programma e tutt'altro che mantenuta nella realizzazione. Insomma, quali che siano i risultati (non davvero rivoluzionari), una impostazione c'è stata e di questa dobbiamo discutere. Si dice nella premessa redazionale, quasi per prevenire obiezioni metodologiche: niente comparatismo, nessuna idea preconcepita, nessun indirizzo metodologico, ma massima libertà agli autori di trattare come meglio credono l'argomento. Ma allora il titolo serve soltanto da pretesto per raccogliere materiale? (Volevamo quasi dire: per pubblicare un libro?) E' soltanto una « voce », un'indicazione per facilitare la ricerca documentaria? Se le cose stanno così non c'è da discutere oltre, ma resta solo da chiedersi dove va a finire l'*optique nouvelle*. Se invece il titolo non è una convenzione, ma vuol veramente significare un « fenomeno religioso » (come è espressamente detto nella impostazione) allora ci chiediamo: la possibilità di parlare di un fenomeno religioso non nasce da comparatismo implicito? non rappresenta nella storia delle religioni il particolare indirizzo fenomenologico? Che cosa dunque non si vuole affrontare? La problematica storico-religiosa? Ma forse ci troviamo ancora una volta di fronte alle rivendicazioni anticomparatistiche dei filologi, ben note nella storia dei nostri studi, con l'aggravante ora di subire, in modo assai vago peraltro, le suggestioni dell'indirizzo fenomenologico. Con quanta coerenza è facile immaginare. Si teme il

comparatismo ma si accetta il fenomeno: ecco in sintesi la situazione. E incoerentemente si dice, come è detto nella premessa programmatica, che «mostrare la varietà degli atteggiamenti religiosi sembra più istruttivo che *degager*, mediante una semplificazione arbitraria, una identità superficiale delle idee o una monotona convergenza di riti». Parole sante, ma quale semplificazione più arbitraria che quella di ridurre sotto una stessa etichetta, il «fenomeno religioso», i fatti più disparati?

Si prenda il materiale che dovrebbe *documentare* le cosmogonie: in quasi tutte le religioni esaminate, e voler essere obbiettivi, si ridurrebbe a poche righe di testo per ciascuna; complessivamente basterebbero ad esaurirlo poche pagine di stampa; e invece ne è venuto fuori un volume di 500 pagine, né naturalmente questo è un limite massimo dovuto alle cose in sé, ma si tratta, è facile comprenderlo, di un limite imposto dal programma editoriale. Che vuol dire questo? Semplicemente che il concetto astratto di cosmogonia include anche altri concetti, quali, ad es., quelli di teogonia e di antropogonia, che se sistematicamente possono apparire come delle sottospecie della cosmogonia, nelle religioni storiche se ne differenziano qualitativamente e funzionalmente, tanto che proprio il fatto che una certa religione accentui una teogonia o una antropogonia e magari ignori una cosmogonia, le dà una particolare qualifica distinguendola da altre. Altre volte poi, l'azione creatrice, almeno così come è documentata, non è propriamente mitologica ma piuttosto teologica, ossia serve non a raccontare le origini, ma a qualificare, o potenziare, o esaltare un dio (buona parte della documentazione egiziana, per es., è tratta da «inni» agli dèi, ma anche l'*Enuma elish*, il poema della creazione babilonese, il racconto della creazione per eccellenza tra le civiltà esaminate, ha per scopo, come è puntualmente rilevato a pag. 118, «l'esaltazione del dio Marduk, che con la sua vittoria sulle divinità primitive, Tiamat e la sua schiera di esseri mostruosi, ha potuto portare a termine la creazione e l'organizzazione del cosmo»). E aggiungiamo ancora: quanta parte della docu-

mentazione usata per attestare le cosmogonie, potrebbe essere utilizzata altrettanto bene per documentare un altro fenomeno religioso, un'altra «astrazione» ben nota nei nostri studi, quella dell'«eroe culturale»? Dove prendere il nuovo «materiale obiettivo» per un eventuale prossimo volume della collana dedicato agli eroi culturali? Certo che quando si formulano domande di questo genere si ha l'impressione che in ultima analisi queste *Sources orientales* siano un espediente editoriale più che un programma di studio. Eppure ripetiamo: ben vengano certe iniziative che eccessivi scrupoli lascerebbero nel limbo delle intenzioni... Ma questo è un discorso a parte, l'abbiamo già fatto, e qui vogliamo soltanto esternare quelle considerazioni, quelle perplessità alle quali siamo stati condotti proprio grazie alla presente iniziativa. Dunque, dicevamo: cosmogonie o teogonie? o antropogonie? mitologie o sistemazioni teologiche? «creatori» o eroi culturali? E' chiaro che tali domande non si pongono quando l'astrazione fenomenologica unifica tutto in una sola manifestazione religiosa che può chiamare — e non convenzionalmente! — il «mito cosmogonico». La decantazione fenomenologica, la chiave per interpretare (e giustificare) la raccolta del materiale sotto il titolo di *Naissance du monde*, è offerta alla fine, dove Eliade spiega la struttura e la funzione del mito cosmogonico. Per Eliade ogni mito di origine — degli dèi, degli uomini, degli animali, delle forme esistenziali e civili, ecc. — «prolunga e completa il mito cosmogonico», e quindi ogni distinzione si fa inutile. Pettazzoni (che fenomenologo non era!) aveva finito per accettare la proposizione per cui ogni mito è un mito delle origini, ma vedeva nel mito cosmogonico soltanto una varietà di mito delle origini; Eliade va oltre Pettazzoni e vede in ogni mito delle origini un mito cosmogonico. Di decantazione in decantazione si è giunti così all'ultimo enunciato: ogni mito è un mito cosmogonico. Ma allora, tanto valeva intitolare semplicemente alla mitologia il volume intitolato alla *Naissance du monde*... In verità mai come dinanzi a questa raccolta di cosmogonie (e con quanti sforzi messe insieme!) mi è accaduto di domandarmi che cosa

sia realmente (= a che cosa corrisponda storicamente) quel che usiamo chiamare « mito ». E la sensibilità di un Eliade non poteva non premettere alla esegesi del mito cosmogonico una definizione del mito, che vuol essere una rivalutazione del termine contro l'uso corrente; è nota la sua posizione: il mito è tale in quanto è ritenuto l'espressione di una verità assoluta, in quanto racconta una storia sacra, ossia un evento primordiale che ha avuto luogo all'inizio del tempo che relativizza ogni cosa. Ma dove e quando ciò si verifica? Non sarà per caso soltanto negli alambicchi della speculazione fenomenologica? Questa è senza dubbio l'impressione che lascia la lettura di un volume tutto dedicato agli *eventi che hanno avuto luogo all'inizio del tempo*. Ci si trova di fronte a letteratura, a poesia, a teologia, a racconti, a favole, ecc., ma il mito allo stato puro? E' certo un concetto storico-religioso, un termine tecnico con cui siamo soliti classificare certe particolari nozioni, espresse nei modi più vari, nelle varie religioni; e in tal senso non è inopportuno distinguere tra significato tecnico e significato corrente della parola mito, ma che dire quando dall'astrazione concettuale si passa alle concrete produzioni religiose? Tale è la discordanza che anche il fenomenologo sente il bisogno di una prospettiva storica. Ora Eliade, affacciandosi alla storia, accenna al contrasto tra il senso « vero » del mito e la relativa « insensibilità » occidentale: noi, afferma egli, non saremmo più capaci di intendere il significato che al mito davano e danno le società tradizionali o primitive, perchè il cristianesimo ha svalorizzato i miti, insegnandoci a considerarli menzogne in opposizione alla realtà (pag. 471). No, non è questa una prospettiva esatta: l'antitesi tra mito e realtà è sempre esistita nella civiltà greca — tradizionale dunque — che ha fornito alle lingue moderne la parola *mythos*. Ciò tanto per correggere Eliade, ma il dubbio permane: né i greci né altre civiltà, forse, furono o sono « capaci » di intendere il significato che al mito dà l'odierna speculazione fenomenologica. Insomma non basta parlare di una « deviazione » occidentale, ma è necessario riscontrare di volta in volta nelle singole religioni sto-

riche il valore e la funzione di quegli elementi nozionali che ci è dato di classificare tipologicamente come miti. E quale occasione migliore di questa offerta dal volume dedicato alle cosmogonie orientali? Ecco quel che avremmo visto volentieri: il capitolo di Eliade messo al principio; da esso si sarebbe dovuto ricavare il «questionario», e i singoli specialisti avrebbero dovuto rispondere senza ambiguità alle tesi del fenomenologo. Così invece ci troviamo di fronte ad un materiale «liberamente» elaborato, e poi alla fine viene offerta l'esegesi di Eliade come una chiave per comprendere quanto è stato raccolto sotto uno stesso titolo.

Tutto ciò perché non mi è dato di credere (come sostanzialmente credo) alla interpretazione di Eliade, senza restare deluso di fronte al materiale offerto; e ogni volta mi sono chiesto se non si trattasse di una deficiente documentazione o piuttosto di un diverso atteggiamento che non attribuisce al mito cosmogonico l'unica o la più importante giustificazione (la giustificazione assoluta) in chiave religiosa della realtà profana. Nel caso delle civiltà trattate nel volume in esame ci si avvede che mai si verifica un siffatto atteggiamento centrato sull'importanza basilare del mito cosmogonico; tuttavia ciascuna di esse conserva miti o tracce di miti cosmogonici: che ci sia dato di parlare di una differenziazione da una fase primitiva orientata e organizzata dal mito cosmogonico secondo l'esegesi di Eliade? Se questa differenziazione avessi visto rilevata nelle singole monografie, mi sentirei di giustificare appieno la raccolta di materiale tanto disparato sotto un unico, e perciò impegnativo, titolo. Si sarebbe meglio compresa, allora, la scarsità, la frammentarietà, la incoerenza di certa documentazione, che non andrebbe imputata a circostanze particolarmente sfortunate (come puntualmente lo è), ma ad un'intenzionale, diremmo, azione eliminatrice dovuta a nuovi e differenti orientamenti religiosi. «Quando si tratta di ricercare le tracce di una cosmogonia», scrive Max Kaltenmark a proposito della Cina (pag. 455), «l'impresa appare particolarmente scoraggiante, perché i testi più antichi non hanno conservato nessuna tra-

dizione leggendaria concernente l'origine dell'universo». Ma una premessa di questo genere, anche se non dovunque per riscontrare una situazione altrettanto deficitaria, son costretti a farla tutti gli autori delle singole monografie. Perché, dunque, se l'importanza del mito cosmogonico fosse stata presente in tutte queste civiltà superiori quando hanno cominciato a scrivere le loro tradizioni, non sarebbero state elaborate come ci si aspetterebbe le loro nozioni sulle origini del mondo? Perché la cosa non era di importanza fondamentale: ecco tutto. E' facile vedere come questo eventuale scadimento di valori possa aver luogo, dove l'orientamento di una religione sia dovuto al programma, alla visione d'insieme, di un fondatore: «... a più riprese il Buddha afferma che non si può dire niente né dell'eternità né della non eternità del mondo, e soltanto il problema della liberazione ha importanza» (pag. 369). Ma ogni religione ha qualcosa di specificamente importante, qualcosa di centrale che la può differenziare da altre, e, come per il buddhismo, non è detto che questo «qualcosa» debba essere la nozione delle origini del mondo. Ora noi per giustificare il fatto che sotto il comune denominatore cosmogonico siano state raccolte teogonie, antropogonie, etnogonie, miti di eroi culturali, cosmologie, ecc., dovremmo sì prendere atto dell'orientamento fondamentale rivolto al passato, in cui la giustificazione dell'esistenza è cercata nei miti delle origini, ossia come dice Eliade, «il mito descrive le diverse irruzioni del sacro nel mondo»; ma poi, muovendo da tale constatazione, dovremmo saper distinguere dove e come l'interesse si sposta dal passato mitico, determinando almeno due altri orientamenti: un orientamento rivolto al presente in cui le «irruzioni del sacro» non sono più limitate al tempo delle origini ma sono sempre attuali per il rapporto costante e permanente tra divinità e mondo (è questo il caso dei politeismi in cui non miti ma figure divine costituiscono la nozione tipica); un altro orientamento, essenzialmente prammatico, rivolto al futuro (inteso come scopo, fine, escatologia) che nega la «sacralità» o assolutezza di ogni esperienza esistenziale, che non

sia l'azione salvifica individuale o collettiva, determinata da una verità a venire, da una verità che si verificherà alla fine del tempo storico (o al di fuori di esso). Tale distinzione preliminare sarebbe certamente servita a dare una giusta dimensione al « residuo » mitologico, riconoscendolo coerentemente nella documentazione delle religioni esaminate senza la pretesa di ricostruire una ipotetica e sfuggevole religione totalmente mitologica. Intendiamo dire che il materiale sarebbe stato raccolto non con l'idea di rappresentare nel modo più organico possibile la concezione delle origini del mondo di una data civiltà (e necessariamente presentando un'organicità fittizia dove essa viene di fatto a mancare) col sistema di portare ad un comune piano religioso fonti di livello diverso; ma proprio allo scopo di fornire un materiale differenziato con cui poter definire le singole religioni da un determinato punto di vista. Punto di vista, sia bene inteso, e non « fenomeno ».

Quando poi si passa dalle cosmogonie ai sogni, aumentano le perplessità, i dubbi, sulla portata storico-religiosa dell'impostazione fenomenologica o, diremmo ora, pseudo-fenomenologica dell'iniziativa. Saremmo invece sempre meglio disposti a considerare positivamente i risultati nei loro limiti di documentazione « curiosa », destinata a soddisfare esigenze vagamente umanistiche e non precisamente storico-religiose. A che si riduce il sogno come fenomeno religioso? E' certo ad un grado fenomenico assai meno « culturale » di quello delle cosmogonie: è, per dirla con le parole del comitato redazionale, « un fenomeno fisico a cui gli uomini hanno *generalmente* attribuito un significato *profondo* » (sottolineature mie). Potremmo, su queste basi, aspettarci una volta o l'altra un volume dedicato al respiro come fenomeno fisico a cui gli uomini hanno generalmente attribuito un significato profondo (alludendo al respiro-spirito o anima). Mi si perdoni il tono, ma il volume più che agli storici delle religioni sembra veramente destinato, come è scritto nella premessa, a « tutti coloro che qualche volta sognano ». O, più seriamente, è destinato agli psicanalisti, ai quali — anche questo è det-

to — è lasciata « la cura di analizzare secondo i metodi loro propri il materiale raccolto ». Porre tali questioni, ancora una volta prescindendo dai risultati, si spiega con l'interesse per la definizione del fenomeno, visto che gli si deve attribuire un significato così basilare da poter qualificare con la sua presenza le singole religioni (o la religione?). Ora il « fenomeno » sogno offre il destro ad una constatazione che non si poneva prima quando si trattava di cosmogonie: l'estremo grado di riduzione del *fatto* a *fenomeno* porta inevitabilmente ad un salto dalla cultura alla natura, riduce insomma il sogno da fenomeno religioso a fenomeno fisiologico. Dove e come, dunque, porre i limiti? Vogliamo forse rispolverare l'evoluzionismo tyloriano che trovava nei sogni le radici di un animismo, prima forma della religione? Solo così, infatti, si giustificherebbe la dimensione religiosa del fenomeno sogno, e il salto tra natura e cultura sarebbe sorretto da una ipotesi a suo modo storica. Ma tutto questo non interessa naturalmente i redattori del volume: le loro domande si pongono su di un piano totalmente diverso. Viene postulata vagamente la religiosità del fenomeno sogno e poi si chiede alle civiltà esaminate: se il sogno proceda dal « naturale » o dal « soprannaturale » (ma perché domandarlo se si vuole studiare il fenomeno religioso e non il fenomeno fisico?); in che relazione sia con il sonno o con lo stato di veglia; in che relazione sia con la vita e con la morte; in quali casi esso sia « veridico »; in quali casi sia l'effetto di una suggestione diabolica; che cosa si debba fare per essere visitati da un « buon sogno »; quali riti possono scongiurare un « sogno cattivo »; secondo quali regole l'indovino interpreterà i sogni; se si possa stabilire un rapporto tra i temi onirici e le strutture — spirituali, sociali, economiche — delle civiltà esaminate (ma a questa interessante domanda invano cercheresti una risposta nella trattazione). Nessuna impostazione teorica, quindi, ma soltanto empirica, e di un empirismo così privo di problemi di fondo che rasenta la banalità. La lettura del materiale poi — ma non è questo l'argomento del nostro discorso — soddisfa, si capisce, alcuni interessi più propria-

mente storico-religiosi, quali soprattutto la mantica onirica e in genere la divinazione come funzione religiosa, il misticismo e le tecniche estatiche, ecc., temi tutti che sono talvolta toccati, ma non sistematicamente, così da offrire un valido panorama: questa volta il sogno, diversamente dai miti cosmogonici, non conserva neppure la possibilità di utilizzazione come « punto di vista ».

Ed eccoci ai pellegrinaggi. Notiamo subito con soddisfazione che nella premessa redazionale non si parla più di « fenomeno » ma decisamente di « fatto ». Non ci resta dunque niente da dire. Il nostro discorso si opponeva all'impostazione fenomenologica, ma questa volta l'impostazione è rigorosamente storica. Viene definito il pellegrinaggio da tre convergenze: 1. la *sainteté du lieu* où l'on se rend *spécialement*; 2. le *déplacement*, collectif ou individuel vers ce lieu; 3. le *but* de ce déplacement qui est l'obtention d'un certain bien matériel ou spirituel. La mancanza di uno di questi tratti esclude dalla esposizione ogni fatto che possa apparentemente essere assimilato al pellegrinaggio. Neanche ora, di proposito, parliamo dei risultati: la lettura del materiale vivo è sempre istruttiva e interessante, si capisce, ma per continuare e concludere il nostro discorso dobbiamo solamente prendere atto della nuova impostazione, ed accoglierla come indizio di un nuovo orientamento, una via più precisa, più maturata, una propria via a cui la redazione delle *Sources orientales* è forse giunta dopo la triennale collaborazione.

D. Sabbatucci

\* \* \*

*Hommages à Georges Dumézil*, Collection Latomus, vol. XLV,  
Bruxelles 1960, pp. 237.

Rintracciare lo schema trifunzionale nella tradizione indoeuropea sembra essere il tema generale del volume che la Collection Latomus ha edito in onore di G. Dumézil. I ventiquattro articoli di vario interesse scientifico e differente valore sviluppano infatti questo motivo contribuendo, con la scelta degli argomenti e la posizione delle varie tesi, a chiarire alcuni problemi che sembrano ricollegarsi alle teorie dello studioso in questione.

Aprè la rassegna un articolo di V. Abaev, *Osse «dawaeg/idawaeg»*, dedicato interamente all'interpretazione di un termine cui, in ultima analisi, viene data la traduzione di «potenza celeste». Segue *Rigvedica*, di H. W. Bailey, dove l'autore interpreta il verso 10, 40, 3 del Rigveda in chiave esclusivamente filologica. *Un texte inédit de descente aux enfers*, di F. Bar, è costituito dall'esposizione delle avventure di Archefer, immaginario figlio di Carlo Martello, che, per mezzo della magia e dietro imposizione del padre, scende all'inferno per costringere i diavoli a pagare un tributo. L'autore fa notare il motivo tipico della «discesa agli inferi» sottolineando la presenza dell'eroe che riporta una vittoria sull'al di là servendosi di mezzi magici: il rilievo che alcuni motivi, quali quelli del cane e del cavallo, il duello e la competizione magica e il viaggio verso l'inferno, assumono nel testo fa sì che F. Bar si chieda fino a che punto l'autore abbia subito l'influenza della tradizione classica, o piuttosto

quanto abbia attinto all'epopea romanzata di Hugues d'Augvergne. La pubblicazione parziale del testo inedito, tratto dal manoscritto in-folio 6, 7, 89 della Bibliothèque Royale di Bruxelles pone termine all'articolo. *Les malédictions du tribun C. Ateius Capito*, di J. Bayet, pone in luce alcuni aspetti poco conosciuti della religione romana. Con l'esame della *dirarum obnuntiatio* quale ci appare da alcuni passi di Cicerone, Plutarco e Cassio Dione, l'autore pone via via in rilievo gli aspetti e i significati che tale cerimonia religiosa assumeva in momenti particolarmente importanti per lo stato romano: l'annuncio che gli auspici si erano dimostrati sfavorevoli, con cui il tribuno cercava di distogliere Crasso dal muovere contro i Parti, pronunciato prima che questi varcasse la cinta del *pomerium*, e le conseguenti *exsecrationes* con le quali venivano addossate a quello tutte le responsabilità del suo gesto, appaiono come due momenti complementari di un solo atto religioso che Bayet esamina non solo per metterne in luce l'eccezionale valore psicologico rispetto alla vita politica, ma anche in base alla posizione assunta rispetto agli *auspicia* e agli *omina*. Una critica testuale tendente a mettere in rilievo la documentazione fornita da Plutarco in confronto a quella di Cicerone e Cassio Dione, e, particolarmente, la differente colorazione che l'episodio assume sullo sfondo delle due diverse mentalità, chiudono la ricerca. L'articolo di E. Benveniste, *Profanus et profanare*, esamina dapprima la distinzione, o meglio, l'opposizione di significati esistente tra i termini *profanus* e *sacer*; si chiede quindi ragione dell'equazione *profanare*-consacrare a proposito della frase «*decimam Herculi profanare*». Una accurata esposizione della leggenda di *Potitius* e *Pinarius* e del sacrificio che ha luogo dopo la vittoria su *Cacus* (Fest. 270) mostra come il doppio significato del termine presupponga una consacrazione della vittima alla divinità e una conseguente desacralizzazione perché possa essere adibita all'uso comune: la frase, che, in origine, doveva essere usata solo in rapporto a *Hercules*, sarebbe poi entrata nel linguaggio rituale per indicare i due momenti-limite di qualsiasi sacrificio. W. Betz,

in *Die Laima und der zweite Merseburger Zauberspruch*, si chiede se in *Laima*, nominata in alcune formule magiche, si debba vedere un *mana* impersonale, o piuttosto non si tratti di una divinità femminile; quest'ultima ipotesi sembra tanto più convincente all'autore quanto più si vengono via via delineando i suoi rapporti con la sorte, con la fertilità e la vegetazione: essa appare come colei che protegge le nascite, ma anche come « madre dei morti », allo stesso modo si dice che dia la felicità, ma anche l'infelicità. Betz pone termine alla ricerca col chiedersi se questo essere estremamente ambivalente debba essere esclusivamente considerato sullo sfondo della religione lettone, o piuttosto non debbano venir cercati alcuni suoi punti in comune con *Freyja*. Il motivo della reincarnazione quale ci appare nel VI libro dell'Eneide, e il conseguente problema di come una simile concezione sia presente in Virgilio, costituiscono il punto di partenza dell'articolo di P. Boyancé, *Sur le discours d'Anchise (Énéide, VI, 724-751)*; un insieme di dottrine platoniche e stoiche quale è quello che traspare dal passo farebbe pensare ad un influsso di Posidonio, ma tale tesi, già avanzata dal Norden, viene rifiutata dall'autore che preferisce pensare ad Antioco di Ascalona e Filone d'Alessandria, specie per quanto riguarda il motivo dell'anima prigioniera del corpo. Boyancé conclude accennando ad una possibile traccia di concezioni orfiche. M. Delcourt, in *Romulus et Mettius Fufetius*, esamina la tradizione romana e greca intorno allo sbranamento di *Romulus*, trovando un caso analogo nella figura di *Mettius*, re degli Albani condannato ad essere smembrato a causa del suo tradimento; la studiosa, che intende spiegare il fatto esclusivamente nell'ambito del mondo romano, porta tuttavia altri esempi sempre appartenenti alla sfera classica, quali quello di Pyraichmès re d'Eubea, che potrebbero rientrare nello stesso tema del re sbranato. Lo spostarsi di determinate caratteristiche da un tipo all'altro di divinità nel pantheon germanico viene considerato e studiato dal punto di vista della teoria trifunzionale da J. de Vries in *Sur certains glissements fonctionnels de divinités*

*dans la religion germanique*: il tipo di divinità guerriera seguita da un corteggio di demoni, che in India è impersonato da Indra, nella mitologia scandinava trova il suo corrispondente in Odin, che tuttavia appartiene più specificatamente al tipo di divinità regale, mentre il dio guerriero per eccellenza, Thor, viene così ad essere il combattente solitario in nome del quale i Vichinghi compiranno le loro incursioni. Il medesimo spostamento di funzioni viene riscontrato anche per quanto concerne Wodan-Tiwaz, venerati rispettivamente dai Franchi e dai Sassoni e appartenenti al tema della divinità guerriera seguita da una schiera di compagni. *Miettes iraniennes*, di J. Duchesne-Guillemin, si frantuma in una serie di questioni di vario interesse, che, da motivi puramente etimologici, quali l'interpretazione del termine *axsaena* e dall'epiteto *-Haumavarga*, passano a temi religiosi, quali l'orientamento del sacrificio vedico o il doppio rituale dell'accensione del fuoco, o filosofici, come il conflitto tra materia e spirito quale ci appare dai testi *pehlevi*. In *Un episode trifonctionnel dans la saga de Hrólfr Kraki*, L. Gerschel esamina il motivo dell'eroe *Björn* trasformato in orso dalla malvagia matrigna, la sua unione con *Brera* e la nascita dei suoi tre figli, *Elgfrodi*, *Bórir* e *Bödvar*, dei quali solo l'ultimo è completamente antropomorfo, mentre i primi due hanno i piedi di cervo e di cane. I diversi caratteri dei tre fratelli, le loro differenti attitudini ed occupazioni (uno è brigante, l'altro re, l'ultimo guerriero) vengono poi studiati in base alla teoria delle tre funzioni e accostati ad esempi analoghi tratti dalla tradizione indoeuropea. L. Herrmann, in *Carmina marciana*, compie una breve ricerca circa i presunti *Marcii vates* e le loro profezie relative al disastro di Canne e all'istituzione dei *ludi Apollinares*. L'autore si chiede chi, in realtà, abbia composto i *carmina*, e arriva alla conclusione che Livio Andronico, che avrebbe risentito di influssi pitagorici, sia stato l'« inventore » delle profezie o le abbia adattate da originali greci attribuendole poi ad Anco Marzio, del quale tuttavia non si conoscono doti divinatorie. *Hittite arawa- « libre »*, di E. Laroche, esamina dapprima il concetto

di libertà e servitù presso gli Hittiti partendo dall'interpretazione di un termine, per soffermarsi poi sui divieti e i privilegi che caratterizzavano le condizioni sociali degli schiavi e dei liberi. L'articolo di M. Lejeune, *Prêtres et prêtresses dans les documents Mycéniens*, esamina le tavolette di Pylos e Micene per quanto riguarda le mansioni e le attività dello *hiereus* e della *hiereia*, e riesce a porre in luce alcuni elementi che, sia pure in maniera molto approssimativa, permetterebbero di determinare le condizioni della classe sacerdotale nella società micenea. *Deux notes sur le Ramayana*, di M. Molé, componentesi di due sezioni ben distinte, studia dapprima l'episodio dell'iniziazione guerriera di Rama in occasione della lotta contro i Raksasa mettendolo in confronto con il racconto dell'infanzia di Rustam, l'eroe che salva l'Iran dall'invasione del re di Turan; in seguito, nel mito dei figli di Dasaratha, Rama, Bharata, Laksmana e Satrugna, viene rintracciata la presenza del motivo trifunzionale sullo sfondo del *Ramayana*. J.G. Préaux, in *Virgile et le rameau d'or*, tenta una nuova interpretazione di un motivo già ampiamente studiato da Frazer e da molti altri: egli si chiede se nel ramo d'oro che Enea deve cogliere prima di penetrare negli inferi si debba vedere un simbolo di purificazione, quasi un *februum*, o piuttosto non lo si debba considerare come un mezzo divinatorio o magico, o se non si tratti di un allegorico accenno, abbastanza comune nella tradizione classica, alla dottrina platonica. L'autore conclude vedendo nell'episodio virgiliano la trasposizione su un piano mitico di alcune osservazioni circa la proprietà magico-terapeutica di alcune piante sempreverdi. M. Renard, con *À propos d'Angerona et d'une urne étrusque*, si occupa del problema iconografico di quella che viene comunemente indicata come «la divinità del silenzio». La dea dall'*ore obligato* viene riconosciuta in una figura facente parte di un'urna etrusca, e perciò l'autore crede di vedere nel silenzio che essa sembra simboleggiare un probabile accenno al mondo dei morti. H. Ringgren, in *Der umgekehrte Baum und das Leben als Traum*, esamina dapprima alcuni passi di un

testo gnostico, noto come l'*Evangelium veritatis*, che trattano del motivo dell'«albero rovesciato» già presente nelle Upanisad e nel Mahabharata; in seguito viene chiarita anche la concezione gnostica che paragona ad un dormiente colui che non conosce la verità. La comparazione del culto romano con la tradizione indoeuropea si riduce all'ultima parte dell'articolo di R. Schilling, *Les castores romains à la lumière des traditions indo-européennes*, e si conclude con un rapido accostamento dei *castores* agli *Asvin* vedici e ai gemelli *Nakula* e *Sahadeva* del *Mahabharata*. Precedentemente l'autore si occupava di alcuni problemi presentati dal culto romano, in particolar modo le circostanze della sua istituzione, la presenza di un tempio dei *castores* entro il *pomerium* sin dal 482 a.C., il fatto che il culto fosse accentrato più che altro sul solo *Castor*, nella cui sfera veniva confuso anche l'altro gemello, il loro legame con *Giuturna* che si stabiliva anche su un piano culturale, le loro funzioni guaritrici esercitate appunto presso il *lacus Iuturnae*, ed infine il rapporto di *Castor* con le donne, cui avrebbe concesso la fecondità, e che sembra trasparire dal fatto che a queste ultime era riservata la formula di giuramento *ecastor* o *mecastor*. F. R. Schröder, in *Sinfjötli*, studia alcuni tra gli aspetti più significativi della saga *Völsunga*: l'eroe che viene sepolto vivo e che si macchia d'incesto è paragonato a *Zalmoxis*; inoltre il suo stesso nome (= dai piedi d'argento) e alcuni altri aspetti del suo carattere vengono messi in connessione col lupo considerato come essere demoniaco. Con *I am thine and thou art mine*, A. Taylor esamina un tipo di formula nuziale tedesca di cui ritrova numerosissimi riscontri sia nell'antica lingua germanica che in Inghilterra, sia nell'India vedica che nella civiltà assiro-babilonese, per riaccostarla in ultima analisi al latino «*ubi Gaius ego Gaia*». L'articolo di G. Turville-Petre, *Prof. Dumézil and the literature of Iceland*, prende come punto di partenza lo studio dell'Edda in rapporto alla concezione religiosa di Snorri; in seguito dimostra come, in base ad alcuni studi compiuti da G. Dumézil, nel poema non si debba tanto cercare l'influsso del cristianesimo, ma piut-

tosto tracce mitiche proprie del mondo indoeuropeo. F. Vian, con *La triade des rois d'Orchomène*, cerca di mettere in luce la presenza della tripartizione funzionale in Grecia. Il succedersi dei mitici Etéoclès, Phlégyas e Minyas nel regno d'Orcomeno, (rappresentanti rispettivamente il pio istitutore di culti, il guerriero empio e selvaggio, il pastore-agricoltore), gli sembra adatto a dimostrare quale fosse la organizzazione politico-sociale di questa città nel periodo miceneo. Il mito troverebbe poi una corrispondenza nella realtà grazie alle iscrizioni di Pylos, dalle quali risalterebbe lo stesso tipo di organizzazione sociale. Chiude la lunga serie l'articolo di G. Widengren, *La légende royale de l'Iran antique*, dove l'autore esamina dapprima le diverse tradizioni circa la nascita di Ciro mettendo in evidenza tutti quegli elementi mitici che poi ritrova ampiamente presenti anche a proposito della nascita di Mithridate Eupator, Sasan, Artaserse, Ksrna, Mithra, Zarathustra, Romolo e Remo; in seguito viene messo in chiaro come il protagonista di questa « leggenda regale » sia sempre legato alle tre funzioni.

Giulia Piccaluga

K. MARÓT, *Die Anfänge der griechischen Literatur. Vorfragen*. Verlag der ung. Akademie der Wissenschaften, Budapest 1960, pp. 528, tavv. 13.

E' un volume che non interessa meno allo studioso della religione greca (e della storia comparata delle religioni) che allo studioso della letteratura: infatti, per le « questioni preliminari » riguardanti l'origine della letteratura greca e, in particolare, dell'epopea omerica, la poesia non ha una dimensione perfettamente distinta da quella della religione. Da un certo punto di vista, quest'opera voluminosa appare come la sintesi dei molti decenni di lavoro dello studioso ungherese; d'altra parte, però, gremito com'è di nuovi problemi e tentativi, non documenta soltanto la lunga esperienza del passato, ma anche la continuità della meditazione e il sempre aggior-

nato interesse dell'autore. Il gran numero delle questioni trattate e la complessità delle argomentazioni rendono difficile di render conto del contenuto del volume. Ci limitiamo perciò a registrare la struttura e a indicare almeno alcune delle tesi dell'autore e alcuni dei problemi discussi.

Il volume è composto di quattro grossi saggi formalmente indipendenti, ma uniti dall'intento di illuminare le condizioni da cui sorge la poesia omerica. Il primo, intitolato «Le Muse», cerca di ricostruire ciò che le Muse erano prima di diventare le dee olimpiche di Omero, che dettano il canto al poeta. La base della ricostruzione è fornita dalle testimonianze eterodosse rispetto all'idea 'canonica', da certe 'ricadute' di Omero stesso in una visione più arcaica e dalla comparazione. Con l'aiuto di questi mezzi viene delineata quella sfera d'esperienza magico-sciamanistica della possessione estatica in cui le Muse avrebbero le loro più remote origini. Tra i dettagli: la discussione dell'etimologia di «Musa», l'interpretazione magica del ramo (*ozos*) di Esiodo, il significato originario della parola *espete* (lat. *insece*) rivolta alla Musa, l'origine dello *hymnos* nell'*incantatio*, ecc.

Il secondo saggio — «Le Sirene» — respinge la teoria (corrente sin da Weickert) secondo cui le donne-uccello della tradizione post-omerica rappresenterebbero una concezione più antica delle Sirene (come uccelli-anima) di quella che appare nell'Odissea; le «incantatrici» di navigatori, note al folklore di diversi popoli, sarebbero entrate nell'immaginazione greca dalla tradizione fenicia; le figure ibride risalirebbero a un successivo influsso orientale, mentre solo in un terzo tempo avrebbero acquistato il significato, d'origine egiziana, dell'«uccello-anima». Tra i particolari: gli arcaici valori simbolici dell'uccello.

L'argomento del terzo saggio-capitolo è «L'esametro». L'autore sostiene che, contrariamente all'osservazione aristotelica fondata sullo stato della lingua greca nei tempi classici, l'esametro dattilico non era alieno al linguaggio parlato, ma gli corrispondeva in un periodo più antico della storia della lingua (documentato anche dai testi micenei). Con altre

questioni di minore interesse per la storia delle religioni (metrica, origine del ritmo, ecc.), questo capitolo tratta anche, su basi comparative, del tesoro di formule che è condizione di ogni poesia popolare orale e il cui uso appare ancora nella poesia omerica rappresentando in essa uno strato piú antico.

Il quarto capitolo — « Dall'incantesimo all'epos » — tratta, si può dire, in generale di ciò che in Omero stesso è preomerico. La comparazione permette di ritrovare l'origine di certi passi omerici in tipi di formule magiche (p. es. enumerazioni cataloghizzanti). L'autore cerca di ricostruire sia il materiale con cui Omero lavora, sia i suoi particolari procedimenti di lavoro: nel caso dell'Odissea, il poeta elabora elementi favolistici nello spirito dell'epica concretatosi già nell'Iliade; quanto all'Iliade, l'autore respinge la posizione di coloro che stentano di attribuire allo stesso poeta le parti altamente 'umane' e 'poetiche' del poema e le parti a carattere di catalogo; queste ultime, risalenti alle formule magiche, conservano qualcosa della loro arcaica efficacia anche nella nuova funzione poetica, e il grande epos sarebbe impossibile senza l'equilibrio tra questo fondo tradizionale e quello fornito dalla poesia eroica popolare. Tra i dettagli è interessante segnalare il parallelo tratto tra il Pentateuco e l'Iliade dal punto di vista del rapporto tra parti cataloghizzanti e narrative, e un'analisi dell'episodio di Autolykos, nel cui fondo appare un incantesimo guaritore.

A. B.

*VÖLKERKUNDE. Zwölf Vorträge zur Einführung in ihre Probleme herausgegeben von Burghard Freudenfeld, Verlag C.H. Beck, München 1960, pp. 157.*

L'elegante volumetto contiene dodici conferenze lette alla radio bavarese e destinate ad interessare all'etnologia un grosso pubblico non specializzato. I problemi dell'etnologia religiosa stanno nel primo piano. La prima conferenza, intitolata « Metodi e fini dell'etnologia », è di Ad. E. Jensen, le altre, per la maggior parte, di suoi collaboratori nel Frobe-

nius-Institut dell'Università di Francoforte sul Meno. Esse perciò sono caratterizzate da una larga unità di concezione e di metodo. Sono disposte in un ordine che segue, per una prima parte, le linee fondamentali della storia culturale umana, qual'essa è concepita dalla scuola di Francoforte, dalla civiltà dei cacciatori e raccoglitori (M. Schuster: «Forme di vita dell'epoca piú antica» e «Gli sciamani e il loro rituale»), attraverso quella dei coltivatori piú primitivi (H. Straube: «La coltivazione antica, economia e concezione del mondo»), quella megalitica (E. Haberland: «Monumenti di pietra e culto dei morti»), quella dei pastori nomadi (H. Straube: «Pastori e nomadi»), quella delle monarchie primitive (E. Haberland: «La regalità sacra») fino alle civiltà c.d. superiori, di cui si dà un solo esempio (K. Hissink: «L'antica Perù: esempio di una civiltà superiore») per far risaltare le differenze tra esse e le civiltà appartenenti alla sfera d'interesse dell'etnologia. A questa serie si aggiungono poi le conferenze dedicate a singoli problemi sia strettamente etnologici (G. Odermann: «Forme antiche della vita sociale umana»); sia altrimenti riguardanti l'etnologia (G. Oderman: «L'*Auseinandersetzung* dei popoli primitivi con l'Occidente»); G. Smolla: «Etnologia e preistoria»; H. Niggemeyer: «L'etnologia nell'epoca attuale»). Seguono notizie sugli autori e una ridotta bibliografia essenziale per ciascuna conferenza. Con il loro linguaggio semplice e il modo in cui ciascuna si concentra su pochi ed essenziali problemi, le conferenze rispondono perfettamente al loro assunto di divulgazione d'alto livello.

A. B.

J. MOREAU, *Das Trierer Kornmarktmosaik*, Monumenta Artis Romanae II, Verlag M. Dumont Schauberg, Köln 1960, pp. 32, tavv. 27.

Il mosaico del 4° sec. d.C. ritrovato nel 1950 a Treviri — oggetto della monografia — rappresenta due scene principali circondate e rispettivamente separate per mezzo di 13 medaglioni in cui sono ritratte singole figure umane; scene

e figure sono accompagnate da didascalie. Le figure rappresentate nei medaglioni, a parte due danzatrici, portano piatti, vasi e altri recipienti con contenuto in parte identificabile; alcune di esse hanno nomi barbari (p. es. Andegasus), altre greci (Eusebius) o romani (Secundus), spesso anche questi in forma barbarizzata (Eleni, Felex). Una delle due scene centrali è di soggetto mitologico: tra Agamemnon (!) e «Lyda» si vede un altare con l'uovo che contiene i tre gemelli Castor, «Polus» e «Aelena», mentre sopra di esso un'aquila è definita con il nome «Iobis». L'altra scena rappresenta personaggi umani: al centro, una figura di nome Qodvoldeus ha nella mano sinistra un uccello, sotto il quale un altro personaggio regge un recipiente; nella destra ha un *simpulum*, sotto il quale un terzo personaggio, inginocchiato, protende in alto un recipiente con dentro un uovo. L'interpretazione di J. Moreau s'impenna soprattutto su due osservazioni. L'una si fonda sulla lettura delle iscrizioni della scena umana; mentre, infatti, il nome Qodvoldeus (Quodvultdeus) non presenta problemi, nomi come Feloxsomedix e Andegasipone sono di per sé inverosimili, specie poi se si osserva che un personaggio dei medaglioni si chiama Andegasus; se si tratta, dunque, di un «Andegasi, pone!» nell'una delle didascalie, l'altra potrà essere un «Felix, sume!» e il *dix* finale un *dix(it)* riferito, forse, a Qodvoldeus: e l'autore ricorda in proposito la formula eleusina (*ex cista sumpsi et in calathum remis*). La seconda osservazione è che se in questa scena rituale — e misterica — si maneggiano un uccello e un uovo, la scena mitologica in cui ugualmente un uovo — quello di Leda — è di centrale importanza, non può non essere in un voluto rapporto con la prima. Un'analisi delle varianti letterarie e figurative della nascita dei *trigemini* e, in particolare, della parte che in esse aveva la dea Nemesis, e, successivamente, una densa rassegna dei dati relativi al simbolismo dell'uovo nella tarda antichità — che costituiscono le parti di più generale interesse storico-religioso del lavoro, anche indipendentemente dal suo argomento particolare — conducono l'autore all'ipotesi, che il

mosaico derivi dal luogo di un culto a carattere misterico praticato dai *nemesiaci*, culto in cui l'uovo sarebbe stato il simbolo centrale della rinascita misterica.

A. B.

H. KÄHLER, *Die Augustusstatue von Primaporta*, Monumenta Artis Romanae I, Verlag M. Dumont Schauberg, Köln 1959, pp. 36, tavv. 32.

Si segnala quanto in questa monografia interessa dal punto di vista della religione romana. Dalla nudità dei piedi della statua d'Augusto di Primaporta, l'autore deduce che essa rappresenti Augusto già divinizzato (e che perciò, contrariamente all'opinione prevalente tra gli archeologi, essa non possa esser anteriore alla morte del *Princeps*). Ricordando come i luoghi connessi con la discendenza, la nascita e la morte di Augusto siano presto diventati luoghi sacri o quasi sacri, egli accenna a una leggenda localizzata proprio nella villa di Primaporta, leggenda che diede origine all'usanza rituale seguita — dietro l'esempio di Augusto — dai successivi trionfatori, di prendere, cioè, il ramo di lauro per la loro corona trionfale, dal giardino della villa, per poi riportarlo lì e piantarlo. Ciò spiegherebbe sia la funzione della statua di Augusto divinizzato in quel luogo, sia la decorazione della sua corazza, mentre permetterebbe anche di integrare la mano destra (falsamente integrata dopo il ritrovamento) della statua: essa avrebbe tenuto in alto un ramo di lauro.

A. B.

Antonio Rosmini nel primo centenario della morte, a cura di Clemente Riva, Firenze 1958, pp. 274.

Una rivalutazione totale della personalità e dell'opera di A. Rosmini, e insieme un coraggioso tentativo di mettere in luce l'attualità del suo pensiero, animano la prima parte, e la più importante, di questo volume. Una vasta serie di

scritti di differente valore scientifico, ma comunque costituenti sempre un certo interesse culturale (ricordiamo tra gli autori i nomi di M.F. Sciacca, C.M. Reborà, B. Brunello etc.) pone via via in evidenza i tratti più salienti della personalità dello studioso roveretano, sia con l'esposizione e lo studio critico della sua filosofia, sia con la rievocazione della sua figura di uomo e di sacerdote.

Un'accurata cronaca delle celebrazioni del centenario rosminiano svoltesi a Stresa nel 1955, e un elenco delle pubblicazioni e conferenze su Rosmini completano il volume.

G. P.

*Zwettler Codex 420 des P. Florian Paucke S.J. Jesuitenmission in Paraguay 1748-1769, I Teil, Wien 1959, pp. 444.*

Contenuto di questo libro dovrebbe essere la descrizione dei viaggi e dell'opera missionaria svolta da un gesuita tedesco nel Paraguay dal 1748 al 1769; e, in effetti, nel *Codex Zwettler 420*, che viene ora pubblicato per la prima volta dall'*Universitäts-Verlagsbuchhandlung Gesellschaft M. B. H.* di Vienna, abbiamo un valido documento dell'espansione della Compagnia di Gesù nell'America del sud, specie nelle prime due parti dell'opera dove sono descritti rispettivamente e il viaggio di P. Paucke da Olmütz sino a Cordova, e il suo soggiorno nel Paraguay, e il suo lavoro svolto per lo più in diretto contatto con gli indiani.

Oltre a quello che può essere il valore intrinseco del libro per la storia dell'ordine dei Gesuiti, oltre alla obiettività e alla precisione con cui vengono esposti i singoli argomenti, si aggiunga il tono piacevolmente discorsivo con cui ogni particolare ed ogni avvenimento, anche i più modesti ed irrilevanti, sono via via annotati e presentati al lettore quasi costituiscano una inesauribile serie di meraviglie, contribuendo a dare col loro insieme un quadro estremamente vario di un continente allora poco conosciuto, così come appariva agli occhi di un missionario del diciottesimo secolo. Uno stile fluido e scorrevole fa sì che un documento di in-

dubbio valore storico appaia anche come un piacevole « giornale di viaggio » dove tutte le « novità » e le « stranezze » di un ambiente sconosciuto sono descritte con una minuzia e una precisione addirittura ammirevoli. Particolarmente importanti e degni di rilievo sembrano inoltre quei capitoli (in specie quelli della seconda parte del libro) che trattano, con una straordinaria ricchezza di particolari e con felici osservazioni, degli usi e costumi degli indiani Mocobi, della loro psicologia e delle loro differenti reazioni nei confronti del cristianesimo. Una vasta introduzione a cura di Gustav Otruba precede la pubblicazione del *Codex Zwettler 420*, e, oltre a presentare una biografia del P. Paucke, mediante una sintesi dell'opera svolta dai Gesuiti dal sedicesimo al diciottesimo secolo, contribuisce a collocare in giusta luce la loro espansione nel Paraguay.

G. P.

J.H. LEUBA, *La psicologia del misticismo religioso*, trad. di M.L. Epifani, con prefazione di E. de Martino, Feltrinelli, Milano 1960, pp. XII-400.

Nella prefazione di E. de Martino, in cui si fa il punto sugli studi e sulla problematica della psicologia del misticismo, sono esposte anche le ragioni della traduzione di quest'opera dello psicologo svizzero J.H. Leuba, a trentacinque anni dalla prima edizione. Si è voluto: portare l'argomento in questione, pressoché ignorato dalla cultura nazionale, a conoscenza del lettore medio italiano; offrire un'alternativa all'informazione sin qui limitata ad un ambiente rigidamente confessionale; presentare un autore qualificato che ha tolto il misticismo e l'ascetismo dal rango di manifestazioni patologiche a cui erano stati ristretti dalla psicologia positivista classica; ha intravisto i nessi tra fenomeni mistici e certe civiltà religiose; ha mantenuto nei riguardi delle esperienze mistiche il dovuto atteggiamento critico e scevro da pregiudizi.

D. S.

D.W.L. VAN SON, *Livius' behandeling van de Bacchanalia*, Groningen 1960, pp. 211.

E' una dissertazione presentata per il conseguimento del dottorato in lettere all'Università di Amsterdam. Vi son discusse le fonti, le intenzioni, e il metodo dell'esposizione liviana sulla repressione dei Baccanali (186 a.C.). Per quanto concerne la storia di questo movimento religioso, troviamo, sempre nei limiti di una critica al testo di Livio, un'indagine sul centro e sull'ambiente di diffusione, e una ricostruzione ed esegesi del rituale.

D. S.

# RASSEGNA DELLE RIVISTE

a cura di Giulia Piccaluga

In questa rubrica verranno segnalati gli articoli di interesse storico-religioso comparsi nelle riviste pervenuteci in cambio

## ACTA ETHNOGRAPHICA, IX:

- L. Vargyras - *Forschungen zur Geschichte der Volksballade in Mittelalter* . . . . . 1-88

## AEGYPTUS, XL:

- G. Capovilla - *Aegyptiaca, l'Egitto e il mondo miceneo* . . . . . 3-60

## AEVUM, XXXIV:

- G. Capovilla - *La tradizione epico storiografica intorno ad Eurinome e Ophiussa* . . . . . 175-216

## ANALECTA BOLLANDIANA, LXXVII/LXXXVIII:

- M. Aubineau - *La vie grecque de « saint » Ossius de Cordoue* . . . . . 356-361
- M. Coen - *La « vita Rolendis » dans sa recension gerpinnoise* . . . . . 328-356
- *Un manuscrit perdu de Rouge-Cloître* . . . . . 53-83
- A. Dain - *Fragment d'un ménologe à Venise* . . . . . 362-363
- B. De Gaiffier - *La passion de saint Gavin, martyr de Sardaigne* . . . . . 309-327

— <i>Les martyrs Eugène et Macaire morts en exil en Maurétanie</i> . . . . .	26-40
P. Devos - <i>Le juif et le chrétien - un miracle de St. Méнас</i> . . . . .	273-308
P. Grosjean - <i>La prétendu canonisation d'Aelfred de Rievaulx par Célestin III</i> . . . . .	124-129
— <i>Notes d'hagiographie celtique</i> . . . . .	364-395
— <i>Virgil de Salzbourg en Irlande</i> . . . . .	92-123
F. Halkin - <i>La vie de saint Nicéphore</i> . . . . .	396-430
— <i>La passion grecque de saints Eugène et Macaire</i>	41-43
— <i>L'empereur Constantin converti par Euphratas</i>	5-7
— <i>Les deux passions de St. Patrice évêque de Pruse en Bithynie</i> . . . . .	130-133
J. Kirchmeyer - <i>L'homélie acéphale de Sévérien sur la croix dans le Sinaiticus Gr. 493</i> . . . .	18-23
J. Van de Straeten - <i>La passion de saint Patrocle de Troyes, ses sources</i> . . . . .	144-153

#### ANTHROPOLOGICAL RECORDS, 14:

S.A. Freed - <i>Changing Washo Kingship, Religion and Curing</i> . . . . .	352-353
A.L. Kroeber - S.A. Barret - <i>Fishing among the Indians of North-western California</i> . . . .	106-109

#### ANTHROPOS, 55:

H. Aufenanger - <i>Jugendweihe und Weltbild am mittleren Sepik</i> . . . . .	135-144
J. Ittmann - <i>Orakelwesen im Kameruner Waldland</i> . . . . .	144-134
K. Jaritz - <i>Die Kulturreste der Kassiten</i> . . . . .	17-83
T. Kamainda - <i>Le culte des morts chez les Balambo</i> . . . . .	145-173
J. Sarma - <i>Puberty, Marriage and Childbirth among the Panggi</i> . . . . .	97-113

- C.A. Schmitz - *Die Problematik der Mythologeme «Hainuwele» und «Prometheus»* . . . . . 215-237  
 E.A. Worms - *Tasmanian Mythological Terms* . . . . . 1-16

## ARCHIV FÜR VÖLKERKUNDE, XIV:

- W. Hauke - *Archäologische Funde im oberen Amazonasgebiet* . . . . . 31-66  
 K.A. Nowotny - *Über Aufgaben der Mexikanistik* . . . . . 119-137  
 M. Riad - *The divine Kingship of the Schilluk and its origin* . . . . . 141-284

## ARCHIV ORIENTALNI, 28:

- J. Klíma - *Untersuchungen zum Elamischen Erbrecht* . . . . . 5-53  
 V. Machek - *Origin of the God Vishnu* . . . . . 103-126  
 R.F.G. Müller - *Die beiden Indischen Götterärzte* . . . . . 399-413  
 T. Pokora - *Huan T'an's Fu on looking for the immortals* . . . . . 353-367

## BIBLICA, 41:

- I.F.M. Brayley - *«Yahweh is the Guardian of his Plantation»* . . . . . 275-286  
 M. Dahood - *Immortality in Proverbs* . . . . . 176-181  
 I. De la Potterie - *Jésus roi et juge d'après Ju. 19,13* . . . . . 217-247  
 N. Lohfink - *Darstellungskunst und Theologie* . . . . . 105-134  
 O. Loretz - *Ex. 21,6; 22,8 und angebliche Nuzi-Parallelen* . . . . . 167-175  
 S. Lyonnet - *Expiation et intercession* . . . . . 158-167  
 R. Yaron - *Aramaic Deeds of Convenance* . . . . . 248-274

## DIOGÈNE, 31:

- C. Levi-Strauss - *Le problème de l'invariance en Anthropologie* . . . . . 23-33  
 K. Papaioannou - *La consécration de l'histoire* . . . . . 34-61

## EPHEMERIDES CARMELITICAE, XI:

- Fr. Pietro della Madre di Dio - « *Gratia Plena* » . . . . . 75-126  
 Fr. Suibertus a S. Ioanne a Cruce - *De pietatis cultu Qumramensi* . . . . . 53-74

## ETHNOS, 25/1-2:

- T. Obayashi - *Die Amaterasu-Mythe im alten Japan und die Sonnenfinsternismythe in Südostasien* . . . . . 20-43  
 I. Paulson - *Seelenvorstellungen und Totenglaube nordeurasischen Völkern* . . . . . 84-118  
 H. Von Winning - *Further examples of figurines on wheels from Mexico* . . . . . 63-72

## FF. COMMUNICATIONS, LXXIII/LXXIV:

- A.A. Koskinen - *Ariki the first-born. an analysis of a Polynesian chieftain title* . . . . . 3-191  
 S. Thompson - W.E. Roberts - *Types of indic oral tales* . . . . . 21-181

## FOLKLORE, 71:

- B. Aitken - *The couvade* . . . . . 44-47  
 Ph. Brown - *Black luck* . . . . . 188-193  
 A. Capell - *The Mani myths in the New Hebrides* . . . . . 19-36  
 F.J. Daniels - *Sanake and dragon lore of Japan* . . . . . 145-164  
 H.R.E. Davidson - *The sword at the wedding* . . . . . 1-18  
 M. Williams - *Some aspects of the Grail problem* . . . . . 85-103

## HARWARD THEOLOGICAL REVIEW (The), LIII:

- J. Adamson - *Milton's arianism* . . . . . 269-267  
 H.J. Cadbury - *Intimations of immortality in the thought of Jesus* . . . . . 1-26  
 H. Chadwick - *Faith and order at the council of Nicaea* . . . . . 171-195

- W.A. Chaney - *Paganism to the Christianity in Anglo-Saxon England* . . . . . 197-217
- H.C. Snape - *The composition of the Lukan writings* . . . . . 27-46
- F. Sokolowski - *Sur le culte d'Angelos dans le paganisme grec et romain* . . . . . 225-229
- T. Wassmer - *The trinitarian theology of Augustine and his debt to Plotinus* . . . . . 261-268
- H.A. Wolfson - *The Philonic God of revelation* . . . . . 101-124
- JOURNAL OF RELIGION (The), XL:**
- J. Haroutunian - *Grace and freedom reconsidered* . . . . . 59-79
- N.P. Jacobson - *The faith of J. Dewey* . . . . . 191-197
- J. Kincade - *Karl Barth and philosophy* . . . . . 161-169
- H.L. Parsons - *The meaning and significance of Dewey's religious thought* . . . . . 170-190
- P.W. Pruyser - *Some trends in the psychology of religion* . . . . . 113-129
- LATOMUS, XIX:**
- A. Audin - *Inhumation et incinération* . . . . . 312-323
- J. Beaujen - *L'incendie de Rome en 64 et les Chrétiens* . . . . . 65-80
- L. Botoucharova - *Plaques votives thraces de l'époque romaine* . . . . . 125-129
- NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT:**
- Ch. De Beus - *Een onderzoek naar formulecitatien bij Mattheus met het oog ophet vroegste Christologische denken volgens het n. testament* . . . . . 401-419
- L.H. Grondijs - *La terminologie metalogique dans la theologie dionysienne* . . . . . 420-430
- ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG, 55:**
- P. Hacker - *Puranen und Geschichte des Hinduismus* . . . . . 341-354

## PAIDEUMA, VII:

G. Budruss - <i>Zur Mythologie der Prasung-Kafiren</i>	200-209
M. Eliade - <i>Spiritual Thread, Sutratman, catena aurea</i>	225-234
H. Glasenapp - <i>Hat Buddha ein Metaphysisches System gelehrt?</i>	235-240
E. Haberland - <i>Besessenheitskulte in Süd-Aethiopien</i>	145-150
H. Humbach - <i>Der Iranische Mithra als Daiva</i>	253-257
W. Nölle - <i>Awestisch « Chshathra Varya »</i>	277-279
H. Rahn - <i>Die Frömmigkeit der Kyniker</i>	280-292
L. Renou - <i>Varuna dans l'Atharvaveda</i>	300-306
B. Schlerath - <i>Opfergaben</i>	307-312
R. Schott - <i>Religiöse und sozial Bindungen des Eigentums bei Naturvölkern</i>	115-132
P. Thieme - <i>Beseelung in Sprache, Dichtung und Religion</i>	312-324

## REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSE, 40:

A. Benoit - <i>Écriture et tradition chez Saint Irénée</i>	32-43
P. Bonnard - <i>La tradition dans le Nouveau Testament</i>	20-30
A. Lacocque - <i>La tradition dans le Bas-Judaïsme</i>	2-18
J. Schwartz - <i>Du Testament de Lévi au discours véritable de Celse</i>	126-145

## RIVISTA DI FILOLOGIA E DI ISTRUZIONE CLASSICA, XXXVIII:

G. Aricò - <i>Sul mito di Lino e Corebo in Stat. Theb. I, 577-668</i>	277-285
G. Capovilla - <i>Riflessi italici del Miceneo B</i>	133-164

## RIVISTA DEGLI STURI ORIENTALI, 35:

G. Garbini - <i>Atar dio aramaico?</i>	25-28
----------------------------------------	-------

## SLOVENSKI ETNOGRAF, XIII:

E. Gasparini - *Questioni di mitologia slava* . . . . . 94-114

## THEOLOGISCHE LITERATURZEITUNG, 85:

- E. Bammel - *Ein Beitrag zur paulinischen Staatsanschauung* . . . . . 837-840
- H. Bardtke - *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften* . . . . . 263-274
- E. Barnikol - *Das dogmengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauss und Baur in 19. Jahrhundert* . . . . . 847-850
- K.H. Bernhardt - *Zur Bedeutung der Schöpfungsvorstellung für die Religion Israels in vorexilischer Zeit* . . . . . 821-824
- K. Beyschlag - *Franz von Assisi und Judas Ischarioth* . . . . . 849-852
- H. Conzelmann - *Geschichte, Geschichtsbild und Geschichtsdarstellung bei Lukas* . . . . . 241-250
- O. Cullmann - *Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen Tradition* . . . . . 321-334
- H.J. Diesner - *Die Circumcellionen von Hippo Regius* . . . . . 497-508
- H. Engelland - *Schrift und Tradition* . . . . . 19-31
- E. Fascher - *Oekumenisch und Katholisch* . . . . . 7-19
- G. Fohrer - *Die Struktur der Alttestamentlichen Eschatologie* . . . . . 401-420
- H.W. Gensichen - *Die religiöse Bedeutung der indischen « Sarvodaya » Bewegung* . . . . . 803-806
- G. Gloege - *Zur Versöhnungslehre Karl Barths* . . . . . 161-186
- H. Hegermann - *Zur Ableitung der Leib-Christi-Vorstellung* . . . . . 839-842
- G. Holtz - *Das Romanusbüchlein* . . . . . 255-264

J. Hempel - <i>Faktum und Gesetz im alttestamentlichen Geschichtsdenken</i> . . . . .	823-828
S. Herrmann - <i>Joseph in Aegypten</i> . . . . .	827-830
C.H. Hunzinger - <i>Aussersynoptisches Traditionsgut im Thomas-Evangelium</i> . . . . .	843-846
K. Koch - <i>Die Weltreiche im Danielbuch</i> . . . . .	829-832
W. Kreck - <i>Die Lehre von der Versöhnung</i> . . . . .	81-94
K.G. Kuhn - <i>Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften</i> . . . . .	649-658
T. Lohmann - <i>Religion im alten und neuen China</i>	805-806
U. Luck - <i>Historische Fragen zum Verhältnis von Kyrios und Pneuma bei Paulus</i> . . . . .	845-848
R. Meyer - <i>Das Qumranfragment « Gebet des Nabonid »</i> . . . . .	831-834
W. Michaelis - <i>Joh. 1,51; Gen. 28,12 und das Menschensohn-Problem</i> . . . . .	561-578
R. Rendtorff - <i>« Offenbarung » im alten Testament</i>	833-838
L. Rost - <i>Königsherrschaft Jahwes in vorköniglicher Zeit?</i> . . . . .	721-724
G. Rosenkranz - <i>Upâyakausálya als Methode buddhistischer Ausbreitung</i> . . . . .	815-822

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU, 26:

E. Grasser - <i>Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart</i> . . . . .	93-110
------------------------------------------------------------------------------------	--------

THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT, 16:

W. Frei - <i>Versuch einer Einführung in das areopagitische Denken</i> . . . . .	91-110
H. Haag - <i>« Offenbaren » in der hebräischen Bibel</i>	251-258
C.A. Keller - <i>Wer war Elia</i> . . . . .	298-313
W. Wilkens - <i>Evangelist und Tradition in Johannesevangelium</i> . . . . .	81-90

## TRIBUS, 9:

- K. Dittmer - *Die sakralen Häuptlinge der Gurunsi im Obervolta-Gebiet und die feudalen Fürstentümer im Sudan* . . . . . 68-80
- E. Haberland - *Besessenheitskulte in Süd-Aethiopien* . . . . . 66-67
- K. Jettmar - *Megalithsystem und Jagdritual bei den Dardvölkern* . . . . . 121-134

## VIGILIAE CHRISTIANAE, XIV:

- G. Aalders - *L'épître à Menoch, attribuée à Mani* 245-252
- T.Y. Mullins - *Papias on Mark's Gospel* . . . 216-224
- G. Quispel - *L'Évangile selon Thomas et le « texte occidental » du Nouveau Testament* . . . 204-215
- J. Rougé - *Actes 27,1-10* . . . . . 193-203
- W.R. Schoedel - *Naassene themes in the coptic gospel of Thomas* . . . . . 225-234
- J. Thierry - *Note sur τὰ ἐλάχιστα τῶν ζώων au chapitre XX de la I Clementis* . . . . . 235-244

## ZEITSCHRIFT FÜR ETHNOLOGIE, 85/1:

- M. Barjaktarović - *Das leere Grab, ein alter Brauch in Serbien* . . . . . 47-53
- S. Hummel - *Die Frauenreiche in Tibet* . . . 44-46
- M. Kus-Nikolajev - *Über die soziologischen Grundlagen der Montenegrinischen Humanitas heroica* . . . . . 40-43
- I. Paulson - *Die Schutzgeister und Gottheiten der Jagdtiere im Glauben der nordasiatischen Völker* . . . . . 82-117
- H. Plazikowsky-Brauner - *Über die Wallamo* . . 17-27
- C.A. Schinitz - *Verwandtschaftsnamen und Kulturschichten im Nordosten von Neuguinea* . 1-16
- M. Ypiranga Monteiro - *Cariamã, Pubertätsritus der Tucano-Indianer* . . . . . 37-39



## NOTIZIE VARIE

---

### *Corsi universitari di Storia delle religioni*

All'Università di Roma: il Prof. Angelo Brelich ha tenuto nell'anno accademico 1959-60 un corso sulle *Iniziazioni*; argomento che limitato in tale anno ai popoli primitivi sarà condotto a termine nel corso successivo con l'estensione dell'indagine alle civiltà c.d. superiori (ed in particolare alla greca); il Prof. Vittorio Lanternari ha tenuto un corso libero sui *Tipi di civiltà religiose primitive*.

All'Università di Cagliari, il Prof. Ernesto de Martino ha tenuto nel 1959-60 un corso su *Morte e pianto rituale nel mondo antico*; il corso 1960-61 è intitolato al *Tarantismo: contributo alla storia religiosa del Sud*.

All'Università di Messina, il Prof. Ugo Bianchi ha tenuto nel 1959-60 un corso sul *Dualismo, come problema storico-religioso*; nell'anno accademico 1960-61 terrà un corso intitolato *Origini ed escatologia*, e, per incarico, un corso di etnologia dedicato alle *Religioni africane*.

All'Università di Bari, il Prof. Vittorio Lanternari nel 1959-60 ha tenuto, per incarico, un corso sulle *Religioni dei popoli primitivi*; nel 1960-61 il corso sarà sui *Movimenti profetici dei popoli primitivi*.

### *Lauree (anno acc. 1959-60)*

Presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma si sono laureati con dissertazioni d'argomento storico-religioso: Ludovica Salineri (sul sacrificio romano), Maria Sabbatini (sui miti greci di fondazione), Roberto Tamagnini (sull'immortalizzazione presso i Traco-Geti, con riferimenti comparativi all'antropologia 'orfica'), Giulia Piccaluga (sui *Penates*).



# NOTIZIARIO DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI STORIA DELLE RELIGIONI

---

a cura di U. Bianchi

No. 2 1956-1960

Con il presente numero la Società torna a dare attuazione a un antico deliberato, quello di render conto periodicamente delle sue attività in un notiziario. Il primo e unico numero del notiziario fu pubblicato nel 1955, ospitato, in qualità di supplemento, nel vol. XXVII di « Studi e materiali di storia delle religioni ». Esso conteneva notizie sulla costituzione della società, il testo dello statuto e schematiche notizie sulle attività dal 1951 (anno di fondazione della società) fino al 1955, l'anno del congresso di Roma. Si davano tra l'altro i titoli delle comunicazioni scientifiche lette in occasione delle riunioni autunnali e primaverili di quegli anni. Si chiudeva con le notizie relative all'assemblea generale ordinaria del novembre 1955, nella quale il prof. Pettazzoni aveva dato il consuntivo del recente congresso romano, e proposto la pubblicazione di un bollettino o notiziario della società.

## *Attività internazionale della Società nel periodo 1956-1960*

Come è noto, il periodo quinquennale intercongressuale è stato interrotto, nel 1957, da un congresso straordinario tenuto a Tokyo, il IX nella serie complessiva dei congressi internazionali di storia delle religioni, attualmente organizzati

dalla Intern. Association for the History of Religions, cui la nostra società aderisce. Il congresso di Tokyo, del quale sono di recente apparsi gli Atti, ebbe come tema *Religion in the East — past and present*, e fu seguito da un *symposium* (a Tokyo e a Kyoto) finanziato dall'UNESCO, sul tema *Religion and Thought in East and West — a Century of Cultural Exchange*. Visite ad alcune località di particolare interesse storico-religioso completarono il programma (28 agosto-8 settembre 1957).

La partecipazione italiana a tale congresso si limitò a quella, peraltro ben qualificata, del presidente della società italiana e della Internat. Association, prof. Pettazzoni, il quale riferì sul congresso nella seduta autunnale 1957 della società. Uno dei risultati del congresso fu quello di avere avvicinato alla associazione internazionale e agli studi da essa promossi nuove cerchie di studiosi delle nazioni estremo-orientali, con il che ebbe inizio un ampliamento dell'orizzonte internazionale della associazione, apparso evidente al susseguente congresso del 1960. Un'altra manifestazione cui assistette una sia pure ristrettissima rappresentanza italiana fu la 7. *Religionswissenschaftliche Jahrestagung* del ramo tedesco della IAHR, tenuta a Marburgo nella stessa estate 1957, che ebbe come tema *Die Begegnung des Christentums mit den Fremdreligionen in alter und neuer Zeit*, e in cui fu dedicato particolare interesse ai testi gnostici e manichei pubblicati più o meno recentemente.

Il X congresso internazionale, tenuto a Marburgo dall'11 al 19 settembre 1960 (tema: Tempo delle origini e tempo escatologico), non vide purtroppo la presenza del prof. Pettazzoni, mancato a Roma l'8 dicembre 1959. La partecipazione italiana al congresso fu abbastanza numerosa. Furono presenti al congresso numerose delegazioni delle nazioni dell'Europa occidentale, d'America, e, per la prima volta (se si prescindere dal precedente congresso di Tokyo), dell'Asia occidentale (Israele, Repubblica araba unita, Iran), meridionale (India, Pakistan, Birmania) e orientale (Giappone, Corea meridionale). Queste portavano al congresso nuove voci e nuove

esperienze, anche se non sempre si vide uniformità nella impostazione dei problemi in oggetto. Un'ampia discussione tenuta nella seduta conclusiva del congresso diede modo di misurare, almeno in parte, diversi punti di vista e diverse esigenze nel campo di questi studi. Una deliberazione di massima venne presa circa la sede del prossimo congresso, che avrà luogo (nel 1965) negli U.S.A.; un congresso intercalare dovrebbe aver luogo in India nel '63, e si prevede, a quanto pare, anche un « incontro » in una città europea. Vennero rinnovate le cariche della IAHR, di cui il prof. Widengren (Svezia) è il nuovo presidente.

#### *Attività interna della società.*

Il 16 gennaio 1959 la società, in collaborazione con la IAHR e con la Facoltà di Lettere dell'Un. di Roma presentò al prof. Pettazzoni un volume di saggi, contenente le conferenze sulla Regalità sacra tenute al congresso di Roma. Il prof. Lameere tenne un discorso.

Durante il quinquennio 1956-1960 sono continuate le assemblee e le riunioni scientifiche della società.

#### *Riunione autunnale dell'anno 1957*

Il 26 ottobre 1957 ebbe luogo l'assemblea ordinaria annuale; si dette relazione dell'attività svolta nel biennio 1956-1957 e fu nominato il consiglio per il biennio 1958-1959, nelle persone dei professori Pettazzoni (presidente), Pestalozza (vicepresidente), Brezzi (segretario), Levi Della Vida (tesoriere), Furlani, Tucci, Turchi, Salvatorelli, Moscati. Seguirono alcune comunicazioni scientifiche.

#### *Riunione dell'anno 1958*

Nella tornata del 6 dicembre vennero svolte le seguenti comunicazioni: R. Pettazzoni, Impressioni sul Giappone, U. Bianchi, Dualismo e storia delle religioni; A.C. Blanc.

Sulla presenza di ossa di avvoltoio nella stipe votiva del Niger Lapis al Foro Romano.

#### Riunione primaverile del 1959

Con il 21 marzo si ripresero le assemblee primaverili della società. I proff. A. Brelich e P. Toschi commemorarono N. Turchi, scomparso il 16 novembre 1958. Altre comunicazioni in programma erano quelle di E. Cerulli, La religione pagana dei Cusciti; di G. Levi Della Vida, Antiche divinità semitiche nelle iscrizioni neopuniche della Tripolitania; della sig.na L.A. Stella, Una figura di *potnia theon* del Museo di Treviso.

#### Riunione autunnale del 1959

Il 28 novembre 1959 ebbe luogo l'assemblea ordinaria della società, per la relazione sull'attività del biennio 1958-59 e per la nomina del nuovo consiglio direttivo per il biennio 1960-61, oltrechè per la definizione della partecipazione italiana al congresso di Marburgo. Il prof. Pestalozza comunicava di non poter accettare una eventuale conferma come componente del consiglio (egli era vicepresidente della società), per necessità derivanti dal suo stato di salute. Del che l'assemblea prendeva atto con rammarico, essendo il prof. Pestalozza membro fondatore e vicepresidente della società fin dalla fondazione, e attivissimo partecipante alle riunioni. Vennero eletti i proff. Pettazzoni, Brelich, Brezzi, Cerulli, Levi Della Vida, Moscati, Pincherle, Salvatorelli, Tucci.

Vennero svolte inoltre le seguenti comunicazioni scientifiche: U. Bianchi, Teorie sul dualismo; A.C. Blanc, Considerazioni sulla « preistoria » del dualismo religioso; G. Castellino, La figura di Sulgi (2000 a.C.) secondo testi inediti sumerici; O. Falsirol, Le ragioni dell'animismo; C. Gallini, Il ballo della Morte nella compagnia dei Maddalenanti di Taggia. La riunione fu la prima a non esser presieduta nè presenziata dal prof. Pettazzoni, il cui stato di salute si era

aggravato. Venne presieduta dal prof. Salvatorelli, nella sua qualità di vice-presidente della società.

Al prof. Salvatorelli dovè poi spettare il triste ufficio di commemorare il presidente nel giorno dei funerali, a nome della società. A nome della IAHR parlò il prof. Bayet, in rappresentanza del segretario della associazione, prof. Bleeker.

#### *Prima riunione del 1960*

Dopo la morte del prof. Pettazzoni (8 dicembre 1959) il consiglio della società ritenne di presentarsi dimissionario. Venne indetta una assemblea straordinaria, il 26 marzo 1960, per la commemorazione del prof. Pettazzoni tenuta dal prof. Brelich, alla quale si associò la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma.

Dopo una rievocazione della figura umana di R. Pettazzoni il prof. Brelich tenne il seguente discorso:

*« Per strano che ciò possa sembrare ad alcuni di noi, c'è da chiederci se l'indirizzo scientifico di Pettazzoni sia stato sufficientemente compreso in Italia e nel mondo, e se non sia il caso, anzitutto, di intepretare la sua opera e il suo pensiero: noi ci troviamo nella posizione di eredi che, prima di tutto, devono accertare la consistenza dell'eredità, per poter successivamente pensare alla sua migliore utilizzazione. Forse, in realtà, solo un profano dovrebbe meravigliarsi della possibilità prospettata, che cioè uno studioso così celebre e di tanto prestigio, così colmato da riconoscimenti ufficiali in patria e all'estero, non sia stato perfettamente compreso da tutti i competenti. Gli studiosi sanno per esperienza che le loro opere non soltanto vengono lette da poche persone — ciò che è normale — ma vengono lette spesso con sorprendente superficialità anche dai competenti che, ciascuno preso nella propria problematica particolare, vi trovano anzitutto ciò che vi cercano e non ciò che le opere vogliono dire, e ne registrano, tutt'al più, alcune delle tesi più salienti. Anche di Pettazzoni, gli studiosi conoscono, di solito, alcune tesi principali — come quella sull'Essere Supremo dei primitivi e la formazione del monoteismo (ma anche questa più nella*

sua prima formulazione, di quasi 40 anni or sono, che non nei suoi importanti sviluppi recenti) o come quella sulle radici magiche della confessione dei peccati — ma pochi hanno compreso l'indirizzo, la linea metodica di cui quelle tesi erano soltanto singoli e spesso provvisori risultati. Nel caso di Pettazzoni ciò è dovuto anche al fatto che egli era un vero ricercatore che in ogni sua opera si atteneva al concreto argomento studiato in base a un enorme materiale, senza far concessioni al lettore frettoloso e senza abbandonarsi a digressioni gratuite. Il metodo era implicito nella ricerca, contrariamente a quanto accade nelle opere di autori portati più al pensiero speculativo che non alla ricerca, per i quali il materiale bene o male raccolto serve solo ad illustrare tesi metodologiche o teoriche. Vi è poi un'altra ragione per cui l'essenziale del pensiero scientifico di Pettazzoni è sfuggito a molti: è che esso si era venuto formando e raffinando lentamente, attraverso la continuità del lavoro analitico, di modo che esso non appare ancora in forma completa proprio in quelle opere che hanno reso celebre il loro autore. Anche questa è un'esperienza abbastanza comune agli studiosi: con una fretta suggerita dalla comodità e dall'inerzia mentale, noi veniamo presto catalogati ed etichettati in base alle nostre prime opere, mentre in quelle successive il lettore non cerca — e quindi non trova — che la conferma dell'etichetta applicata alle prime.

Per queste ed altre ragioni, un'esegesi del pensiero di Pettazzoni è un compito che attende ancora di esser assolto: e a chi, se non a noi, spetta di avviarla — a noi che, oltre a conoscere le sue opere, ricordiamo conversazioni private, interventi improvvisati in discussioni, alcuni di noi anche lezioni universitarie e varie altre forme e occasioni in cui egli poteva manifestare le proprie vedute? Non sarà certo nella mezz'ora che oggi dedichiamo al suo ricordo che io potrò mettere in piena luce tutti gli aspetti essenziali della sua opera. Ma mi sembra che questa occasione sia particolarmente adatta a un primo rudimentale tentativo in questo senso, perché difficilmente potremmo esprimere la nostra devozione

al suo ricordo in maniera piú seria, che cercando di comprendere il suo insegnamento.

Nel 1951, in uno studio che poi doveva formare l'introduzione alla seconda edizione del suo volume sulla Religione nella Grecia antica, Pettazzoni formulò per la prima volta la frase «ogni phainomenon è un genomenon», — frase-programma che oppone alle indagini fenomenologiche la necessità dell'interpretazione storica e che significa che per comprendere un qualsiasi fatto culturale, dobbiamo cercare di ricostruire la sua genesi, la sua formazione. Ora, anche il pensiero scientifico di Pettazzoni è un genomenon, e non si può intenderlo pienamente senza risalirne alle origini e seguirne gli sviluppi. Quanto alle origini, esse sono date nella situazione degli studi storico-religiosi al momento in cui egli cominciava la sua attività. E' inutile forse precisare che si tratta della situazione di quegli studi nel mondo e non in Italia, dove essi praticamente non esistevano: ma, tra parentesi, anche questa circostanza rientra tra i fattori della formazione di Pettazzoni che si è trovato sin da principio anche davanti al compito di introdurre in Italia qualcosa che non c'era, vale a dire di andare, in un certo senso, contro gli schemi tradizionali della cultura italiana: ma su questo punto dovremo tornare piú avanti.

Basta ricordare che il primo lavoro di Pettazzoni — la memoria sui Kabiri nelle isole del Mar Tracio — risale al 1909 e il suo primo volume sulla Religione primitiva in Sardegna al 1912 — per renderci conto subito della situazione di partenza. Non è qui che ne possiamo dare un quadro analitico, ma basteranno pochi accenni: si tratta del primo decennio d'esistenza dell'Archiv für Religionswissenschaft; del Ramo d'oro di Frazer erano usciti appena i primi tre volumi che lo formavano nella seconda edizione; Lang era ancora un autore recente, e la scuola storico-culturale, costituitasi appena con la pubblicazione delle celebri memorie di Graebner e di Ankerman nel 1905, era ai suoi inizi. Era, con una parola, un momento di grandi fermenti e di grandi fervori nel campo di una disciplina che stava accorgendosi di esistere

e, anzi, di avere già tradizioni, ma di avere ancora infiniti compiti e possibilità nell'avvenire. Era uno dei momenti più intensi di quella che Pettazoni più tardi definirà l'epoca d'oro del comparativismo.

Ma anche per capire quel momento, bisogna compiere ancora un passo indietro e vedere che cosa era prima di esso. No, non crediate che stiamo scendendo in strati preistorici: a più di mezzo secolo di distanza possiamo osservare come tutto ciò che c'era allora, c'è in qualche forma anche oggi, tutto ciò contro cui la storia delle religioni stava affermandosi, conserva validità di pretese. Cominciamo con l'idea che la storia delle religioni non sia che la somma delle storie delle singole religioni del mondo. Siamo proprio sicuri che oggi quest'idea sia decisamente superata, non dico nella mente del profano, ma tra i cultori dei nostri studi? L'egittologo studia la religione egiziana, l'assiriologo quella mesopotamica, il sinologo quella cinese, la religione greca e romana appartengono, inutile dirlo, all'Altertumswissenschaft, la Bibbia si è appena sottratta all'esclusivo dominio dei teologi per entrare nel campo di competenza del semitista. Era, questa, una semplice situazione di partenza, una specie di fase prescientifica dal punto di vista della futura storia delle religioni? Sarebbe una soddisfazione poterlo dire. In realtà, era una condizione che con il continuo crescere delle esigenze della specializzazione doveva rendersi sempre più consistente e che oggi ancora e più che mai rappresenta una minaccia contro l'autonomia e contro la possibilità stessa della storia delle religioni.

Nella sua prima forma, la comparazione storico-religiosa — quella di Max Müller — non tenta di superare, ma tutt'al più di allargare i limiti filologici del suo campo di lavoro. Il superamento avviene, com'è noto, per opera dell'etnologia che nell'ultimo terzo del secolo scorso nasce, con Tylor, proprio nel segno dell'etnologia religiosa e contemporaneamente anche con un certo interesse per la comparazione dei fatti religiosi riscontrati presso i popoli primitivi con quelli delle religioni storiche. Arrivare da quest'interesse iniziale allo svi-

luppo di una comparazione universale condotta sistematicamente non è che questione di tempo. La grande scoperta è che le forme religiose dei popoli primitivi si ritrovano in tutte le religioni: tutto il mondo è paese. E' vero che i popoli primitivi si sono fermati al livello di quelle forme, mentre noi popoli evoluti ne portiamo solo le residue sopravvivenze: comunque, il comune denominatore, l'ultima base comune di tutte le religioni — e con ciò di un'unica scienza delle religioni — è stata trovata, ed è nel primitivismo delle origini, in ciò che Preuss piú tardi chiamerà la 'stupidità primordiale'. Ora, mentre l'etnologo poteva accontentarsi di gettare sguardi occasionali nelle civiltà superiori, gli studiosi delle singole religioni storiche si sentivano in dovere di ricercare sistematicamente quanto in quelle religioni rimaneva della presunta base comune primitiva. Nasce così una singolare storiografia a rovescio, tutta protesa alla ricerca delle origini anziché del divenire storico, attenta piú a quanto vi è di genericamente comune, che non a quanto è specifico e particolare in ogni singola formazione culturale. Il grande principio ermeneutico della comparazione è nato, ma nato con le tare della sua epoca: il positivismo e l'evoluzionismo.

Come spesso accade nella storia delle idee, il comparativismo evoluzionistico arriva al suo piú esuberante sviluppo, nei primi decenni del nostro secolo, proprio quando le basi ideologiche da cui partiva cominciano già a vacillare. Il tramonto del positivismo era già in atto da tempo. Nel nostro campo di studi esso farà sentire i suoi effetti, un po' piú tardi, nella forma di una reazione diretta che al razionalismo positivistico contrapporrà un irrazionalismo intuizionistico senza controllo e freni, alla 'stupidità primordiale' sostituirà una chi sa quale sublime profondità delle origini e concepirà il cammino dell'umanità, anziché come un'evoluzione lineare, come un processo di imbarbarimento. Ma è interessante notare che i connotati fondamentali di questa reazione si ritrovano anche alle basi ideologiche di quella cosiddetta scuola storico-culturale che pur muoveva da giuste istanze storiografiche e che non rinunciava, se non per le ultime questioni

che le premevano, al rigore scientifico: anch'essa, infatti, pone alle origini la perfezione, sostituisce all'evoluzione la decadenza e ai dogmi del razionalismo positivistico preferisce quelli della fede.

Ma per illustrare, anche con l'inevitabile schematismo che il tempo a nostra disposizione c'impone, il crogiuolo di idee e tendenze in cui maturano i presupposti dell'attività di Raffaele Pettazzoni, non basta ricordare quello che si svolgeva là dove problemi storico-religiosi c'erano — all'estero — ma bisogna accennare anche alla situazione culturale italiana del momento. Sarebbe naturalmente falso vederla sotto l'aspetto semplicisticamente negativo dell'inesistenza di interesse per la storia delle religioni. Questa, anzi, era soltanto una conseguenza, in quel momento quasi inevitabile, — anche se teoricamente tutt'altro che necessaria — degli orientamenti vivi e positivi della cultura italiana. Radicata in un profondo suolo umanistico, fecondata dalla storia recente che vide il realizzarsi della libertà non solo sul piano nazionale politico, ma anche su quello spirituale contro ogni ideologia retrivamente tradizionale, la moderna cultura italiana stava maturando la propria coscienza storica e, insieme con questa, il proprio orientamento storicistico. Prima ancora di ogni dottrina, si tratta di un clima culturale che spiega da solo una certa avversione contro ogni eccessivo preoccuparsi di problemi riguardanti la religione o le religioni; e che spiega anche, come il passato recente, il presente e l'immediato futuro siano piú al centro dell'interesse della giovane nazione che non i millenni remoti. Ma poi c'è la dottrina, la posizione cosciente dei grandi rappresentanti dello storicismo, Croce in primo piano: posizione di condanna nei riguardi degli studi storico-religiosi, compresa la prima attività di Pettazzoni. Che Croce non riconoscesse un'autonomia categoriale al momento religioso — fatto in cui Pettazzoni stesso voleva individuare la ragione prima dell'opposizione storicistica allo studio storico delle religioni, — importava relativamente poco, essendo piú effetto che causa di una posizione generale. Piuttosto: con l'idea del continuo farsi della storia e della libera

creatività storica dell'uomo non sembrava conciliabile l'indirizzo comparativistico che, rimasto, in realtà, per buona parte determinato dalla mentalità evolucionistica, tendeva come si è visto a far risalire le forme religiose più varie alla loro presunta origine primitiva, restando sostanzialmente indifferente per il momento creativo della storia cui esse dovevano la loro precisa individualità.

Chiedo scusa di essermi dilungato sulle condizioni di partenza dell'attività di Pettazzoni. L'ho fatto a ragion veduta, in stretta connessione con i fini ultimi di questo mio discorso. Infatti, solo sullo sfondo di quelle condizioni si può capire l'incomprensione che ha accompagnato per lungo tempo la opera di Pettazzoni: una incomprendione che — devo dirlo chiaramente — non solo non è stata dissipata completamente, salvo nella coscienza di un limitato numero di persone, ma che ora, dopo la scomparsa del Maestro, tende a rispuntare, come dirò subito, e ad obliterare le precise linee di un insegnamento che noi, a mio parere, siamo chiamati a salvare.

Come ho detto poco fa, il pensiero metodologico di Pettazzoni si è venuto maturando lentamente, lungo i decenni della sua operosità. Che egli non si sia presentato con un metodo bell'e pronto, come tanti nostri giovani storici, non dovrebbe sembrare un fatto strano, né tantomeno negativo. La prima ragione di esso era inevitabilmente nella presenza di contrastanti tendenze in un campo di studi che non aveva secolari tradizioni, e anzi, le cui prime tradizioni — quelle del comparativismo evolucionistico — stavano per esser travolte. Una seconda ragione era che Pettazzoni provava, nella prima fase della sua attività, più il bisogno di crearsi una solida e, in realtà, straordinariamente vasta base di cognizioni e di esperienze di ricerca che non quello di trarre conclusioni teoriche. Come istintivamente, per una singolare e quanto mai precisa vocazione, egli si era avvicinato a un campo di studi allora incoltivato in Italia, così, istintivamente egli avvertì che i metodi prefabbricati non reggevano alla prova e che il vero metodo doveva forgiarsi nelle quotidiane prove della ricerca diretta. Egli certamente intuì — e forse ulteriori ri-

cerche biografiche chiarirebbero fino a che punto ne era cosciente — che nessuna delle correnti del momento era pienamente soddisfacente, ma nessuna era neppure priva di istanze giuste. Egli era convinto di far opera di storico, ma non credette di dover rinunciare al comparativismo nonostante questo fosse sorto nel segno di quell'evoluzionismo di cui egli non condivideva i principi teorici.

E qui arriviamo al punto piú importante. Pettazzoni ha cominciato da comparativista ed è rimasto comparativista per quasi un mezzo secolo. Credo di poter affermare che questa apparente invariabilità del suo metodo sia la fonte prima di ogni malinteso sorto intorno alla sua opera. Non una volta soltanto mi è capitato di sentire, da studiosi italiani e stranieri, in forma esplicita o insinuata, che Pettazzoni apparteneva alla 'vecchia scuola' — probabilmente intesa come quella del comparativismo frazeriano. Non si potrebbe citare esempio piú clamoroso di quella superficialità di giudizio cui ho alluso poco fa. Rendiamoci conto subito di questo: la comparazione di per sé non è una scuola, non è un indirizzo, non è nemmeno una tecnica, è soltanto un mezzo che può esser impiegato con varie tecniche e al servizio di vari ordini di ricerca e di varie finalità. Ciò che resta da vedere è se il comparativismo di Pettazzoni giovane sia stato lo stesso dei suoi contemporanei e se il comparativismo di Pettazzoni vecchio sia stato quello stesso di Pettazzoni giovane: con il termine 'comparativista' tout court non si cataloga uno studioso, e soprattutto non uno storico delle religioni che, in un modo o in un altro, comparativista è sempre. Il lavoro con cui Pettazzoni, nella prima fase della sua attività, mostrò di saper penetrare nella dettagliata ed articolata storia di una singola civiltà religiosa — La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro (1921) — rappresentava, certo, il polo opposto a quello delle grandi opere comparativistiche dello stesso periodo, e doveva esser piú gradito agli storicisti: in realtà, però, restò pressoché isolato nell'attività di Pettazzoni, appunto perché cadeva fuori di quella storia delle religioni in cui piú di trenta anni dopo rientrò di colpo, grazie a poche

pagine di introduzione alla seconda edizione che l'autore concepì nella piena maturità del suo pensiero scientifico.

Ed è a proposito di questo libro che si offre l'occasione di affrontare direttamente la questione del metodo storico-religioso e la ragion d'essere stessa della comparazione. E' vero o falso che la comparazione e lo storicismo si escludono? è vero o falso che la storia si possa fare solo nell'ambito concreto di una singola civiltà?

Come prima considerazione, bisogna subito dire che se la storia si potesse fare soltanto nell'ambito di una singola, concreta e ben documentata civiltà, la storia delle religioni sarebbe veramente una contraddizione in termini. Ricordiamo, infatti, che ovunque ci si presenti una civiltà documentata, essa ha già una sua religione bell'e costituita, e la sua ulteriore storia, dal punto di vista di questa religione, non sarà, sostanzialmente, che la storia della religiosità, cioè del mutabile rapporto di individui o strati o classi di una determinata popolazione con la religione che, invece, resterà fondamentalmente stabile nelle sue precise forme istituzionali, fino a quando queste non si disgregheranno o non verranno sommerse o travolte da una nuova religione. La religione quale complesso di istituzioni si trova al di fuori del continuo divenire storico della singola civiltà che essa penetra: ma veramente anti-storico sarebbe rinunciare, per questa ragione, al considerarla storicamente, ammetterla come semplice dato di fatto, anziché indagare la sua genesi, il processo che ha portato al suo costituirsi, anche se esso si è svolto agli albori di quella singola civiltà e su una scala storica diversa da quella delle vicende interne di questa. Lo studio filologicamente limitato della storia di una singola religione può fornire dati utilissimi alla storia delle religioni, individuando la natura delle tendenze che, nel dinamismo di ogni storia, si formano e contribuiscono al rinsaldarsi o al disgregarsi della religione costituita; tali dati possono esser anche illuminanti per la ricostruzione della genesi stessa di quella religione, ed è perciò che la storia delle religioni ha bisogno della più estesa e approfondita conoscenza di singole storie religiose.

Ma è estremamente inverosimile, e proprio storicamente inverosimile che le tendenze attive nella storia religiosa di una singola civiltà siano semplicemente identiche a quelle che ancora prima della formazione di quella civiltà hanno portato alla creazione di quel complesso istituzionale che è la religione; esse ne sono soltanto i riflessi e i prolungamenti che si possono intendere nel loro pieno significato soltanto sullo sfondo di queste ultime. E queste non si rintracciano se non con l'aiuto della comparazione. Perché è vero, bensì, che ogni formazione storica è sempre unica ed irripetibile, ma è anche vero, e sarebbe una cecità volontaria negarlo, che vi sono dei grandi tipi di formazioni — tipi di situazioni, tipi di civiltà, tipi di religione — la cui attenta analisi permette (e questo è un punto su cui Pettazzoni insisteva) di considerarli come prodotti di determinati tipi di processi storici. Quando Pettazzoni nella già rammentata introduzione alla seconda edizione della sua *Religione nella Grecia antica* tracciò le linee fondamentali su cui generalmente avviene la formazione di una civiltà e di una religione sorte dall'urto tra una popolazione di pastori guerrieri nomadi e una di agricoltori sedentari, non voleva minimamente ridurre a un comune denominatore la formazione della civiltà greca con quella, p. es., dei Masai africani, ma delineava la trama su cui volta per volta diversamente, irripetibilmente, con libertà creativa ricama la storia concreta.

La storia delle religioni non è una storia che si possa seguire anno per anno, giorno per giorno; essa si svolge nei secoli e nei millenni. Essa non ha archivi a disposizione, né testimonianze dirette su quei grandi processi che conducono alla genesi delle varie religioni. Il suo filo d'Arianna è la comparazione. Ma fu Pettazzoni ad esigere che questa fosse una comparazione storica — non, cioè, una comparazione orizzontale e sterile di fenomeni, bensì comparazione di processi storici; non comparazione intenta a livellare e a ridurre, bensì a differenziare e a precisare, onde cogliere, oltre che le trame fondamentali comuni, anche le irripetibili soluzioni creative concrete. Osteggiato e mal compreso dagli storicisti, Pettaz-

zioni fu il primo, e non solo in Italia, ad introdurre il pensiero genuinamente storicistico nella storia comparata delle religioni. A leggere oggi l'ultimo articolo della sua vita — Il metodo comparativo — uscito nel 1959 nella rivista *Numen*, si rimane, a tutta prima, perplessi. In quest'articolo, nel cercare di formulare i principi di questo metodo, egli li illustra di volta in volta, con le proprie ricerche personali, adducendo spesso anche quelle sue vecchie opere — come *La confessione dei peccati* — che ancora fortemente risentono del positivismo evoluzionistico. Tuttavia, basta una riflessione piú profonda per capire che anche queste vecchie opere si muovevano già, attraverso una continua ricerca non solo nel campo dei fatti ma anche in quello del metodo, verso un sempre piú cosciente orientamento storico, erano altrettante tappe sul cammino verso la sua visione metodologica definitiva che si prefigurava in esse: un'analisi piú precisa delle sue prime opere alla luce del suo metodo ultimo potrà, senza dubbio, mettere in risalto le fasi della germinazione di quelle idee, in virtù delle quali Pettazzoni segna oggi la punta piú avanzata dei moderni studi di storia delle religioni.

Vorrei insistere su questa modernità e anzi, direi, su quest'aspetto avveniristico delle idee di Pettazzoni, che, infatti, si proiettano avanti nel tempo come programma e compito di una disciplina in formazione. Infatti, proprio alla luce della sua esigenza di includere e risolvere, senza residui, in una storiografia tutto quanto riguarda le religioni di qualsiasi epoca o luogo, si viene a capire che la storia delle religioni è ancora tutta da farsi: Pettazzoni ha fatto molto, ma soprattutto ha indicato la strada. E se insisto su questa sua appartenenza all'avvenire, è anche perché in certi ambienti scientifici — e, duole dirlo, proprio in quelli che egli guidava fino a ieri — si è appena aspettato che egli chiudesse gli occhi, per presentarlo come un fenomeno del passato: la sua morte — è detto in un necrologio sulla rivista internazionale da lui fondata — è il simbolo di un'epoca che passa; e un altro necrologio, sulla stessa rivista, assicura i lettori che "altri con altri criteri" continueranno la sua opera. Ora,

sarebbe ingenuo e, per così dire, antistorico voler negare che molto, nell'opera di Pettazzoni, porta l'impronta del periodo in cui si formò la sua personalità di studioso. Ognuno di noi ha un piede nel passato: ma beato chi con l'altro sta nell'avvenire. Qual'è l'«epoca che passa» con Pettazzoni? Quella della comparazione, in generale? Allora, si può esser sicuri, sta passando l'epoca della storia delle religioni. Ma, stando agli orientamenti attuali, non è sulla comparazione in generale che incombe la minaccia della fine: è, invece, proprio sulla comparazione storica. L'indirizzo di Pettazzoni mal compreso o piuttosto non compreso affatto, se apparentemente viene rinnegato per quello che ha di tradizionale e, se vogliamo, di invecchiato, in realtà è minacciato nel suo elemento più vitale e più moderno. Infatti, la comparazione è, inevitabilmente, pane quotidiano anche dei fenomenologi: solo in base alla comparazione si può giungere ai pretesi archetipi generalmente umani, alla definizione di una struttura arcaica del pensiero, erede diretta della 'mentalità primitiva' di Lévy-Bruhl. Stabilendo posizioni archetipiche caratteristiche, indistintamente, di ogni civiltà arcaica, e quindi valide fuori del tempo, la fenomenologia religiosa sottrae la religione alla storia e contemporaneamente alla sfera umana. Con ciò essa si ricongiunge a ben più antichi orientamenti antiumanistici e mistici che solo anacronisticamente possono pretendere di esser più moderni del limpido e risoluto pensiero storico di Pettazzoni ».

Si procedette poi al rinnovo delle cariche. Il consiglio, dopo una votazione supplementare per la carica di presidente avvenuta il 27 marzo (avendo il prof. Levi Della Vida dichiarato la necessità, derivante da ragioni personali, di declinare la sua nomina, che era risultata da una prima votazione), risultò così composto: Prof. A. Brelich presidente, prof. P. Brezzi vicepresidente, prof. U. Bianchi segretario, proff. E. Cerulli, G. Levi Della Vida, S. Moscati, A. Pincherle, L. Salvatorelli, G. Tucci.

*Seconda riunione del 1960*

La riunione autunnale del 1960 ebbe luogo il 19 novembre; in essa venne riferito sull'assemblea della IAHR e sui lavori del congresso di Marburgo, venne proposta e approvata una modifica dell'art. 4 dello statuto della società (aumento a dieci del numero dei componenti il consiglio direttivo), si presentarono proposte per una riattivazione e una intensificazione dei lavori della società.

*In memoriam.*

Durante il quinquennio trascorso la società ha dovuto lamentare, oltre alla morte del suo fondatore, anche la perdita di alcuni consoci, tra i più rappresentativi nel campo degli studi: il prof. don Nicola Turchi, morto il 16 novembre 1958, uomo e studioso di profonda modestia, di laboriosità assidua, da lui dimostrata anche come membro della società di storia delle religioni, di sicura competenza nelle materie storico-religiose; il prof. A.C. Blanc, deceduto nel luglio 1960, assiduo partecipante alle nostre riunioni, in cui portava la sua specifica competenza di paleontologo e di studioso dei problemi della storia delle religioni; il prof. C. Cecchelli, deceduto l'8 dicembre 1960, professore ordinario di archeologia cristiana nell'Università di Roma e studioso di storia cristiana. Alla memoria di questi, che furono tra noi, va il commosso e pensoso ricordo di ognuno.