

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 1961 - VOL. XXXII

(fascicolo 1)

ROMA  
CESARE MARZIOLI EDITORE

## CONTENUTO

	Pag.
SHELDON H. BLANK, <i>Il Profeta e Dio</i> . . . . .	3
ANDREA ALFÖLDI, <i>Il santuario federale latino di Diana sull'Aventino e il tempio di Ceres</i> . . . . .	21
AUGUSTO ILLUMINATI, <i>Mamurius Veturius</i> . . . . .	41
GIULIA PICCALUGA, <i>Penates e lares</i> . . . . .	81
MOMOLINA MARCONI, <i>Mito e verità scientifica</i> . . . . .	99

### NOTIZIE E RELAZIONI

<i>Il 10° Congresso Internazionale di Storia delle Religioni</i> (Ugo Bianchi) . . . . .	107
<i>Il 6° Convegno Internazionale di Scienze antropologiche ed etnologiche</i> (Ugo Bianchi) . . . . .	135

### BIBLIOGRAFIA

<i>Diritto augurale e religione romana</i> (D. Sabatucci) . . . . .	155
Recensioni dei seguenti volumi: J. Maringer, <i>Le religioni dell'età della pietra in Europa</i> ; U. Bianchi, <i>Teogonie e cosmogonie</i> ; G. C. Anawati-L. Gardet, <i>Mistica islamica</i> ; M. Simon, <i>Le sectes juives au temps de Jésus</i> ; Tirannio Rufino, <i>Apologia</i> (a cura di M. Simonetti); E. Bendiscioli, <i>La riforma cattolica</i> ; <i>Bibliotheca hagiographica Graeca</i> ; Rosmini . . . . .	166
Rassegna delle riviste . . . . .	180



## Il Profeta e Dio\*

Certi interrogativi sono troppo grandi per porsi. Prendiamo la formula: «E il Signore si rivolse a Mosè», «E la parola del Signore venne ad Ezechiele». In un modo o nell'altro abbiamo letto o udito una formula del genere in continuazione, e ci siamo chiesti: Come va inteso tutto questo? Come fece Dio a parlare a Mosè? Per mezzo di quale meccanismo la parola di Dio giunse ad Ezechiele? Mediante quale processo Dio comunicava con questo o quel profeta ebreo? Ma questo è soltanto in parte quel che intendo per interrogativi troppo grandi per porsi. Quanto a me, io giro intorno a questo genere di domande, e cerco di affrontarle di lato. Giro intorno ad esse e, per quanto è possibile, le sostituisco con domande che parrebbero più promettenti e più utili.

Poniamoci le stesse domande in una diversa formulazione, ed io non cercherò più di evitarle. Chiediamoci: Che cosa era l'esperienza profetica? Che cosa faceva pensare ad

\* E' questo il testo tradotto di una conferenza tenuta dal Prof. S.H. Blank il 14 aprile 1961 nella Facoltà di Lettere dell'Università di Roma. L'autore tratta più ampiamente questo tema in *Jeremiah, Man and Prophet*, che sarà pubblicato entro l'anno dall'Hebrew Union College Press, Cincinnati.

un profeta che Dio avesse parlato? Come riconosceva, come distingueva la parola divina?

Non che così sfuggirei all'interrogativo iniziale, ma almeno eviterei di dover rispondere in cinque minuti. Direi: Benissimo, consideriamo la cosa, cerchiamo di impostare il problema. Nei limiti del presente articolo, diamo uno sguardo alla documentazione di almeno un tipo di esperienza nel quadro generale dell'esperienza profetica, e cerchiamo di comprenderlo. Prendiamo in esame l'esperienza religiosa del più introspettivo tra i profeti ebraici, la pratica della preghiera del profeta Geremia, chiedendoci semplicemente come pregava Geremia, chiedendoci che cosa diceva a Dio e, quel che soprattutto ci interessa, che cosa udiva quando, dopo aver pregato, rimaneva in ascolto.

I profeti letterati (il termine è ovvio: vuol significare Isaia, Geremia, Ezechiele e «i Dodici»; vuol significare i profeti che han dato i loro nomi a questi libri, e l'opera letteraria che essi han lasciato, i libri dei profeti che costituiscono il vero nucleo della Bibbia), questi profeti letterati inclusero nei loro libri qua e là il ricordo della loro personale esperienza religiosa. In parte, questa esperienza affiora a portata di mano; in parte possiamo dedurla soltanto da allusioni indirette. Nessuna testimonianza, o quasi, è così esplicita come quei passi del libro di Geremia comunemente noti col nome di «confessioni». Una definizione migliore di questi passi sarebbe «preghiere», ma ad ogni modo, confessioni o preghiere, quel che importa è che sono da considerarsi fonti dirette per la conoscenza della religione personale dei profeti. Quel che questi passi rivelano — e insieme alle preghiere di Geremia tutto l'altro materiale concordante della letteratura profetica — è il drammatico contrasto tra ciò che il profeta vorrebbe dire e ciò che, come profeta, è costretto a dire. Proporrei ora di esaminare questo contrasto tra volontà e necessità, scegliendo come soggetto il profeta Geremia. Credo che questo caratteristico contrasto sia il fattore essenziale che contribuiva a dare al profeta la certezza

che egli parlasse in luogo di Dio. E' questa l'esperienza profetica.

E veniamo all'analisi. Senza dubbio si sarà osservata la fluidità nelle forme verbali usate dal profeta, una fluidità che rende talvolta difficile distinguere tra le parole del profeta e quelle di Dio. Nel leggere i profeti dobbiamo spesso chiederci: E' l'uomo che sta parlando, o è Dio, il suo padrone? Tanto è vero che spesso si può essere indotti a conclusioni errate. Si potrebbe giungere a dire che il profeta ebraico era assorbito dal suo Dio in una specie di unione mistica.

Una simile illazione sarebbe falsa. Il profeta, infatti, serviva il suo Dio, ma al tempo stesso che cedeva a lui affermava la propria personalità, insomma non diventava una sola cosa con Dio. E' effettivamente caratteristico della profezia ebraica che il profeta e Dio rimangano distinti. Ne consegue che uno studio dell'esperienza religiosa dei profeti ebrei viene naturalmente a ripartirsi su tre diversi aspetti: primo, la sottomissione profetica; secondo, l'affermazione di sé del profeta; e terzo, il contrasto tra la sottomissione e l'affermazione di sé.

Familiari sono i fatti che parlano della sottomissione. La visione consacrante è la sottomissione del profeta. Da Amos ad Ezechiele, un profeta dopo l'altro descrive la sua chiamata — dice come Dio lo ha preso, si è impossessato di lui. Quando il sacerdote Amaziah cominciò ad allarmarsi e a dare in escandescenze, e invitò Amos a starsene tranquillo e ad andarsene, il profeta guardò meravigliato il sacerdote e gli disse con commozione: Ma non conosci la mia storia? Io vivevo in pace occupandomi soltanto dei miei lavori, pascolavo il gregge e coltivavo le piante, senza pensare a parlare in nome di Dio, quando d'un tratto Dio s'impadronì di me. « Dio mi prese », disse Amos, « ... e mi parlò: Va', profetizza al mio popolo d'Israele » (7:15). E a questo momento della sua vita si riferisce forse Amos con la sua similitudine, quando chiede: « Se un leone ruggisce, chi non trema? E se il Signore Iddio ha parlato, chi non profeterà? » (3:8). La

sua similitudine paragonava l'azione profetica alla reazione provocata da una paura, un moto pressoché automatico che sfuggiva al controllo del profeta.

Questa affermazione di Amos costituisce l'espressione-limite di una tale posizione. Anche altri profeti raccontarono della loro sottomissione, e lo fecero in modo simile ma con termini meno enfatici. Quasi tutti ne han parlato. Isaia ha descritto la sua sottomissione come una visione. Quest'uomo le cui labbra erano state purificate col fuoco, udì la domanda intenzionale di Dio: Chi manderò? e immediatamente Isaia si offrì: «Eccomi; manda me». E allora Dio disse: «Va', dunque, e parla a questo popolo» (6:6-9).

Anche Geremia ebbe la sua visione, e così pure Ezechiele. Ed anche le loro bocche divennero strumenti della volontà di Dio. Lasciando da parte ogni preliminare, Dio disse a Geremia: Prima che tu nascessi io ti avevo già adottato e designato ad essere mio profeta. Descrivendo la propria esperienza, quando nella sua gioventù Dio lo aveva preso, Geremia dice: «Dio stese la mano e mi toccò la bocca; e Dio disse: Ecco, ho messo le mie parole sulla tua bocca» (1:9). Ugualmente andò con Ezechiele, benché la preparazione sia stata più elaborata. Una fantastica visione di Dio che si avvicinava sul suo carro celeste introduce il grande momento in cui Ezechiele ricevette dalle mani di Dio un manoscritto «segnato di gemiti, di lamentazioni e di pene»; ed egli lo mangiò, per ordine di Dio, prendendo così simbolicamente nella sua bocca le parole stesse di Dio, che avrebbe dovuto pronunciare al momento opportuno (3:2). E' evidente un tratto comune alle due visioni. Si tratta della bocca. Il profeta mette a disposizione di Dio i suoi organi vocali. Per essere ascoltato dagli uomini Dio deve parlare, con tale mezzo, la lingua degli uomini, e nella sua accezione originaria pare che la parola profeta abbia indicato proprio colui, la cui bocca era usata da Dio.

Secondo un'altra interpretazione biblica, i profeti erano partecipi dei sentimenti di Dio, della sua gelosia, della sua indignazione, del suo corrucio, del suo amore; e quindi erano

tali sentimenti che suggerivano al profeta le parole opportune. Ma la concezione primitiva è semplicemente questa: Dio usava puramente la bocca del profeta.

Indicativa al riguardo è la storia di Mosè. Quando Dio decise di mandare Mosè dal Faraone per chiedergli di lasciar libero il suo popolo, Mosè fece le sue rimostranze. Egli non sarebbe potuto andare perchè parlava con voce flebile e balbettando. Fu allora che Dio gli spiegò pazientemente: era stato lui, dopo tutto, era stato Dio a dare una bocca all'uomo. Dio quindi promise semplicemente che « sarebbe stato con » la bocca di Mosè e avrebbe guidato le sue parole (*Exod.* 4:12). E così fu.

E vi sono prove ancora maggiori che testimoniano la concezione biblica per cui il profeta si considerava come uno strumento passivo — si potrebbe quasi dire una « cosa » più che una persona — mediante il quale Dio manifestava la sua parola. Vi sono anche prove della concezione per cui il profeta si sottometteva, e volontariamente accettava questo ruolo passivo. Ezechiel dice che benché in quel rotolo fossero scritte amare parole, esso era nelle sua bocca « come miele per la sua dolcezza » (3:3). E un'espressione analoga appare tra le cose che Geremia disse a Dio nella sua preghiera: « Quando le tue parole si presentarono », egli disse, « io le ho divorate; e le tue parole sono state la mia gioia » (15:16).

Parrebbe così che la sottomissione fosse assoluta, ma questo soltanto finché non si segue il racconto fino in fondo. Dio o lo Spirito di Dio prendeva possesso della persona del profeta, e non era più possibile distinguere tra la parola di Dio e la parola del profeta. Il profeta era un « posseduto », come Balam « caduto ad occhi aperti », o come Saul che « si strappò di dosso i vestiti e profetò e, nudo, cadde in trance per tutto un giorno e una notte » (*I Sam.* 19:24). O se profeti della statura di Amos, Isaia e Geremia, debbono essere differenziati dai « posseduti », vi è ad ogni modo in essi un elemento di passività, di acquiescenza, di sottomissione. Ma

questo elemento deve, per affermarsi, lottare con un altro, con la protesta dell'io del profeta.

Siamo così passati al secondo elemento dell'esperienza profetica. Questo elemento, in apparenza, trova luogo sempre prima che il profeta accetti il suo ruolo profetico. Parrebbe essere quasi un fattore necessario alla vocazione del profeta. Prima che Dio possa impossessarsi di lui, ed affidargli la sua missione, e parlare per suo mezzo, deve superare una sua certa riluttanza. Abbiamo già osservato come Mosè cercava di temporeggiare: « Chi sono io per andare dal Faraone? » e « Io non sono un oratore » (*Exod.* 4:10), e Dio dovette convincere Mosè. Isaia si lamentava costernato: « Sono un uomo dalle labbra impure » (6:5), e allora il serafino gli purificò la bocca con un tizzone acceso. Come pure Salomone, che quando fu chiamato al regno, protestò di essere appena un bambino, e allora Dio lo confortò in sogno, e come Gedeone che quando venne chiamato al comando dell'esercito cercò di opporre la sua incompetenza, essendo della famiglia più povera di Menasseh, e lui stesso l'ultimo della sua famiglia, e allora Dio gli promise di stargli accanto — come loro, come Salomone e Gedeone, così Geremia quando fu chiamato ad assumere gli abiti del profeta esclamò: « Ahimè, Signore Iddio! Io non so parlare, sono soltanto un fanciullo » (1:7). Ma Dio superò la sua resistenza iniziale come aveva superato quella di Mosè, quella di Isaia, e di altri, ed anche Geremia diventò un profeta.

Uno dopo l'altro, i profeti manifestavano la loro riluttanza, e dovevano venir persuasi. Ma l'accettazione non significava mai la fine della resistenza. Nonostante l'apparente arrendevolezza, i profeti ebrei conservavano una certa individualità anche in opposizione al loro Dio. E in questo non c'è niente di male, mi permetto di suggerire; non è qualcosa di diabolico.

E' caratteristico che un profeta tenga qualcosa in serbo; egli non è posseduto completamente dal suo Dio, egli resta un individuo in comunicazione con Dio, altra persona diversa da sè. E questo io del profeta può personalmente amare

il popolo, che come profeta di Dio, egli condanna se Dio gli ha ordinato di condannare. E' il caso specifico di Geremia, nel quale lo sforzo conseguente pareva più grande di quanto potesse sopportare. Poichè Geremia, più di ogni altro, amava il popolo suo, dovette ogni volta lottare duramente contro la propria vocazione profetica.

Anche altri profeti sperimentarono quel conflitto che conobbe Geremia. Amos ed Ezechiele, Michea e Isaia ebbero questa stessa esperienza, ma non ne soffrirono come Geremia.

Osea, benchè egli sia soprattutto conosciuto come « il profeta della misericordia », dà, di fatto, meno prove di questi altri della sua resistenza al messaggio che doveva portare, è meno restio agli ordini divini; ma questo potrebbe essere attribuito al fatto che tanto poco di quel che del libro di Osea è giunto fino a noi, è di carattere autobiografico. E' azzardato prospettare l'ipotesi che Osea giunga ad un accordo con Dio là dove si rivolge a Dio con un improvviso accento di preghiera, in quel passo dove levò l'ambiguo grido:

Dà loro, o Signore — che darai loro?

Dà loro un utero che abortisca e mammelle asciutte! (9:14).

Queste crudeli parole potrebbero forse celare una certa compassione; la preghiera del profeta potrebbe chiedere una morte misericordiosa per i bambini piuttosto che una vita di sofferenza. Ma il profeta potrebbe qui cercare tanto di inasprire quanto di addolcire la minaccia di Dio. E la prima è l'interpretazione più probabile. In un più lungo passo in prima persona del libro di Osea (cap. 3), il profeta stabilisce il rapporto: come egli, Osea, è nei riguardi della propria moglie infedele, così è Dio nei riguardi del suo popolo infedele. Osea esclude, al di fuori di questo rapporto, una particolare relazione tra il profeta e il suo popolo. Questo profeta e Dio non sono rivali; c'è perfetto accordo tra di loro. In mancanza di elementi che provino il contrario, Osea (il cosiddetto profeta della misericordia, che, a mio avviso, è tanto duro almeno quanto un Amos) appare un profeta che si identificava con Dio in completa sottomissione, senza alcuna riserva. Sot-

to questo rispetto, per quel che concerne la completezza della sua sottomissione, Osea differisce, come vedremo, da Amos e da Ezechiele, da Michea e da Isaia, e certamente ben diversa è la cosa con Geremia. In alcuni profeti la resistenza è meno vistosa che in altri. Amos ha ricordato cinque visioni, due delle quali han qui un particolare interesse. In queste due prime visioni, vedendo la terra colpita dalle calamità, una invasione di locuste e una conflagrazione, Amos pregò. « Ah Signore Iddio, abbi pietà! », implorò, e ancora: « Ah Signore Iddio, desisti! Come potrebbe resistere Giacobbe piccolo com'è? » (7:2, 5). Una nota inaspettata di misericordia, questa implorazione, in un uomo affatto duro e sordo ai compromessi! George Adam Smith fu indotto a dire, avendo presenti queste due visioni: « Non sorse mai tra un popolo un profeta che non avesse prima pregato per esso ». Se neppure Amos potè condannare con distacco, e ripetere, senza protestare, la parola fissata da Dio, vuol dire che doveva essere effettivamente raro il profeta capace di agire così.

Anche ad Ezechiele, docile di solito, e strumento passivo della rivelazione divina, accadde, in due casi, di indietreggiare costernato di fronte al volere di Dio, cercando di interporci alla sua esecuzione:

Ero rimasto solo, caddi sulla faccia  
e gridai: Ah Signore Iddio! Distruggerai  
quel che resta di Israele, riversando il tuo furore su Gerusa-  
[lemme? (9:8)

e ancora:

Caddi sulla faccia e gridai ad alta voce: Ah Signore Iddio!  
Vuoi finire quel che resta d'Israele? (11:13)

Nessuno, insomma, di questi profeti, nè Amos nè Ezechiele, era assorbito da Dio, al punto da essere una sola mente e una sola voce con Dio. Questi profeti parlano in luogo di Dio, ma al tempo stesso parlano anche con Dio, e comunque si può affermare che discutano con lui.

Anche Michea levò il suo grido allarmato:

Mi lamento e piango,  
vado scalzo e nudo,  
mando lamenti come lo sciacallo,  
mando gemiti come lo struzzo,

perchè incurabile è la sua ferita,  
perchè è arrivata sino a Giuda  
ha raggiunto la soglia del popolo mio,  
fino a Gerusalemme (1:8, sg.).

Il fatto si è che qui è il profeta che parla. Il profeta può condannare e per altro non partecipare alla condanna, esprimendo la propria costernazione per quel che Dio gli fa dire. Va inoltre osservato che Michea continua a chiamare «popolo mio» quel popolo che egli è costretto a mettere sotto accusa.

Isaia non era più vulnerabile di Amos. Era provvisto anche lui di una spessa epidermide, e poteva facilmente rimproverare e ammonire il popolo suo, e parlargli di una totale distruzione finale. Eppure vi era qualche fessura nella sua corazza, e ciò appare particolarmente in due punti. Una volta, nella visione consacrante, e non soltanto quando, secondo lo stile proprio di tali visioni, mostrava la sua riluttanza, ma in un momento successivo quando Dio, come con gli altri profeti con cui aveva avuto a che fare, aveva già superato la sua riluttanza iniziale, e dopo che Isaia aveva detto offrendosi: «Eccomi, prendi me», e Dio aveva detto a lui: «Va', e parla», rivelandogli la natura della sua missione; dopo tutto questo, con poche parole ancora (6:11) l'io del profeta cerca di affermare se stesso e lascia sfuggire la sua costernazione: «Signore! Per quanto tempo?». E dicendo «Per quanto tempo?» non intende domandare la durata del contratto. Questa espressione ci è ben nota; è comune nei Salmi, dove un atroce «eternamente» è spesso congiunto ad essa: «Per quanto tempo?... Per l'eternità!». Egli intende esprimere il suo orrore e la sua avversione.

E più avanti sarà un'altra espressione del profeta, a far pensare che il messaggio che Isaia era costretto a rivelare doveva essere per lui una fonte di dolore. L'espressione si trova in quello che fu forse l'ultimo dei suoi discorsi, pronunciato dopo che l'assiro Sennacherib ebbe levato il campo per tornarsene a casa. Isaia non poté in quell'occasione mescolarsi alla folla impazzita di gioia che festeggiava l'inaspettato sollievo. Egli vedeva ancora i carri e i cavalieri intorno alle

mura, egli sentiva ancora le grida di guerra in prossimità delle porte, la tragedia che era ancora minacciosa nella valle della sua visione. La scena, visibile soltanto nel fondo dei suoi occhi, non ancora divenuta realtà, gli fece emettere questo secondo grido di dolore:

Stornate lo sguardo; lasciatemi piangere amaramente.  
Non cercate di consolarmi per la tragedia della figlia del po-  
[polo mio (22:4).

Qui Isaia non sta recitando una parte; Ezechiele talvolta lo fa (21:11 sg.), ma Isaia no. Nè sta piangendo per contrarietà, così come potrebbe benissimo fare dal momento che era stato screditato la notte precedente. Questo d'Isaia non è né contrarietà né finzione ma vero dolore. Geremia nei momenti di maggiore commozione userà dopo di lui un linguaggio simile. L'espressione «figlia del mio popolo» è usuale nelle elegie; Geremia la adopera quando lamenta la distruzione della nazione:

Si mutasse in acqua la mia testa, fossero gli occhi miei una fonte  
[di lagrime;  
Piangerei giorno e notte gli uccisi della figlia del popolo mio!  
(8:23)

E sempre Geremia riecheggì un'altra frase di Isaia; Isaia aveva detto «lasciatemi piangere amaramente», e, usando lo stesso termine ebraico, Geremia lo riferisce al pianto di Rachele per i suoi figli:

Senti! Si è udito un lamento a Rama,  
un pianto amaro,  
il pianto di Rachele, inconsolabile,  
per i propri figli, perchè essi non sono più (31:15).

Non c'è dubbio che le parole di Isaia siano l'espressione di un dolore genuino:

Stornate lo sguardo; lasciatemi piangere amaramente;  
Non cercate di consolarmi per la tragedia della figlia del po-  
[polo mio.

Se a questo disperato grido uniamo l'angosciosa domanda «Signore, per quanto tempo?», noi abbiamo, senza dubbio, prove affatto evidenti, anche se non abbondanti, della commozione di Isaia, una commozione che, come si conviene

ad un « uomo di principio », egli sembra essere riuscito a soffocare piuttosto bene, tenendola nascosta, sopprimendola, per timore che potesse stornarlo, sia pure per un istante, dal suo dovere di profeta. E questa disciplina che imponeva a se stesso era necessaria, perché in un certo senso la commozione avrebbe suonato come una protesta, come una riserva, sarebbe stata la manifestazione di quella parte di sé che non si era sottomessa quando aveva accettato la vocazione profetica.

Con queste osservazioni su Osea, su Amos ed Ezechiele, su Michea ed Isaia, noi torniamo a Geremia, il profeta in cui si manifestò con maggiore violenza il contrasto tra la sottomissione e l'affermazione di sé. Amos, Michea, Isaia ed Ezechiele — benché servissero il loro padrone con dedizione fanatica — non furono assorbiti da lui come in una unione mistica. Essi potevano sempre separare la loro posizione, e prestare attenzione alle proprie tragiche parole e osservare la rovina della figlia del popolo loro, e provarne essi stessi afflizione. Essi potevano pregare; potevano protestare.

Tra i profeti ebrei, Geremia è il più dettagliato da questo punto di vista. Di nessun altro profeta si ricordano preghiere così lunghe come le sue. Come Amos ed Ezechiele, Geremia pregava per il suo popolo. Ma pregava anche per se stesso. E poco altro vi è nella letteratura profetica che possa essere messo a confronto con queste preghiere rivolte a proprio beneficio. E' in queste preghiere di Geremia che il conflitto tra sottomissione e affermazione di sé si fa più evidente. E a questo punto passiamo al terzo dei tre elementi della esperienza profetica.

Quando Geremia è Geremia e non un semplice agente di Dio, egli intercede presso Dio per il popolo suo. Quando parla non per Dio ma a Dio nelle sue preghiere, egli prega per il suo popolo. Benché gli fosse stato vietato: « Non pregare per il bene di questo popolo! » (14:11) e « Non pregare per questo popolo, non innalzare lamenti e suppliche, non intercedere presso di me, perché io non ti ascolterò » (7:16),

nonostante queste due espresse proibizioni, egli osava ancora pregare, e in un suo discorso rivolto a Dio ammetteva persino la sua insubordinazione, la proclamava anzi come una virtù:

Dovrà il bene essere reso col male?  
Ricordati come io mi sono presentato a te  
per parlare bene in loro favore,  
per stornare la tua collera da essi (18:20).

Due volte parlò di ciò:

Invero ho interceduto presso di te in un momento di sventura  
e in un momento di desolazione... (15:11).

E' stato anche tramandato che una volta il re (21:2) e un'altra volta il popolo (42:2) lo mandarono a cercare perché pregasse per loro, e difficilmente avrebbero fatto una cosa del genere se tale richiesta non fosse parsa plausibile.

C'è un passo in cui il profeta sembra rendersi conto dell'ambiguità della sua posizione. Egli dice, ancora una volta indirizzandosi a Dio:

Io non ho cercato di sfuggire al tuo servizio  
né ho desiderato quel triste giorno (17:16).

Vuole far sapere di essere al servizio di Dio, ma, in quanto Geremia, non ha mai desiderato «quel triste giorno».

Geremia voleva senz'altro pregare per il popolo suo. Amava quel popolo e con manifesto dolore assisteva alle sue sofferenze.

«Si mutasse in acqua la mia testa», aveva esclamato nel passo riferito sopra e ancora, questa volta rivolto al suo popolo:

Se voi non darete ascolto,  
l'anima mia dovrà lamentarsi in segreto,  
a causa della vostra arroganza, e piangere,  
e gli occhi miei verseranno lagrime  
quando il gregge di Dio sarà condotto in cattività (13:17).

Geremia non poteva accettare la sorte del popolo suo come qualcosa fatta da Dio e quindi ben fatta. E non tratteneva il dolore, ma esprimeva la sua protesta. Né cessava di pregare per il popolo, ma cercava di indurre il suo padrone a stornare la loro condanna.

Ma pregava anche per sé. Le preghiere di Geremia a suo proprio beneficio costituiscono un fenomeno pressoché unico nella letteratura profetica, un fenomeno che trova analogia, una remota analogia, solamente nei salmi. Queste preghiere personali sono le cosiddette « confessioni » di Geremia. Ma « preghiere » è il termine più adatto per indicare queste intime espressioni tramandate da Geremia. Son quasi per intero indirizzate a Dio, ed alcune di esse son seguite da parole che parrebbero essere di Dio, il divino responso alla sua preghiera.

Vi sono interessanti tratti caratteristici di queste preghiere, e in nessun altro luogo è altrettanto evidente lo sforzo violento, il conflitto tra profeta e Dio, il conflitto interno del profeta tra la sottomissione a Dio e l'affermazione di sé.

Forse è stato già detto tutto. Forse abbiamo già fatto il punto semplicemente dicendo: Geremia pregava. Una preghiera non è un soliloquio, è un dialogo. Pregando, il profeta parla ad un altro. Ad ogni modo queste preghiere sono dialoghi veri e propri, e non sarebbe male esaminarle da un secondo punto di vista. Alla maniera di Giobbe, Geremia esponeva i propri argomenti davanti al suo Dio, al suo giudice. E queste preghiere-confessioni sono una specie di memoriale difensivo, sono la sua *apologia*.

Uno degli elementi della preghiera di Geremia era costituito dalle sue rimostranze. E aveva bene di che lagnarsi. Era stato frustato e messo in prigione, era stato esposto in ceppi e beffato, era stato giudicato di delitto capitale e di tradimento e quasi condannato, era stato costretto a vivere nascosto come un fuggitivo. Non si era sposato e viveva lontano dalla gente (o forse era come un rifiuto della società, come un paria), persino dalla sua famiglia, e i presunti amici non volevano avere a che fare con lui. Aveva più di un motivo di commiserazione. Ed una delle cose che faceva nelle sue preghiere era di esporre tutte le sue miserie a Dio perché le contemplasse. Sebbene Dio, l'onnisciente, dovesse essere al corrente di tutto, Geremia, il profeta, voleva ripro-

porre ogni cosa alla sua attenzione. Egli era una vittima e Dio doveva prenderne nota.

Era una vittima dell'ingiustizia, perché non aveva dato alcun motivo ai suoi persecutori di trattarlo in quel modo; egli dice, al contrario, di averli amati e difesi. E Dio sa bene come questo profeta sia intervenuto presso di lui a parlare in loro favore.

Geremia è afflitto, e più parla di queste cose e più chiaro gli appare che in fondo la colpa di tutto ce l'ha Dio. Di Dio era la colpa; meglio sarebbe stato se lui e Dio non si fossero mai incontrati! Il torrente della sua preghiera lo travolge, lo trascina con sé, finché egli non si arresta stupito ad ascoltare le sue stesse parole. E questo momento dello ascolto è importante per lui — e per la nostra comprensione dei fatti.

Rivediamo insieme due delle preghiere-confessione, preghiere integrate dal presunto responso di Dio. Ve ne sono sei, di questi importanti documenti rivelatori nel libro di Geremia. Noi ne vedremo due: e prima la preghiera, poi il responso.

In una di queste preghiere (cap. 15) premette alcune parole rivolte alla madre:

Ahimé, madre mia, che mi hai fatto nascere  
uomo di lite e di contesa per ogni dove!  
Io non ho né dato né preso niente in prestito,  
eppure ognuno mi maledice.

Poi si rivolge a Dio:

Ricordati di me, occupati di me,  
e vendicami dei miei persecutori.  
Longanime qual sei, non prenderti la mia vita,  
Riconosci che ho sofferto per amor tuo.

Egli protesta la sua innocenza e la sua fedeltà:

Quando mi si presentarono le tua parole, io le ho divorate,  
e le tue parole sono state una gioia per me,  
perché io ti appartengo,  
o Signore, Dio degli eserciti.  
Io non mi sono seduto in compagnia di quelli che si divertono  
esultando con la gioia nel cuore.  
Io mi son seduto in disparte per via del tuo irresistibile potere,  
perché tu mi riempivi d'indignazione.

E finisce con due incredibili accuse, la prima in forma di domanda retorica:

Perché la mia pena deve essere eterna,  
e la mia piaga incurabile, che non vuol guarire?

la seconda poco meno di una bestemmia:

Tu sei per me in realtà come un fiume fallace,  
come un corso d'acqua che non dura (15:10, 15-18).

Così finisce la preghiera. E' il punto in cui il profeta sembra improvvisamente aver rinunciato a riflettere. Se ora ci si rivolge indietro a quel che egli ha detto, e ci si pensa su, si è preparati, come lui lo era, a ricevere la risposta di Dio. Egli ha espresso i suoi sentimenti senza alcuna inibizione, si è lasciato trasportare, ed è arrivato ad assumere una posizione completamente insostenibile per lui. E' stato quasi petulante nell'elencare le sue disgrazie; non ha esitato a chiedere vendetta dei suoi nemici. Ha proclamato ad alta voce le sue virtù; si è lasciato andare senza ritegno ad una autocommiserazione delle proprie sofferenze. Si è molto addolorato per sé, e successivamente ha invitato Dio a rendergli ragione, e poco c'è mancato che non lo accusasse di tradimento.

Posso comprendere i versi che seguono questa preghiera soltanto supponendo che Geremia stesso a questo punto abbia cessato di parlare e si sia messo ad ascoltare l'eco delle sue parole, ad ascoltare se stesso mentre attendeva la replica di Dio. Altrimenti non mi riesce di vedere la relazione di quel che segue. Dio non si scusa, non dice: « Mi rincresce ». Questo disse Dio:

Se torni a me, ti riprenderò,  
potrai servirmi.  
Se distingui il pregiato dall'abbietto,  
potrai essere il mio portavoce.  
Lascia che essi siano tratti a te, e non tu a loro;  
allora io ti farò contro questo popolo  
come un fortificato muro di rame;  
per quanto essi ti combatteranno, non riusciranno a vincere,  
perché io sarò con te per salvarti e liberarti (15:19 sg.).

Dio non dice « Mi rincresce »; egli invita il profeta a pentirsi.

Poche righe di un altro capitolo, il dodicesimo, un'altra preghiera seguita da un'altra risposta, conducono allo stesso risultato. Geremia racconta anche qui la sua storia, ma più concisamente parla della doppiezza dei suoi avversari, che discorrono con tanta disinvoltura di Dio benchè Dio sia lontano dai loro cuori, e peraltro, piantati da Dio, han messo salde radici e prosperano. E parla di sé: Dio sa bene quanto sia fedele il suo cuore. E il resto della preghiera è una richiesta, un appello diretto: «Trascinali come pecore al macello; preparali per il giorno della carneficina»; e una domanda che è un rimprovero: «Perchè fai prosperare la via dei malvagi? Perchè agiscono con tanta sicurezza coloro che si comportano perfidamente?»; è un'accusa velata diretta al suo giudice celeste, con l'implicita affermazione che Dio deve essere nel giusto se anche Geremia discute con lui (12:1-3).

Anche dopo questa preghiera Geremia si ferma un po' e riflette. Che cosa ha detto mai? Che Dio è indifferente tanto alla sorte del suo profeta quanto al successo degli avversari del profeta, che Dio si tiene al di fuori di ogni rimprovero essendo necessariamente giusto in virtù della sua autorità. Il profeta deve essersi reso conto di aver detto più di quanto aveva intenzione di dire, e di aver visto la colpa dove non poteva esserci. Era lui che sbagliava. Egli era risultato alla prova troppo piccolo per l'impresa, ed aveva tentato di fuggire. Per evitare di confessare la propria incapacità aveva fatto di Dio un capro espiatorio. Con tali considerazioni di transizione *egli poteva*, e ora noi possiamo, capire la risposta di Dio:

Se tu hai corso con dei pedoni ed essi ti hanno stancato  
come potresti gareggiare con dei cavalli?  
Se tu vacilli e cadi anche in una terra pacifica  
che cosa farai mai nella giungla del Giordano? (12:5).

Geremia pregava meglio quando era assorto. Ma al nostro scopo, quel che più ci interessa in queste preghiere di Geremia è la lotta tra il profeta e Dio. Non solo quando fu chiamato la prima volta alla professione di profeta, ma ricor-

rentemente e continuamente durante il servizio di Dio Geremia oscillava tra l'affermazione di sé e la sottomissione, e nelle sue preghiere il contrasto è indubitabile. Geremia è altrettanto sicuro di sé quanto l'immaginario Giobbe, e la sua angoscia non è minore di quella descritta in quel racconto.

Con questa osservazione noi torniamo alla domanda di partenza: come faceva il profeta a distinguere, a riconoscere la parola di Dio.

Io son portato a pensare che questo difficile conflitto era un aspetto essenziale dell'esperienza profetica, che in questo difficile conflitto tra il proprio io e il suo Dio, Geremia insieme agli altri profeti debba aver avuto la dolorosa esperienza di Dio, e l'esperienza di Dio fu la fonte più chiara della sua certezza interiore, quella sicurezza in virtù della quale egli poteva dire: «Questo ha detto il Signore». Ma l'esperienza di Geremia non fu unica; fu invece la tipica esperienza che faceva di un uomo un profeta. Non il solo Geremia, ma anche Isaia, ed anche Amos ed Ezechiele, ma Geremia più particolarmente, trovarono Dio nel conflitto. I suoi sensi non erano anebbiati, il suo spirito non dormiva in lui, egli non aveva rinunciato alle sue facoltà razionali; la cosa meravigliosa è che era sempre più vivo e sempre più se stesso... Dio e il suo profeta erano due distinte volontà. Senza dubbio, proprio dal contrasto tra di loro scaturiva per il profeta la certezza di parlare per conto di Dio e non seguendo la propria immaginazione. Era la misura della autenticità delle parole. Le sue parole non esprimevano la propria volontà.

Senza dubbio, il messaggio profetico non contenne sempre e soltanto rimprovero e biasimo, indignazione e minacce. Vi furono tempi e circostanze che richiesero un messaggio diverso, un messaggio di speranza e di conforto, di promessa fiduciosa e di attesa della salvezza. In tali occasioni e in tali circostanze da che cosa scaturiva la certezza profetica? Come facevano quei profeti che annunciavano speranze messianiche a riconoscere nelle loro parole la voce di Dio? Quali erano le due volontà opposte nell'esperienza di un Zacca-

ria? Quale conflitto intervenne nella formazione di un Isaia secondo?

Lo schema è stavolta un po' diverso e forse meno ovvio, eppure è sempre simile. Son certo che questi ultimi profeti avrebbero trovato, ciascuno di loro, assai più comodo seguire la corrente secondo il vento che menava, piuttosto che prestare ascolto, come facevano, ai suggerimenti della speranza. L'atteggiamento del popolo ai loro giorni era disperato e proclamare la speranza era come parlare al vento e andarsene inascoltati. Anche questi profeti scelsero la via più difficile. In tali tempi promettere la salvezza voleva dire esporsi al ridicolo e alla derisione. Essere ottimisti in circostanze disperate mette in dubbio la sanità mentale. Ed anche questo conflitto è significativo. Il profeta sa dare il giusto valore a quei suggerimenti che non gli permetteranno di arrendersi, che gli precluderanno il lusso della disperazione. Egli ha dovuto carpire persino il suo messaggio di speranza al vento contrario. Al profeta non toccò mai la pace della mente.

Siamo giunti alla fine di questo studio. Mi è forse dato di concludere con una generalizzazione? La relazione tra Geremia e il suo Dio rappresenta tipicamente la relazione tra l'Ebreo e Dio. L'esperienza religiosa del Giudaismo attraverso i secoli ha sempre avuto in sé qualcosa di qualitativamente affine all'esperienza di Geremia nella vita e nella preghiera. L'uomo non ne è soffocato.

## Il santuario federale latino di Diana sull'Aventino e il tempio di Ceres

*Aventinum aliquot de causis dicunt* — dice Varrone (*De l. Lat.* 5, 43) — ...*alii A(d)ventinum ab adventu hominum, quod com(m)une Latinorum ibi Dianae templum sit constitutum*. Gli storiografi romani attribuiscono la fondazione di questo santuario federale, come tante altre istituzioni utili, al buon vecchio re Servio Tullio, la cui diplomazia sarebbe riuscita a convincere i popoli latini a trasferire le loro riunioni annuali all'Aventino e a costruire lì un tempio alla dea.<sup>1</sup> L'esistenza di questo santuario federale non è mai stata, nè può essere, messa in dubbio; ma la data presunta della sua fondazione corrisponde al carattere generale delle idee dei Romani intorno alla storia dei rapporti internazionali del loro Stato, vale a dire alla tendenza di far risalire a un passato quanto più remoto l'egemonia romana sopra il Lazio.<sup>2</sup> La lezione che s'intendeva impartire era la seguente: *ea erat confessio caput rerum Romam esse* (*Liv.* I 45, 3). Dionigi d'Alicarnasso<sup>3</sup> afferma perfino di aver visto personal-

<sup>1</sup> *Liv.* I 45, 2-3. *Dion. Hal* IV 26, 3-5. *Aurel. Vict. Vir.* ill. 7, 9-13. *Cass. Dio* 1, p. 24 *Boiss. Zen.* VII 9, 11.

<sup>2</sup> Cfr. la mia esposizione dettagliata su questo punto nel mio libro « *Early Rome and the Latins* » (*Jerome Lectures* 1961), di prossima pubblicazione.

<sup>3</sup> *Dion. Hal.* IV 26, 5 (Servio Tullio) ἐτήλην κατασκευάσας χαλκῆν ἔγραψεν ἐν ταύτῃ τὰ τε δόξαντα τοῖς συνέδρις καὶ τὰς μετεχούσας τῆς συνέδου πόλεις.

mente, nella sua gioventù, la stele di fondazione, iscritta con i caratteri arcaici che anticamente si usavano in Grecia. Questa stele stava effettivamente nel tempio aventino di Diana, come dimostra il fatto che gli antiquari romani erano in grado di trarre citazioni dal suo testo.<sup>4</sup> E' plausibile la supposizione del Mommsen,<sup>5</sup> secondo cui le prescrizioni rituali dell'ara Dianae in Aventino, adottate da taluni santuari di Diana nel mondo romano, erano riprese da questa *lex dedicationis arae Dianae Aventinae*. Il nome del leggendario re certamente non stava in testa all'iscrizione in cui la curiosità del vecchio Catone avrebbe potuto ritrovare il nome di un altro *dicator Latinus*, come egli ha scoperto il nome di *Egerius Baebius* nel documento del boschetto di Ariccia.<sup>6</sup>

Ad ogni modo il *carattere federale* della fondazione, cioè quel che c'interessa in questo luogo, è assodato fuori d'ogni dubbio o sospetto.<sup>7</sup> Anche l'ingenuo aneddoto che narra come il sacrificio<sup>8</sup> del bue prodigiosamente robusto da parte

αὐτῆ διέμενον ἢ στήλῃ μέχρι τῆς ἐμῆς ἡλικίας ἐν τῷ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερῷ κειμένη γραμμάτων ἔχουσα χαρακτῆρας οἷς τὸ παλαιὸν ἢ Ἑλλὰς ἔχρητο. Dare un colorito di cultura greca alle più antiche istituzioni romane è una delle maniere preferite del retore greco per servire le ambizioni dei suoi patroni romani. Il mio compianto amico H. Last (CAH 7, 1928, 350 sg.) pensava che le parole con cui Dionigi descrive la stele indicassero un alfabeto antico come quello trovato nel cippo presso il *lapis niger*, che può essere datato dal sesto secolo. Una tale supposizione, però, dà troppo credito a Dionigi e alle sue fonti annalistiche: anche ammessa la base di realtà della descrizione, il carattere arcaico di una scrittura poteva colpire un contemporaneo di Augusto anche se la scrittura proveniva solo dal quarto secolo. D'altra parte non siamo d'accordo con coloro che considerano l'iscrizione come «eine Flunkerei des Dionysios», come W. Jhne, *Römische Geschichte* 1, Leipzig 1868, 59. A. Stein, *Römische Inschriften in der antiken Literatur* (78. Bericht der Lese- und Redestelle der deutschen Studenten in Prag 1929), Prag 1930, 19. J. Binder, *Die Plebs*, Leipzig 1909, 38 sg., ecc.

<sup>4</sup> Fest., p. 164, 1 Linds.: *Nesi pro sine positum* (est in lege dedicationis arae) Dianae Aventinen(sis). L'integrazione della lacuna è una ben fondata congettura di Scaligero.

<sup>5</sup> Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht* 3, Leipzig 1888, 614 sg. Non comprendo perchè il documento dovrebbe essere frutto di una revisione intrapresa dopo lo scioglimento della Lega, come pensa Mommsen.

<sup>6</sup> K. J. Beloch, *Römische Geschichte* 1, Berlin 1926, 192 sg.

<sup>7</sup> Cfr. p. es.: G. Wissowa, RE 5, 331 sg. H. Last, loc. cit. (n. 3), ecc.

<sup>8</sup> La più antica testimonianza disponibile di quest'aneddoto è il denario di A. Postumio Albo, dagli anni intorno all'80 a. C. (Mommsen, *Geschichte des römischen Münzwesens*, Berlin 1860, 617 n. 422. H. A. Grueber, BMC Rep. 1, 1910, 351 sg., nn. 2836 sgg.). Questo tipo mone-

di un romano anzichè d'un latino abbia assicurato, per volere del fato, la sovranità romana sopra il Lazio, suona come un'eco preletteraria della pretesa romana di spostare il centro politico dei Latini dal *nemus* di Ariccia a quello dello Aventino. La data di fondazione di questo nuovo santuario federale può esser stabilita con certezza in base a una brillante osservazione di G. Wissowa. Riassumiamo con le sue proprie parole le sue argomentazioni:<sup>9</sup> « E' opinione unanime delle nostre fonti che questo santuario (dell'Aventino) sia stato creato, di comune spesa, dai popoli latini e da Roma, dietro la sollecitazione di Servio Tullio... Il fatto sorprendente che proprio Diana sia stata scelta come divinità protettrice della federazione, viene spiegato nella tradizione con l'asserzione che il santuario di Artemis in Efeso era la sede della Lega Ionica. E' probabile che questa credenza abbia guidato i Romani anche più tardi, quando, avvertendo il bisogno di avere un'immagine della dea nel tempio aventino, scelsero a questo fine il tipo dell'Artemis di Efeso, cioè quello che ne derivava, l'Artemis di Massalia (Strab. 4, 180). La vera ragione di questa scelta era, però, un'altra: essa dipendeva dal fatto che il santuario sull'Aventino era una succursale di quello aricino e la sua fondazione significava che il centro sacrale dei Latini era stato trasferito da Ariccia a Roma... Insieme con Diana anche il culto di Egeria, originariamente legato all'ambiente aricino, migrò a Roma...<sup>10</sup> Lo anniversario della fondazione del santuario aventino veniva celebrato lo stesso giorno che era la festa della dea di Ariccia, vale a dire il 13 agosto... e questo giorno era sacro alla dea in tutta l'Italia (Stat. *Silv.* III, 1, 59 sg.: *omnisque pu-*

tario riflette quella versione dell'episodio riguardante i Latini e i Romani, che si trova in Aurel. Vict. *Vir. ill.* 7, 9-13 e Cass. Dio I, p. 24 Boiss. Zon. VII 9, 11; mentre Juba e Varrone (in Plut., *Quaest. Rom.* 4) con Liv. I 45, 3-7 e Val. Max. VII 3, 1 ne parlano come di una competizione per la superiorità tra Sabini e Romani.

<sup>9</sup> G. Wissowa, RE 5, 332 sg. prima citazione; *id. Religion und Kultus der Römer* 2, München 1912, 39 (seconda citazione); cfr. anche *ibid.* 247 sgg. Ma cfr. già E. Pais, *Storia di Roma* I 1, Torino 1898, 332 sg.

<sup>10</sup> Possiamo anche aggiungere Anna Perenna: Ovid. *Fast.* 3, 523 sgg. 647 sg.

*dicis Italia terra focus Hecateidas excolit idus*). L'eminente importanza di questo recinto sacro risulta anche dal fatto che gli statuti del tempio (*lex dedicationis*, cfr. Fest, p. 165 b 25), che erano probabilmente i più antichi che, in generale, si conoscessero, costituirono il modello di ogni successiva fondazione di culto del genere: le norme fondamentali di tali fondazioni più recenti si riferiscono, di solito, a quel modello con la formula: *ceterae leges huic arae titulisq. eadem sunt, quae sunt arae Dianae in Aventino* (CIL XII 4333 ecc.)... ».

«Perciò noi possiamo esser sicuri, che il trasferimento del culto (aricino) di Diana all'Aventino implicava l'introduzione dell'egemonia di Roma nei doveri religiosi della federazione...: l'accoglimento di Diana, fino a quel momento non venerata, rispecchia i momenti iniziali dell'assorbimento dei Latini nello stato romano, — nella stessa maniera in cui, in generale, l'estensione della cerchia dei culti a Roma precedeva di pari passo con la conquista».<sup>11</sup>

Le conclusioni del Wissowa sono state accettate dalla maggior parte degli storici moderni di Roma, che — con pochissime eccezioni<sup>12</sup> — ammettono anche la tradizionale data di fondazione del santuario aventino sotto Servio Tullio.<sup>13</sup> Alcuni di essi, nel sospetto che il recinto aricino fosse

<sup>11</sup> Cfr. ora, in generale: J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957, 122 sg. Le forme rituali più arcaiche di questo imperialismo religioso erano tuttavia limitate all'Etruria meridionale e al Lazio; cfr. G. Rohde, *Die Bedeutung der Tempelgründungen im Staatsleben der Römer*, Marburg 1932, 9 sg.

<sup>12</sup> J. Binder, *Die Plebs*, Leipzig 1909, 331. A. Merlin, *L'Aventin dans l'Antiquité*, Paris 1906, 215. A. Piganiol, *La conquête romaine*, Paris 1927, 120.

<sup>13</sup> P. es. G. De Sanctis, *Storia dei Romani* 1, Torino 1907, 31. 375. 388. E. Täubler, *Imperium Romanum* 1, 1913, 306 sgg. A. Rosenberg, *Hermes* 54, 1919, 151. K. J. Beloch, *Römische Geschichte*, 1, 1926, 192. L. Homo, *L'Italie primitive*, Paris 1925, 146. H. Last, *CAH* 7, 1928, 350 sgg. M. Gelzer, *RE* 12, 948. C. Bailey, *Phases in the Religiosity of Ancient Rome* (Sather Lectures 10), Berkeley 1932, 118. S. Mazzarino, *Dalla monarchia allo stato repubblicano*, Catania 1945, 149 sgg. A. E. Gordon, *TAPA* 63, 1932, 179. P. Fraccaro, *Opuscula* 1, 1956, 12. L. Pareti, *Storia di Roma* 1, Roma 1952, 318. A. Bernardi, *Athenaeum*, N.S. 30, 1952, 18 n. 1. G. Giannelli, *La repubblica romana*<sup>2</sup>, Milano 1955, 48. 49. S. Ferri, *Studi class. e orient.* 1953, 79 sgg. P. De Francisci, *Primordia civitatis*, Roma 1959, 666 sgg.

stato fondato in una data più recente di quella del quarto re, tentarono di invertire i termini del rapporto tra i due culti, considerando quello dell'Aventino come originario e il più antico dei due:<sup>14</sup> tale tentativo, però, è naufragato contro validi argomenti<sup>15</sup> che confermavano, una volta di più, i risultati del Wissowa.

Assodata, così, la priorità di Ariccia sull'Aventino, quale centro della Lega Latina sotto gli auspici di Diana, non resta che da rettificare un piccolo ma importantissimo dettaglio relativo ai rapporti reciproci dei culti federali aricino e aventino, che finora è stato trascurato. Come si è visto, Wissowa considerava il recinto sull'Aventino come una succursale di quello aricino. Ciò sarebbe la cosa più naturale del mondo se il culto romano fosse stato semplicemente una diramazione o derivato locale, municipale, del centro rituale di Ariccia. Ma il santuario dell'Aventino era un *comune Latinorum Dianae templum*, esattamente come il culto aricino da cui derivava, e la Lega non poteva avere, *nello stesso tempo*, che un solo centro, quale base geografica delle celebrazioni federali. I rappresentanti delle città alleate e i magistrati annuali della Lega non potevano adempiere che in una sola città ai loro obblighi rituali nel giorno festivo di Diana, che era anche il giorno della celebrazione dei culti municipali latini della dea. Questo fatto implica conseguenze importantissime. E', infatti, ovvio che l'Aventino non poteva essere il centro sacrale della Lega Latina che in un tempo successivo a quello in cui lo era stato Ariccia. Come la nascita dell'originario *lucus Dianius* era dovuta a una temporanea preponderanza politica di Ariccia, così anche la sua sostituzione con un'istituzione rivale dello stesso genere doveva dipendere da ragioni politiche. Essa poteva avvenire soltanto quando l'organizzazione originaria aveva dovuto soccombere alla sua imitazione rivale. E poichè noi ora sappia-

<sup>14</sup> G. De Sanctis, *Storia dei Romani* IV 2, 1, 1953, 160 sg. M. Gelzer RE 12, 953, lln. 32 sgg. F. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom* (RVV 22, 1) 1930, 137 sgg. e ripetutamente altrove. G. Pasquali, *La Nuova Antologia* 386, 1936, 415.

<sup>15</sup> A. E. Gordon, *TAPA* 63, 1932, 180 sgg.

mo che l'egemonia aricina risaliva all'ultima decade del sesto secolo, il subentrare di Roma doveva esser più recente, dovuto ovviamente alla vittoria presso il lago Regillo, e non poteva verificarsi verso la metà del sesto secolo, non, cioè, sotto Servio Tullio, come gli annalisti avrebbero voluto far credere. « La construction du temple de Diane — scriveva A. Merlin nel 1906<sup>16</sup> — commémorait les premiers progrès des armes romaines, prélude des triomphes futurs; elle proclamait la soumission des Latins, reconnaissant la souveraineté — noi diremmo piuttosto semplicemente: la « prépondérance » — de la République, mais non pas encore leur conquête et leur absorption ».

Le abbondanti scoperte archeologiche nella Città Eterna hanno dimostrato che non vi sarebbe nulla di anormale nella esistenza di un tempio a Roma verso la metà del sesto secolo. Ma l'Aventino era situato fuori dei confini sacri della città e non all'interno di essi, e ciò costituisce un caso differente. Poichè noi abbiamo stabilito che il *terminus post quem* della fondazione era la sconfitta dei Latini, — l'epoca in cui fu votato e costruito il tempio di Castore sul Foro romano — la data non dipende da considerazioni di carattere generale, bensì è nettamente definita nei limiti di tempo tra la vittoria romana e il decemvirato — presumibilmente più vicina alla prima che non al secondo. Inoltre, noi non possiamo esser sicuri che il santuario sia stato costruito, tutto in una volta, anche come *edificio*. Noi propendiamo verso l'ipotesi contraria: la sostituzione del *lucus Dianius* di Ariccia contenente un'immagine di culto all'aperto, può esser avvenuta mediante la consacrazione di un altro boschetto sacro; l'edificio sarà stato un'aggiunta successiva.<sup>17</sup>

La localizzazione di un santuario federale sull'Aventino ci fornisce anche la prima ragione del fatto che questo colle

<sup>16</sup> A. Merlin, *op. c.* (n. 12) 215.

<sup>17</sup> Dion. Hal. IV 26, 3 racconta che Servio Tullio persuade i Latini ad istituire un *ἱερόν ἀσυλον*, ciò che è anzitutto, un recinto; l'imperatore Claudio pensava lo stesso, provvedendo a certi *sacra ex legibus Tulli regis piaculæque apud lucum Dianæ per pontifices danda* (Tac., Ann. XII 8, 2).

rimaneva fuori delle porte della città: il centro federale aveva bisogno di diritti di extraterritorialità. Il culto federale di Diana sulla collina di *Corne* presso Tuscolo,<sup>18</sup> che sembra rappresentasse un ulteriore tentativo di spostare l'egemonia nella Lega, era ugualmente fuori della città stessa. Analogamente, la fila dei tredici grandi altari arcaici scoperti recentemente fuori di Lavinio,<sup>19</sup> può essere tranquillamente considerata come il resto del santuario federale di Lavinio, la cui data risale al sesto secolo a.C.<sup>20</sup>

Dalla data bassa della fondazione del recinto aventino discendono anche alcune altre conseguenze storiche rilevanti. Nei secoli successivi il colle era la sede della particolare organizzazione religiosa e politica della *plebs*. Come si vede, quest'organizzazione non può aver avuto le sue origini nel tempo di Servio Tullio. Poichè il carattere *federale* del recinto di Diana era più antico dell'infiltrazione plebea, noi dobbiamo cercare la data di questa in un'epoca in cui il centro dei Latini si stava già di nuovo spostando da Roma a Tuscolo o ad altre città, e la dea latina non era più legata alla politica estera. Fortunatamente, l'evento, la prima grande avventura della rivoluzione sociale,<sup>21</sup> si è conservato nella memoria dei Romani, perchè era connesso con quegli sviluppi fondamentali che determinarono la lotta politica fino al 287 a.C. Malgrado ogni imprecisione e incertezza della nostra documentazione letteraria, il fatto decisivo emerge ancora dall'oscuro mare dell'oblio.

<sup>18</sup> Plin., *N.h.* XVI 91, 242: *Est in suburbano Tusculani agri colle, qui Corne appellatur, lucus antiqua religione Dianae sacratus a Latio.* Per questo caso vale quanto si è detto per l'Aventino: un santuario federale non può avere duplicati, come pensavano p. es. G. De Sanctis *op. c.* (n. 13) 2, 43 o E. Täubler, *op. c.* (n. 13) 307 sg.

<sup>19</sup> F. Castagnoli, *Dedica arcaica Laviniate a Castore e Polluce* (SMSR 30, 1959).

<sup>20</sup> Cfr. A. Alföldi, *Die trojanischen Urahnen der Römer* (Rektoratsprogramm Basel 1956) 1957, 9 sgg. e, *op. cit.* sopra, n. 2.

<sup>21</sup> G. De Sanctis, *op. c.* (n. 13), 1907, 30 sg. e A. Momigliano, *Bull. Com.* 59, 1931, 166 hanno compreso che i nomi dei primi tribuni della plebe non sono che ripetizioni fittizie dei nomi realmente conosciuti degli eroi degli anni di cui ci stiamo occupando.

L'organizzazione rivoluzionaria della plebs s'impossessò dell'Aventino come d'una roccaforte contro il patriziato dominante qualche anno prima della metà del quinto secolo, e il possesso dei terreni da essa distribuiti fu subito dopo ufficialmente riconosciuto, contemporaneamente alla riconciliazione dei capi plebei con l'aristocrazia.<sup>22</sup> Allora, e soltanto allora, l'Aventino divenne sede della rivoluzione plebea, trasformandosi in un organismo politico che, passo per passo, veniva ammesso nei quadri dello stato patrizio e finì per amalgamarsi con esso.<sup>23</sup> L'Aventino, occupato intorno al 456 a.C. quale base militare della rivolta, si trasformò gradualmente in un centro amministrativo di essa, dopo che l'esistenza della rivoluzione era stata riconosciuta e legalizzata.

<sup>22</sup> Vedi le acute osservazioni sulle fonti e il chiaro riassunto dei fatti nell'appendice che J. Bayet aggiunge al suo *Tite-Live* 3, 1954, 126 sgg. e 145 sgg.

<sup>23</sup> Liv. III 31, 1: *Deinde M. Valerius Sp. Verginius consules facti... De Aventino publicando facta lex est.* 32, 7 (C. Menenio P. Sestio Capitolino coss.): *Placet creati decemviros... Admiserenturne plebei controvērsia aliquamdiu fuit; postremo concessum patribus, modo ne lex Icilia de Aventino aliaque sacratae leges abrogarentur.* Cic. in *Corneliana* (Ascon. p. 77 Clark): *Tum interposita fide per tres legatos amplissimos viros Romam armati revertuntur. In Aventino conserderunt; inde armati in Capitolium venerunt; decem tr. pl. per pontificem, quod magistratus nullus erat, creaverunt.* Diod. XII 24, 5 (l'esercito nell'Algidò, istigato da Verginio): πάντων δ' ἐπιβροηθεὶν τοῖς ἤτυχηκόσιν ὀρηγασάντων, μετὰ τῶν ὅπλων νυκτὸς εἰς Ῥώμην εἰσέπεσον. οὗτοι μὲν οὖν καταλάβοντο λόφον τὴν ὀνομαζόμενον Ἀουεντίνου. Dion. Hal. X 31, 2: ὁς (ὁ Ἰκίλλιος ὁ δήμαρχος)... εἰσέφερε γὰρ τι καὶ οὗτος πολίτευμα καινὸν ἀξίαν ἀπομεροσθῆναι τοῖς δημόταις τόπον εἰς οἰκιῶν κατασκευὰς τὸν καλούμενον Ἀουεντίνου, ...ὅς οὐχ ἄρακ τότε φηκεῖτο ἀλλ' ἢ δημόσιός τε καὶ ὕλης ἀνάπλευς. 32.2.4: μετὰ τοῦτο... ἐν τῇ λοχίτιδι ἐκκλησίᾳ συναχθεῖσα ὑπὸ τῶν ὑπάρχων ὁ νόμος ἐκυρώθη ὅς ἐστιν ἐν στήλῃ χαλκῇ γεγραμμένος, ἣν ἀνέθεσαν ἐν ἐπὶ Ἀουεντίνῳ κομισάντες εἰς τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερὸν. 32.5. Cfr. K. W. Nitsch, *Rhein. Mus.*, n. F. 24, 1869, 155 sgg.; 25, 1870. Oltre alle opere di Merlin, op. c. (n. 16) 34 sgg., Bayet, *De Sanctis*, op. c. (n. 13) 1, 13, 24 sgg., ecc., citate sopra, sono da consultarsi: A. Schwegler, *Römische Geschichte* 1, Tübingen 1867, 598 sgg. O. Gilbert, *Geschichte und Topographie der Stadt Rom in Altertum* 2, Leipzig 1885, 144 sgg. Chr. Hülsen-H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom* I 3, 1907, 153. O. Richter, *Topographie der Stadt Rom* (Handb. d. Altertumswiss. II 3, 2), München 1901, 204. J. Binder, *Die Plebs*, Leipzig 1909, 87 sg. E. Pais, *Storia di Roma* 3<sup>a</sup>, Roma 1926, 222 sg. S. B. Platner-Th. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, London 1929, 65 sgg. G. Niccolini, *Il tribunato della plebe*, Milano 1932, 44 sg.

Per comprendere meglio il colpo di stato del 456, noi dobbiamo, naturalmente, risalire alle radici del movimento "popolare". Questo fu una reazione violenta contro la cavalleria aristocratica<sup>24</sup> che aveva monopolizzato per la propria ristretta cerchia i privilegi dell'*auspicium* e dell'*imperium*, riservando per i propri membri, sin dalla fuga dei Tarquini, il diritto esclusivo alle magistrature. Quella reazione non fu alimentata dalle aspirazioni della gente della strada, nè suscitata dai forestieri, ricchi commercianti o liberti o lavoratori, categorie che, tutte, ancora per secoli dovevano rimanere disprezzate e politicamente prive di considerazione:<sup>25</sup> noi dobbiamo completamente dimenticare quella minaccia del proletariato urbano della tarda repubblica che influisce sulle concezioni storiche degli autori tardi e dei loro seguaci moderni: essa, nella Roma arcaica non esisteva ancora. Il sollevamento degli strati inferiori fu, in realtà, ideato e diretto dai discendenti dei *clans* romani,<sup>26</sup> autorevoli, sebbene non inclusi nella stretta cerchia dell'aristocrazia dei cavalieri, e miranti al governo dello stato. Naturalmente anche al semplice cittadino che li sosteneva, ne derivava qualche vantaggio o qualche protezione da parte di questi patroni, ma perfino le nostre tarde fonti rivelano il fatto essenziale che, cioè, lo scopo, raggiunto, del movimento plebeo era l'ammissione graduale dei loro capi al governo. Come risultato principale della rivoluzione, noi non vediamo alcuna demolizione delle barriere sociali, nè la partecipazione delle masse ai benefici e privilegi dell'aristocrazia, bensì esclusivamente l'avanzata dei *tribuni plebis* e, più tardi<sup>27</sup> degli *aediles*, il loro riconoscimento come ufficiali dello stato e la successiva incorporazione del loro stato sociale nella cavalleria. La reazione di questo importante gruppo

<sup>24</sup> A. Alföldi, *Der frühromische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen*, Baden-Baden 1952.

<sup>25</sup> Su quest'argomento torneremo in un altro studio dedicato al diritto di associazione nei primi secoli; i risultati di questo studio sono brevemente riassunti in *Schweizer Münzblätter* 5, 1954, 25 sgg.

<sup>26</sup> A questo ha pensato anche G. Giannelli, *La repubblica romana*.<sup>2</sup> Milano 1955, 119 e 124.

<sup>27</sup> A. Momigliano, *Bull. com.* 60, 1932 (1933), 222.

sociale contro il patriziato certamente non ha atteso un mezzo secolo dopo la cacciata dei re per manifestarsi. La riconciliazione nel periodo del decemvirato mostra che esso stava già cogliendo i frutti maturi della sua lotta politica. All'inizio del nuovo regime, sotto e dopo Porsenna, gli *equites* disponevano del doppio vantaggio di una efficienza militare superiore e di una base sociale saldamente costituita per il reclutamento del loro seguito, mentre la forma precisa e la tattica della reazione della plebe dovevano ancora esser elaborate nei decenni successivi. Quando avvenne l'occupazione permanente dell'Aventino, tutto ciò era ormai fatto.

In tempi più recenti che conosciamo meglio, il centro politico ed amministrativo della *plebs* non era il tempio di Diana, bensì quello di Ceres, Liber e Libera sull'Aventino. La tradizione letteraria ha stabilito la data del voto con cui il dittatore Postumio Albino s'impegnò a costruire un tempio a Ceres nell'anno 496, e quella della dedica del santuario nel 493 a.C. Molti studiosi hanno accettato questa data,<sup>28</sup> ma contemporaneamente diversi altri hanno mosso contro di essa obiezioni non prive di peso.<sup>29</sup> Non è sfuggito all'attenzione di questi ultimi<sup>30</sup> che A. Postumio, personaggio eminente della nuova aristocrazia dominante, era l'uomo meno adatto a prender l'iniziativa di creare un centro permanente per la

<sup>28</sup> G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*,<sup>2</sup> München 1912, 297 sg. *Id.*, RE 3, 1937. I. G. Scott, *Mem.Amer. Acad. in Rome* 7, 1929 107 n. 5. G. Pasquali, *La Nuova Antologia* 386, 1936, 410. Kr. Hanell, *Das altrömische eponyme Amt*, Lund 1946, 174. S. Mazzarino, *Dalla monarchia allo stato repubblicano*, Catania 1945, 149. 251 sg. n. 133. J. Vogt, *Die römische Republik*,<sup>2</sup> Freiburg 1951, 43 sg. F. Altheim, *Römische Geschichte* 2, Frankfurt 1953, 52. 114. 139 sg. 182. R. Bloch, *Comptes-rendus de l'Acad. d. Inscr.* 1954, 203 sgg. H. Le Bonniec, *Le culte de Cérés à Rome*, Paris 1958, 213 sg. (in cui si trova citata la letteratura particolare), ecc.

<sup>29</sup> E. Pais, *Storia di Roma* 3,<sup>3</sup> Roma 1926, 152 sgg. K. J. Beloch, *Römische Geschichte* 1, Berlin 1926, 63 sgg. W. Hoffmann, *Rom und die griechische Welt im IV. Jh. v. Chr.* (Philol. Suppl. 27, 1) 1934, 98 sgg. W. Schur, RE 13, 71. E. Kornemann, *Internat. Monatsschrift* 14, 1919/20, 491 sg. A. Bruhl, *Liber pater*, Paris 1953, 32 sgg. G. Giannelli, *op. c.* (n. 13), 125. G. De Sanctis, *op. c.* (n. 13), 37 sg. e, in particolare, con una discussione dettagliata, *id.*, *ibid.* IV, 2, 1, Firenze 1953, 194 sgg. — Gli argomenti portati da questi studiosi non sono invalidati o superati da H. Le Bonniec, *op. c.* (n. 28) 235 sgg.

<sup>30</sup> E. Pais, *Italia antica* 1, Bologna 1922, 84 sgg. W. Hoffmann, *op. c.* (n. 29), 99.

opposizione rivoluzionaria. La vittoria presso il lago Regillo, opera sua, fu come un'ordalia per dimostrare quanto la classe dei cavalieri fosse adatta a guidare lo stato. I Dioscuri cui egli, nel campo di battaglia, votò un tempio sul Foro, erano, infatti, i protettori celesti dell'aristocrazia dei cavalieri; e nel caso di questo tempio i dati archeologici appoggiano considerevolmente la data tradizionale.<sup>31</sup> Ma l'idea che il protagonista degli *equites* patrizi abbia provveduto a fornire un saldo centro agli oppositori più pericolosi, un centro situato fuori della sfera di controllo<sup>32</sup> dei magistrati, è del tutto incredibile. Come De Sanctis ha sottolineato molto tempo fa, la fondazione di quel tempio può esser stata concepita soltanto dai *populares* e non dai loro avversari.

Lo stesso vale per la parte attribuita al Tempio di Ceres in campo legale e amministrativo nel corso del quinto secolo: essa anticipa la prassi di epoche molto più recenti. Certo, già prima della costruzione del santuario e perfino prima dell'inizio del movimento politico della *plebs*, le multe e le espropriazioni concepite come una *sacratio* a Ceres esistevano nell'arcaica prassi giuridica romana.<sup>33</sup> Ma tale prassi arcaica non ha nulla a che vedere con la costruzione di un tempio dedicato a una triade straniera. Il trasferimento dei beni di Spurio Cassio a Ceres nella forma di un'immagine di culto della dea è una tradizione che sembrava sospetta perfino alla fonte comune cui attingevano Livio e Dionigi.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Sui templi antichi di Roma cfr. I. Scott-Ryberg, *An Archeological Record of Rome from the VIIth to the IInd Cent. B. C.* (Studies and Documents, ed. by K. and S. Lake 13 (1), London 1940. Il culto dei Dioscuri nel Lazio arcaico è ora accertato da F. Castagnoli, *op. c.* (n. 19) 109 sgg.

<sup>32</sup> V. sotto, p. 38.

<sup>33</sup> Plin., *N.h.* XVIII 3, Plut., *Rom.* 22, 3. Cfr. p. es., W. W. Fowler, *JRS* 1, 1911, 57 sgg. K. Latte, *Zeitschr. Sav.-Stiftung* 67, 1950, 50 sgg. W. Kunkel, *Zeitschr. Sav.-Stiftung* 68, 1951, 562. G. De Sanctis, *Storia dei Romani* IV 2, 1, 1953, 194 n. 259. B. Perrin, *Studi in memoria di E. Albertario* 2, Milano 1953, 400 sgg. P. De Francisci, *Primordia civitatis*, Roma 1959, 314 sgg. H. Le Bonniec, *op. c.* (n. 28), 165 sgg.

<sup>34</sup> Cfr. Liv. II 41, 10 (Plin., *N.h.* XXXIV 4, 15. Val. Max. V 8, 2) con Dion. Hal. VIII 79, 4. Sulla fonte: A. Klotz, *Livius und seine Vorgänger* (Neue Wege zur Antike 2, 11) 1941, 243 sg. Sul carattere fittizio della notizia: Th. Mommsen, *Römische Forschungen* 2, 1879, 174. G. De Sanctis, *op. c.* (n. 13) 2, 1907, 11 n. 4 e IV 2, 1, 1953, 194 n. 259.

Analogamente, gli *iuris interpretes* romani si rifiutavano di credere nella presunta prescrizione delle *leges Valeriae Horatiae* del 449 a.C. che avrebbe stabilito l'involabilità dei tribuni della plebe *sanciendo ut qui tribunis plebis aedilibus* — (i quali ultimi, a mio parere, non esistevano ancora) — *iudicibus decemviris nocuisset, eius caput Iovi sacrum esset, familia ad aedem Liberi Liberaeque venum iret*:<sup>36</sup> non può esser dubbio, infatti, che la *sacrosanctitas* dei tribuni in quei tempi antichissimi non era ancora protetta dai provvedimenti legali dello stato patrizio, bensì dalla maledizione che la totalità dei plebei scagliava contro il suo violatore che diventava così vittima della giustizia sommaria della rivoluzione.<sup>37</sup> Un'altra disposizione della stessa legislazione che si riferirebbe al tempio di Ceres, è un falso evidente: *Institutum etiam ab iisdem consulibus, ut senatus consulta in aedem Cereris ad aediles plebis deferrentur, quae antea arbitrio consulum supprimebantur vitiabanturque*.<sup>38</sup> Che prima del 287 a.C. il senato sottomettesse, in qualsiasi forma, i *senatus consulta* alla supervisione e al controllo dei suoi oppositori che non erano ancora riconosciuti come organi amministrativi e che avevano la loro sede *extra pomerium*, è un'idea stravagante. Ancora nel 304 la pubblicazione di simili documenti da parte dell'edile Cn. Flavio suscitò costernazione; e la *vitiatio* da parte dei consoli continuò anche in seguito, come dimostrano gli emendamenti arbitrari che Pompeo nel

<sup>35</sup> Liv. III 55, 8-10.

<sup>36</sup> Liv. III 55, 6-7. Dion. Hal. VI 89, 3.

<sup>37</sup> Cfr. G. De Sanctis, *op. c.* (n. 13), 2, 1907, 28 n. 3. J. Bayet, *Tite-Live* 3, 1954, 145 sgg. e le note seguenti. *Contra*: A. Momigliano, *Bull. com.* 60, 1932 (1933), 221. H. Le Bonniec, *op. c.* (n. 28), 347 sg.

<sup>38</sup> Liv. III 55, 13. Cfr. tra l'altro Th. Mommsen, *Römische Forschungen* 2, 1879, 164 sgg. G. De Sanctis, *op. c.* (n. 13), 2, 1907, 28 sgg. 51 sgg. J. Beloch, *Römische Geschichte* 1, 1926, 328 sg. G. Giannelli, *op. c.* (n. 13), 125. 130. P. Fraccaro, *Opuscula* 1, Pavia 1956, 19 Guarino in *Festschrift F. Schulz*, 19..., 458 sgg. P. De Francisci, *Storia del diritto romano* 1, Roma 1931, 350. Più abbondanti citazioni della bibliografia giuridica si trovano in U. v. Lübtow, *Das römische Volk*, Frankfurt 1955, 104 n. 483. - *Contra*: G. Niccolini, *Il tribunato della plebe*, Milano 1932, 42 sgg. E. Manni, *Il mondo classico* 9, 1939, 263. F. Altheim, *Römische Geschichte* 2, Frankfurt 1953, 181. H. Le Bonniec, *op. c.* (n. 28), 344.

52 apportò a una decisione di grande importanza politica. Oltre a tutto, poi, i *senatus consulta* in quell'epoca non avevano ancora, quali strumenti amministrativi, l'importanza cui assurgevano più tardi: la giurisdizione senatoriale certamente non predominava ancora sugli ordini effettivi dei funzionari governativi. E le leggi importanti per la *plebs* non si conservavano ancora nel santuario di Ceres, bensì nel recinto di Diana, dove la *lex Icilia de Aventino publicando* si trovava anche più tardi.<sup>39</sup> In altri termini: il tempio di Ceres non esisteva ancora negli anni del decemvirato. Del resto, il rituale speciale di questo tempio ci fornisce un altro *terminus post quem* per la sua fondazione.

Il culto di Ceres aveva a Roma, evidentemente, antichissime radici indigene.<sup>40</sup> Ma la triade Ceres-Liber-Libera apparteneva ai *peregrina sacra*,<sup>41</sup> e mai si è dimenticato che essa era arrivata dai Greci del Sud. La via che essa aveva percorsa per arrivare a Roma, è stata chiarita da I. Scott Ryberg<sup>42</sup> che l'ha documentata mediante le piccole *arulae* di terracotta apparse, per la prima volta, quali offerte tipiche nei santuari siciliani di Demeter e diffuse di là, successivamente, attraverso la Magna Grecia, nella Campania e a

<sup>39</sup> Dion. Hal. X 32, 4 citato sopra in n. 22. Cfr. A. Rosenberg, *Der Staat der Italiker*, Leipzig 1913, 2. A. Momigliano, *Bull. com.* 60, 1932 (1933), 222, ecc. Contra: H. Le Bonniec, *op. c.* (n. 28), 357 - *perperam omnino*.

<sup>40</sup> G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*,<sup>2</sup> München 1912, 192 sg. Th. Mommsen, *CIL* I,<sup>2</sup> p. 283 sgg. G. De Sanctis, *op. c.* (n. 13), IV, 2, 1, 1953, 191 sgg. D. Sabbatucci, *L'edilità romana* (Mem. Acc. Naz. Lincei, cl. sc. morali, ser. 8, vol. 6, 3), Roma 1954, 277 sg. R. Bloch, *op. c.* (n. 28) 203 sgg. H. Le Bonniec, *op. c.* (n. 28), 15 sgg. 108 sgg. - Cfr. anche J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* 3,<sup>2</sup> Leipzig 1885, 362 n. 7. N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Roma 19 83 sgg. Contra: F. Altheim, *Terra mater*, Frankfurt 1931, 111.

<sup>41</sup> Fest. p. 268, 27 Linds.: *Peregrina sacra appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt co(ac)ta, aut quae ob quosdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauri Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*. Quanto ovvia rimanesse l'origine straniera della Ceres dell'Aventino per i Romani delle generazioni più recenti, risulta dall'ambasciata ad Enna nel 133 a.C. o dalle osservazioni di Cicerone, p. es. *Verr.* IV 115; V 187.

<sup>42</sup> I. Scott Ryberg, *op. c.* (u. 31), 154 sgg.

Roma.<sup>43</sup> La serie continua<sup>44</sup> delle sacerdotesse greche che officiano nel santuario, pregando in greco e assicurando il *Graecus ritus* per il culto, non può spiegarsi che come una catena ininterrotta che risale fino all'atto stesso della fondazione dei regolamenti culturali. Per l'anno 428 a.C. Livio nota:<sup>45</sup> *datum inde negotium aedilibus, ut animadverterent ne qui nisi Romani di NEU QUO ALIO MORE QUAM PATRIO COLERENTUR*. Se questo fosse un dato attendibile, vorrebbe dire che gli *aediles*, i sovrintendenti del tempio delle tre divinità straniere, avrebbero dovuto cancellare, prima di tutto, la base religiosa della propria organizzazione politica. E ancora: non Ceres e i suoi paredri, bensì Apollo deve esser data la prima divinità greca introdotta a Roma in base alla consultazione dei libri sibillini.<sup>46</sup> Il tempio di quest'ultimo fu votato nel 433 e dedicato nel 431 a.C. Ancora nel 399 a.C., quando le divinità greche ufficialmente accolte nella cerchia dei protettori divini dello stato romano furono per la prima volta onorate con un *sellisternium*,<sup>47</sup> Ceres, Liber e Libera non figuravano tra di loro: questa prima scelta di sei coppie di divinità olimpiche avrà impedito di includere Ceres nei *sellisternia* fino al 217 a.C. Proprio nell'epoca intorno al 400 a.C. una nuova ondata di influssi greci ragguardevoli giunse a Roma.<sup>48</sup> *Juno Regina* "evocata" da Veio e trasferita all'Aventino, era venerata con il *Graecus ritus* sin dal 396

<sup>43</sup> J. Heurgon, *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine*, Paris 1942, 55. 74. L. Banti, *St. Etr.* 17, 1943, 196 sgg. G. De Sanctis, *op. c.* (n. 13), IV 2, 1, 1953 sgg. H. Le Bonniec, *op. c.* (n. 28) 288 sgg.

<sup>44</sup> I dettagli in H. Le Bonniec, *op. c.* (n. 28) 397 sgg.

<sup>45</sup> Liv. IV 30, 11.

<sup>46</sup> Cfr. G. Wissowa, *op. c.* (n. 40), 293. E. Kornemann, *op. c.* (n. 29), 490 sg. G. Pasquali, *op. c.* (n. 28), 410 (la sua affermazione a p. 413 che « le importazioni di divinità greche cessano dal 484 fino niente meno che al 293, l'anno dell'introduzione del culto di Esculapio » è uno di quei *lapsus calami* che capitano anche a studiosi così eminenti). A. Piganiol, *Histoire de Rome*,<sup>3</sup> Paris 1949, 58. G. De Sanctis, *op. c.* (n. 13) IV, 2, 1, 1953, 194 sgg. J. Gagé, *Apollon romain* (Bibl. d. Ec. fr. d'Ath. et de Rome 182) 1955, 17 sgg. - Per inciso: anche la dedica del tempio di Mercurio è resa incerta da dettagli spuri, cfr. Fr. Münzer, *Adelsparteien und Adelsfamilien*, Stuttgart 1920, 90.

<sup>47</sup> G. Wissowa, *RE* 3, 1976 e 12, 1101 con tutti i dettagli.

<sup>48</sup> W. Hoffmann, *op. c.* (n. 29), 68 sgg.

a.C. La costruzione del tempio per la nostra triade non può aver avuto luogo molto più tardi, ma nessuna data precisa può essere proposta per essa, prima o dopo la catastrofe celtica.

Il tempio di Ceres fu costruito in stile « tuscanico », <sup>50</sup> ma questo stile era coltivato nel Lazio fino al momento in cui l'ellenismo lo ha soppiantato. <sup>51</sup> Tuttavia, se il tempio di Ceres, Liber e Libera fosse stato soltanto di poco più recente del tempio capitolino, la sua decorazione sarebbe stata probabilmente affidata ad artisti di Veio o di Vulci. Sappiamo, invece, che esso fu decorato da due artisti greci, Damofilo e Gorgaso: non per caso il loro incarico coincide all'applicazione del rito greco affidato a sacerdotesse greche procurate dal Sud. <sup>52</sup>

L'introduzione di un culto greco con tutti i suoi ingredienti greci, oltre a rispondere alla tendenza generale della evoluzione culturale agli albori del quarto secolo, dipende anche da una ragione del tutto particolare ed importante: dalla sua connessione con la *plebs*. In considerazione del fatto che l'approvvigionamento granario era d'importanza vitale soprattutto per i poveri, gli studiosi moderni <sup>53</sup> pensavano che la dea del grano fosse per questo la patrona più naturale dei plebei. Ma perchè questi, a tal fine, non hanno scelto l'antica divinità agraria romana, Ceres con Tellus, bensì una triade straniera con un rituale straniero? Noi com-

<sup>49</sup> G. Wissowa, *op. c.* (n. 40), 191.

<sup>50</sup> Vitruv. III 3, 5; cfr. IV 7.

<sup>51</sup> Ciò apparirà evidente dall'opera generale di Lucy Shoe sulla ornamentazione architettonica. Sono grato a Miss Shoe che mi ha fatto conoscere il suo materiale. Cfr. già A. Boethius in Palladio (Rivista di Storia dell'Architettura) 1958, 1, 1 sg.

<sup>52</sup> Plin., *N.h.* XXXV 12, 154: *Plastae laudatissimi fuere Damophilus et Gorgasus, iidem pictores, qui Cereris aedem Romae ad Circum maximum utroque genere artis suae excoluerant, versibus inscriptis Graece, quibus significarent ab dextra opera Damophili esse, ab laeva Gorgasi. Ante hanc aedem Tuscanica omnia in aedibus fuisse auctor est Varro, et ex hac, cum reficeretur, crustas parietum excisas tabulis marginatis inclusas esse, item signa ex fastigiis dispersa.* L'abbondante discussione moderna di questo passo celebre si trova in H. Le Bonniec, *op. c.* (n. 28), 255 sgg.

<sup>53</sup> G. Wissowa, *RE* 3, 1975. H. Le Bonniec, *op. c.* (n. 28), 243 sg.

prenderemo questa scelta solo se ci renderemo conto del suo sfondo politico. In uno studio sul diritto di associazione nella Roma repubblicana<sup>54</sup> mostrerò come l'organizzazione politica non fosse qui mai permessa, accanto all'apparato ufficiale, nonostante che sin da Mommsen generalmente si creda il contrario. La conseguenza più rilevante di questa assoluta impossibilità di formare unioni libere era quella di costringere tutti coloro cui erano negati i privilegi dell'aristocrazia dominante, a creare, per la realizzazione delle loro mire politiche e dei loro sogni sociali, organizzazioni presentate come confraternite religiose che, seppure non erano ben viste, tuttavia non erano neanche proibite. Mentre i culti autoctoni erano sin da principio controllati dai magistrati e dai sacerdoti pubblici, i culti stranieri attiravano le masse anche perchè non erano ad esse familiari, ciò che suscitava in loro un senso del misterioso, offrendo loro sempre maggiori possibilità di esperienza mistica. Come più tardi certe divinità provenienti dall'Asia Minore, dalla Siria, dall'Egitto e dalla Persia rispondevano a simili esigenze, così, dapprima, i culti greci erano disponibili per camuffare e accentrare in sè i movimenti politici e sociali. La differenza tra il primo esperimento e quelli successivi sta, a prima vista, nel fatto che il gruppo rivoluzionario che si serviva del culto di Ceres, Liber e Libera quale base della sua organizzazione, ha ottenuto il successo, mentre i tentativi più recenti fondati sulle associazioni culturali di Bacco, Sabazio, Bellona e Iside sono stati, l'uno dopo l'altro, soppressi dallo stato. Ma una differenza più sostanziale tra questi centri più recenti della insoddisfazione sociale e i centri culturali dello Aventino era un'altra: gli iniziati di Bacco e delle divinità orientali ellenizzate che abbiamo menzionate, dapprima raccoglievano attorno al loro culto segreto i fedeli e i fanatici e solo in un secondo tempo diventavano, con l'estendersi delle loro associazioni, un pericolo politico. Al contrario, la

<sup>54</sup> I risultati di questo studio sono riassunti in una nota sul culto di Iside a Roma e i suoi nessi con la rivoluzione, in: Schweizer Münzblätte 5, 1954, 25 sgg.

*plebs* non aveva antefatti segreti, ma la sua attività divampò come una reazione acuta all'assunzione del potere da parte delle guardie a cavallo dei Tarquini. Fu una parte dell'esercito che si ribellò, e il suo peso politico guadagnava terreno con la nuova importanza militare acquistata dalla fanteria corazzata negli ultimi decenni del quinto secolo a.C.<sup>55</sup> Lo schierarsi dell'opposizione sotto gli auspici di un culto straniero rappresenta, in questo caso, una fase relativamente recente dell'evoluzione — forse un insegnamento tratto dai movimenti dei *populares* di altre città.

Ad ogni modo, l'introduzione del nuovo culto di Ceres fu ancora opera di una corporazione rivoluzionaria,<sup>56</sup> e il culto non ha mai perso il suo pronunciato carattere plebeo.<sup>57</sup> La sua istituzione mostra un ordinamento antitetico rispetto al culto ufficiale patrizio, non meno di quanto l'organizzazione politica della *plebs* esprima un parallelismo polemico con la amministrazione patrizia. Basta ricordare brevemente gli elementi principali di questa contrapposizione voluta, osservata già dagli storici moderni. Il numero originario dei tribuni della *plebs* era due, esattamente come quello dei consoli.<sup>58</sup> Le assemblee plebee e i loro metodi di votazione imitavano il modello di quello dello stato.<sup>59</sup> Corrispondentemente alla posizione del Capitolium, roccaforte dei re e dei loro successori patrizi, anche l'Aventino, roccaforte della *plebs*, restava fuori dei distretti votanti delle tribù, come mi fa notare L. R. Taylor. Alla stessa maniera, la triade aventina con le sue due divinità femminili a fianco del dio pa-

<sup>55</sup> A. Piganol, *Histoire de Rome*,<sup>3</sup> Paris 1949, 49.

<sup>56</sup> G. De Sanctis, *Rivista di filol.*, n. s. 10, 1932, 444. L'istituzione di funzionari della *plebs* non va confusa con l'istituzione del culto: si tratta di due manifestazioni differenti.

<sup>57</sup> I dettagli in Le Bonniec, *op. c.* (n. 28), 342 sgg. I tradizionali banchetti plebei del giorno dei *Cerialia* sono stati poi imitati, in forma competitiva, dai circoli conviviali patrizi che celebravano i loro banchetti nei *Megalensia*. Cfr. Gell. XVIII 2, 11 con Plaut., *Men.* 102, passi che sono stati già frequentemente citati.

<sup>58</sup> P. es. F. Altheim, *Römische Geschichte* 2, Frankfurt 1953, 199. Più numerose citazioni in U. von Lübtow, *Das römische Volk*, Frankfurt 1955, 98 sg.

<sup>59</sup> Th. Mommsen, *Römische Forschungen* 2, 1879, 179 sg.

terno copiava la triade capitolina, sfidando la religione pubblica dell'aristocrazia dominante.<sup>60</sup> L'*epulum Iovis dei ludi plebei* copiava l'analoga celebrazione dei *ludi Romani*,<sup>61</sup> come facevano, del resto, i *ludi Ceriales* con quelli «romani».<sup>62</sup>

Anche i fatti topografici sono indicativi. Il tempio era situato ai piedi del colle Aventino, di fronte al Circo Massimo. Sulla scelta di questo sito può aver influito il fatto che la *vallis Murcia* era l'antico luogo dei culti agrari,<sup>63</sup> ma la ragione decisiva della scelta non fu certamente questa. Sebbene virtualmente situato sotto il colle, il *templum Cereris* era escluso, insieme con esso, dai confini sacri della città anche nei tempi storici.<sup>64</sup> Appare evidente che, quando il sito fu scelto, il tempo della vigilanza militare della *plebs* era già passato: la rivoluzione era già ufficialmente tollerata — vuol dire, si era già dopo il periodo del decemvirato — ma ci si preoccupava di non farla entrare, con la sua sede centrale, nella città stessa.

Al principio del quinto secolo a.C., l'Aventino, coperto da boschi,<sup>65</sup> era ancora fuori della città, ciò che costituisce la unica spiegazione possibile del fatto che essa poteva ospitare la sede della Lega Latina, sede che richiedeva extraterritorialità.<sup>66</sup> Ma se il colle, che dopo l'invasione gallica venne incluso nelle cosiddette mura serviane,<sup>67</sup> restò tuttavia fuori

<sup>60</sup> U. Pestalozza, *I caratteri indigeni di Cerere*, Milano 1897, 48. A. Bruhl, *Liber pater*, Paris 1953, 39. R. Bloch, *Comptes-rendus de l'Acad. d. Inscr.* 1954, 210. H. Le Bonniec, *op. cit.* (n. 28), 293 sg.

<sup>61</sup> D. Sabbatucci, *op. c.* (n. 40), 269 (con bibliografia).

<sup>62</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>63</sup> Come pensa H. Le Bonniec, *op. c.* (n. 28), 185 sgg. 270.

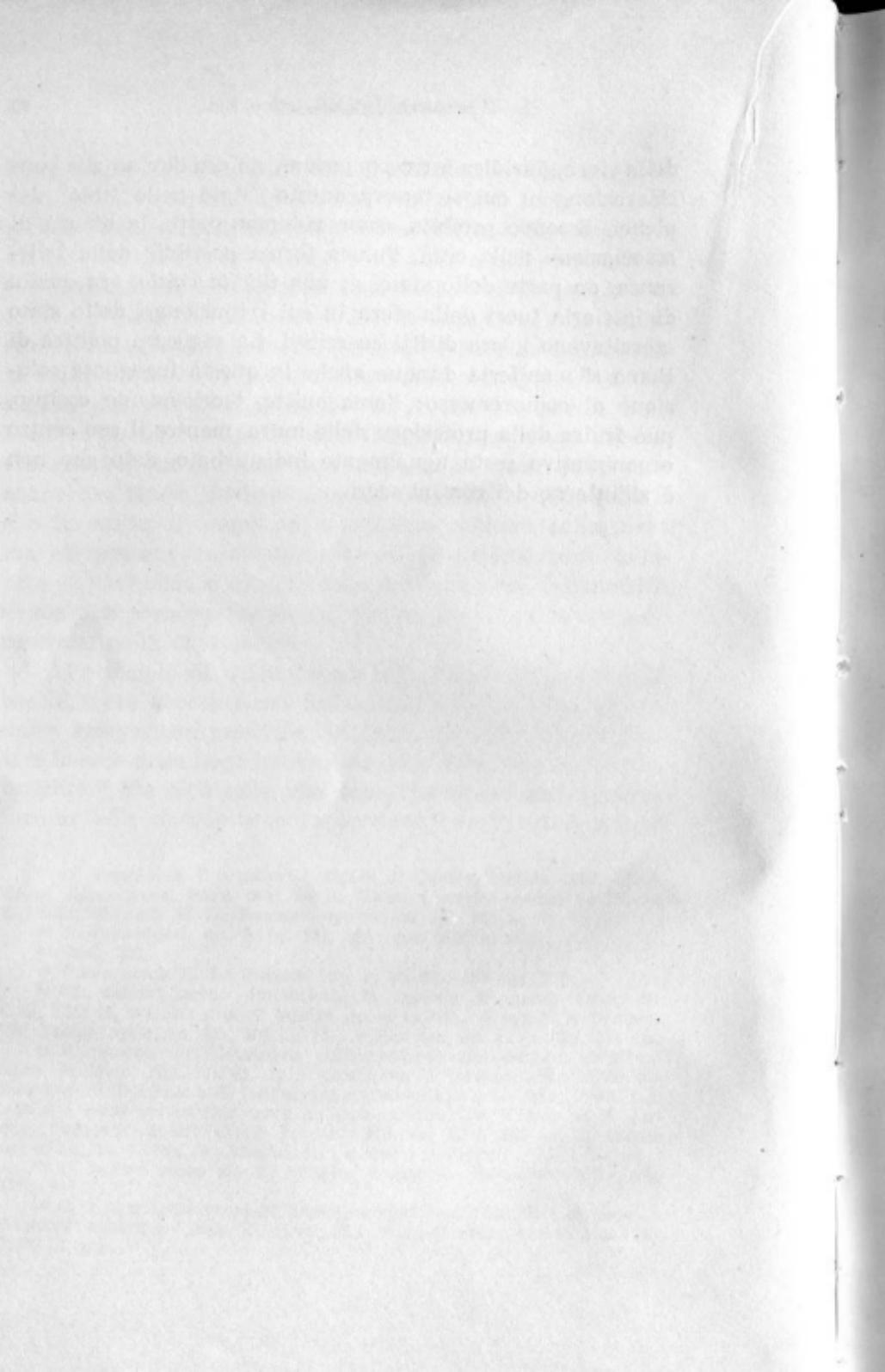
<sup>64</sup> Gli antichi hanno dimenticato la ragione di questo fatto; cfr. Gell. XIII 14, 4-7. Sul sito: A. Merlin, *op. c.* (n. 12), 53 sgg. S. B. Platner-Th. Ashby, *op. c.* (n. 23), 109 sg. H. Le Bonniec, *op. c.* (n. 28), 254 sgg.

<sup>65</sup> Il ricordo del *Lauretum* sull'Aventino non sembra un'invenzione di Dion. Hal. III 43, 1; al contrario, il trasferimento delle popolazioni di Tellenae e di Pollitorium sull'Aventino sotto Anco (*ibid.* 1-2) non può esser considerato come un fatto storico. Cfr. Hülsen in H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom* I3, München 1907, 151 sg. J. Binder *op. c.* (n. 3), 82 sgg. A. Merlin, *loc. c.* per i dettagli.

<sup>66</sup> In questo senso già E. Täubler, *Imperium Romanum* 1, Leipzig 1913, 311 n. 2.

<sup>67</sup> G. Säfllund, *Le mura di Roma repubblicana* (Skrifter, utgivna av Svenska Institutet i Rom 1), Lund 1932. A. v. Gerkan, *Rhein. Mus.* 100, 1957, 82 sgg.

della sfera giuridica *intra pomerium*, ciò era dovuto alla considerazione in cui si teneva questo "stato nello stato" dei plebei. Essendo proibita, come abbiamo detto, la libertà di associazione nella città, l'unica forma possibile della tolleranza, da parte dello stato, di una *illicita coitio*, era quella di lasciarla fuori della sfera in cui i funzionari dello stato esercitavano i loro diritti coercitivi. La saggezza politica di Roma si manifesta dunque anche in questa ingegnosa soluzione di compromesso: l'antagonista, teoricamente escluso, può fruire della protezione delle mura, mentre il suo centro organizzativo resta ugualmente indisturbato, dato che non è all'interno dei confini sacri.



Mamurius Veturius

*Mamurius Veturius, fabbro degli ancilia.*

Durante il regno di Numa, narra Ovidio, *Fast.* 3, 285 sgg., minacciosi fenomeni atmosferici atterriscono improvvisamente i Romani; anzi, come dice il poeta augusteo con un efficace e significativo *climax* ascendente « *rex pavet et volgi pectora terror habet* »! Egeria si affretta a tranquillizzare Numa: « *piabile fulmen est* ». Tuttavia si dovrà ricorrere per l'espiazione all'aiuto di Picus e Faunus. Come Numa otterrà il niente affatto volontario soccorso della coppia aborigena è abbastanza noto perchè se ne debba qui parlare, a meno di non volere sottolineare l'opportunità di una ricerca folkloristica comparativa sul tema della cattura con l'ubriachezza o altri mezzi di una figura demonico-veggente (si veda ad esempio il vecchietto-fronte-di-rame delle fiabe russe!). Abbastanza drammatico è il modo dell'espiazione, che Ovidio diluisce in uno spiritoso battibecco che sarà poi caro alla novellistica medievale, ma che tuttavia conserva ancora un lontano sentore del solenne rischioso *gioco rituale*: alla domanda di Numa « *da certa piamina ...fulminis* » risponde Iupiter Elicius:

*Caede caput ...cui rex 'parebimus' inquit  
'caedenda est hortis eruta cepa meis'*

*Addidit his 'hominis', 'summos' ait ille 'capillos'.  
Postulat hic animam; qui Numa 'piscis' ait...*

Il riso divino suggella la terribile gara, la cui posta umana è salvata da una ironica sostituzione rituale — e c'è da notare che questo è l'antefatto della caduta dell'*ancile* « imperii pignus certum », così come una testa umana è ritrovata nel corso dei lavori di sterro sul Capitolium, simbolo della nascente potenza imperialistica romana,<sup>1</sup> e che tale fatto rientra nel noto schema dei sacrifici umani legati ai riti di fondazione, con in più quella misteriosa e cupa sfumatura che i rari casi di sacrificio umano hanno in Roma (si pensi a quelli che avvennero durante il trionfo di Cesare, fondatore dell'impero!).

Comunque la scena si conclude con la caduta dal cielo dell'*ancile* in un clima di attesa miracolosa che richiama singolarmente i « miracoli » cristiani della tradizione medievale (e oltre), sia seria che ironica; e qui comincia la parte che ci interessa maggiormente per il nostro tema: (vv. 373 sgg.)

*Ecce levi scutum versatum leniter aura  
decidit. A populo clamor ad astra venit.  
Tollit humo munus caesa prius ille iuvenca,  
quae dederat nulli colla premenda iugo,  
atque ancile vocat, quod ab omni parte recisum est,  
quaque notes oculis, angulus omnis abest.<sup>2</sup>  
Tum, memor imperii sortem consistere in illo,  
consilium multae calliditatis init.  
Plura iubet fieri simili caelata figura,  
error ut ante oculos insidiantis eat.  
Mamurius, morum fabraene exactior artis,  
difficile est illud dicere, clausit opus.  
Cui Numa munificus 'facti pete praemia', dixit  
'si mea nota fides, inrita nulla petes'.*

<sup>1</sup> È interessante notare che già in un testo di Giuliano l'Apostata (Contra Chr. frg. ed. Neumann, p. 196, rr. 3-10) la caduta dell'*ancile* e il rinvenimento di una testa durante i lavori di sterro sul Campidoglio sono accostati come « miracoli » pagani e pegni di impero.

<sup>2</sup> Cfr. per la forma dell'*ancile* Fest. 117 Linds. Isid. Orig. 18, 12 ed. Linds.

*Jam dederat Saliis a saltu nomina dicta  
armaque et ad certos verba canenda modos.  
Tum sic Mamurius: 'merces mihi gloria detur,  
nominaque extremo carmine nostra sonent'.  
Inde sacerdotes operi promissa vetusto  
praemia persolvunt, Mamuriumque vocant.*

Se si prescindere dalla singolare nota romantica, foscoliana quasi, dell'immortalità raggiunta attraverso la poesia, il materiale ovidiano è sostanzialmente autentico dal punto di vista della plausibilità mitologica ed è confermato da alcune testimonianze almeno parzialmente indipendenti. Fest. 117 Linds.: «*MAMURI VETURI nomen frequenter in cantibus Romani frequentabant hac de causa. Numa Pompilio regnante a caelo cecidisse fertur ancile, id est scutum breve, quod ideo sic est appellatum, quia ex utroque latere erat recisum, ut summum infirmumque eius latus medio pateret; unaque edita vox omnium potentissimam fore civitatem, quamdiu id in ea mansisset. Itaque facta sunt eiusdem generis plura, quibus id misceretur, ne internosci caeleste posset. Probatum opus est maxime Mamuri Veturi, qui praemii loco petiit, ut suum nomen inter carmina Salii canerent*». Serv. ad Aen. 7, 188: «*ANCILE scutum breve. Regnante Numa caelo huius modi scutum lapsum est, et data responsa sunt, illic fore summam imperii, ubi illud esset. Quod ne aliquando hostis agnosceret, per Mamurium fabrum multa similia fecerunt: cui et diem consecrarunt, quo pellem (R-peltam) virgis feriunt ad artis similitudinem. Dicimus autem 'hoc ancile' et 'haec ancilia', 'anciliorum' vero usurpavit Horatius dicens anciliorum et nominis et togae oblitus. Septem fuerunt pignora, quae imperium Romanum tenent: † aius matris deum, quadriga fictilis Veientanorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Ilionae, palladium, ancilia*».<sup>3</sup>

La figura di Mamurius, come risulta dalle citate e convergenti testimonianze della tradizione, è indubbiamente po-

<sup>3</sup> Cfr. Ib. 8, 664: «...*LAPSA ANCILIA CAELO regnante Numa Pompilio scutum breve et rotundum caelo lapsum est. Et cum aruspices*

sitiva, anche se non mancano tratti d'ombra e di ambiguità. Per esempio, l'espedito della riproduzione dell'ancile in dodici esemplari appare come un inganno nei riguardi non solo degli eventuali ladri (ciò che sarebbe astrattamente giustificabile, inganno contro inganno), ma in genere di tutti i mortali, e non manca neppure di una lieve irriverenza verso la divinità. Tanto è vero che in seguito al lavoro o meglio all'«inganno» di M. capitarono abbastanza guai da persuadere i romani a bastonare e a cacciare via il troppo abile artefice (Lyd. 4, 49 W.). Ma su questo episodio ritorneremo. Il fatto che ora ci preme sottolineare è questo: da una parte l'opera di M. si inserisce in un contesto cosmico — e per i romani è cosmico tutto quanto riguarda la fondazione e il consolidamento dell'«ordine» romano —, dall'altro tale opera consiste sostanzialmente in un inganno e il fabbro M. non sfigurerebbe nella mista e mitologica compagnia dantesca dei «fraudolenti».

Un certo grado di ambivalenza mitologica è quindi il dato rilevante di M., il suo modo di essere nelle vicende mai

*respondissent illic fore orbis imperium, ubi illud fuisset, diligentia Numae, ne quandoque ab hostibus posset auferri, adhibito Mamurio fabro multa similia facta sunt et in templo Martis locata...». Evidente reduplicazione è il racconto, cronologicamente scombinato, intorno al Palladio (ib. 2, 166), dove è semmai da rilevare il carattere di artefice mitico (e atemporale!) di Mamurius, e il suo legame con la sovranità: «...quamquam alii dicant, simulacrum hoc a Troianis absconditum fuisse intra extractam parietem, postquam agnovissent Troiam esse perituram: quod postea bello Mithridatico dicitur Fimbria quidem Romanus inventum indicasse: quod Romam constat advectum. Et cum responsum fuisset, illic imperium fore, ubi et Palladium, adhibito Mamurio fabro (Daniel: artifice) multa similia facta sunt...» (per altre versioni è caduto dal cielo, proprio come gli ancilia!; cfr. Myth. I 40, *Scriptores rerum mythicarum*, Cellis 1834, ed. Bode, pp. 14-15).*

Lo scudo cade dal cielo anche per Plut. Numa 13 e Dionys. 2, 71. ma senza intervento celeste al momento della spiegazione, che per Plutarco è dovuta a Egeria e alle Muse. Ed ecco la parte relativa a Mamurio (Plut. cit.): «...Τὴν δὲ πέλτην προθέντος αὐτοῦ καὶ κελεύσαντος ἀμιλλᾶσθαι τοὺς τεχνίτας ὑπὲρ τῆς ὁμοιότητος, τοὺς μὲν ἄλλους ἀπέπειν, Οὐτέουριον δὲ Μαμουρίον ἕνα τῶν ἀκρων δημιουργῶν ἐπικίσθαι τῆς ἡμερησίας, καὶ κατασκευάσαι πάσας ὁμοίας, ὥστε μὴδ' αὐτὸν ἔτι τὸν Νομᾶν διαγιγνώσκειν»; (Dionys. cit.): «... ἔπλα λέγουσι πολλὰ κατασκευάσασθαι τῷ θυρωτῆτι παρακλήσια, Μαμουρίου τοῦ δημιουργοῦ τὸ ἔργον ἀναδεξαμένου, ὥστε ἄσχημον γενέσθαι καὶ δυσδιγνώστον τοῖς μέλλουσι ἐπιβουλεύειν τὸν τοῦ θεοπέμπτου φύσιν διὰ τὸν ἀπαράλλακτον τῶν ἀνθρωπείων ἔργων ὁμοιότητα».

tropo limpide della mitica protostoria romana. Un uguale spirito ingannatorio anzi apertamente canzonatorio, circola negli atti e nelle parole del pio Numa, tanto che potremmo scorgere nell'inganno di M. l'ultima maglia della sottile rete che Numa tende alla divinità, e in M. stesso un pallido e unilaterale riflesso della polivalente personalità di Numa. Ma sarebbe questa una eccessiva semplificazione dei rapporti, che escluderebbe la dialettica, qui immanente, di due figure complementari. Si tratta invero di una complementarità tutta astratta, di una sorta di conciliabilità fenomenica tra la figura sciamanica di Numa,<sup>4</sup> e quella del fabbro, fermo restando che comunque per lo spirito religioso romano Numa non poteva essere un fabbro, ma al massimo agire in collaborazione (strettamente gerarchica!) con lui, oppure fondare il *collegium fabrum*...<sup>5</sup>

Lasciando per ora in sospeso la questione dell'ambiguità di comportamento di M., sottolineiamo due altri tratti del personaggio: la professione e il rapporto con i Salii.

M. è fabbro, *aerarius* o *ferrarius* come ugualmente risulta dalla tradizione (Prop. e Trebell., cfr. i testi più oltre). carattere è tanto accentuato che ancora in tarda età l'imperatore Mario, un ex-fabbro ferraio che regnò per tre giorni

<sup>4</sup> L'intimità con il divino che caratterizza la figura di Numa assume sovente il tono del rapporto sciamanico con le forze extra-umane. Basterebbe ricordare il modo in cui Numa cattura dopo una caccia avventurosa Picus e Faunus, la vicenda delle sue relazioni con la ninfa Egeria e con le Muse, il suo gusto dei miracoli di tipo magico (p. es. quello dell'improvvisa apparizione, come nelle fiabe!, di una tavola imbandita, Plut. Numa 15; Dionys. 2, 60), il tetro clima di prodigi e fantasmi a cui a volte si mescola (Plut. Numa 8). Chi volesse un chiaro accenno di iniziazione preliminare legga attentamente poi le righe di Plut. Numa 4, dedicate alla vita del pio re dopo la morte della moglie: "Ὁ δὲ Νουμάς ἐκλιπὼν τὰς ἐν ἄστροι διατριβὰς ἀγραυλεῖν τὰ πολλὰ καὶ κλεινῶσαι μόνος ἤθελεν, ἐν ἕλκεσι θεῶν καὶ λευμοσιν ἱεροῖς καὶ τόποις ἐρήμοις ποιούμενος τὴν διαίταν".

Si noti che proprio a causa di questa vita ritirata nascono le voci su Egeria, ciò che può tradursi per noi — fuori del tono di «pettegolezzo» in cui veniva interpretato dallo sdegnato Plutarco — nel fatto che l'intimità con il divino magico-oracolare poteva essere raggiunta al termine di una iniziazione individuale di tipo mistico-sciamanico, attraverso la quale Numa acquista doti e poteri particolari.

<sup>5</sup> Plut. Numa 17; Pl. n.h. 34, 1 25, 159 ecc.

nel periodo dei cosiddetti trenta tiranni, fu soprannominato «Mamurius» oppure «Veturius». <sup>6</sup> D'altronde a Roma esisteva un vicus <sup>7</sup> o, in altre fonti, un *clivus Mamuri*, <sup>8</sup> in cui si trovava una sua statua <sup>9</sup> o addirittura un tempio, <sup>10</sup> probabilmente nei pressi della chiesa di Santa Susanna, fra il tempio di Quirinus e la curia dei Salii Collini. <sup>11</sup>

Fra le opere attribuitegli dalla tradizione, oltre ai citati ancili e alle copie del Palladio, figura una statua bronzea di Vertumnus. <sup>12</sup>

Sulle relazioni fra M. e i Salii formalmente limitate dalla tradizione alla sua presenza-premio nei loro canti rituali, getta una luce interessante la seguente indicazione di Servio (*Aen.* 8, 285 in fine): «... *quidam etiam dicunt salios a Morrio, rege Veientanorum, institutos, ut Halesus, Neptuni filius, eorum carmine laudaretur, qui eiusdem regis familiae auctor ultimus fuit*». Il Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* 2, 3, Leipzig 1885, p. 430, emenda addirittura «Morrio» in «Mamorrio», ma comunque la sostanziale affinità Morrius-Mamurius è sostenuta dalla maggioranza degli studiosi. <sup>13</sup> Qui le parti sono invertite: Morrius-Mamurius

<sup>6</sup> Trebell, *Tyrann. trig* 8 (*Script. hist. Aug. ed. Teubn.* II 104) «...et vita quidem strenuus ac militaribus usque ad imperium gradibus evectus, quem plerique Mamurium, nonnulli Veturium, opificem utpote ferrarium nuncuparunt...».

<sup>7</sup> *Acta S. Susannae* II die XI Aug. p. 632 E: «*Romae in regione sexta apud vicum Mamurri (al. Mammurtini) ante forum Sallustii*».

<sup>8</sup> *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, Paris 1886, I p. 221 = xlii 6: «*Domus Emeriti, in clivum Mamuri, intra urbe Roma, iuxta basilicam*». Per il Lanciani (*Bullettino della commissione archeologica municipale* 1872-73, p. 223) *clivus M.* e *vicus M.* sarebbero distinti, confermando una vecchia tesi del Preller (*Regionen* cit. ib. 134).

<sup>9</sup> *Not. Reg. VI* («*statuam Mamuri*» (interp. plumbea); *Cur. Urbis VI B* «*statuam Mamuri*»).

<sup>10</sup> L. P. cit. «*balneum in eodem loco iuxta templum Mamuri*».

<sup>11</sup> La migliore discussione dei dati in Jordan-Huelsen, *Topographie der Stadt Rom im Alterthum*, Berlin 1907, v. 3, p. 410 e n. 45 (l'edizione berlinese del 1871 del solo Jordan contiene il testo della *Notitia Regionum* e delle *Curiositates Urbis*); Lanciani, *Bull. comm. arch. munic.* cit. p. 238 sgg.; Platner-Ashby, *A Topographical dictionary of Ancient Rome*, Oxford-London 1929, p. 123.

<sup>12</sup> *Prop.* 5, 2, 59 sgg. L'attribuzione è contestata dai Lippold, art. *Mamurius Veturius* in *PW Realenc.*

<sup>13</sup> Per esempio, Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*,<sup>2</sup> München 1912, p. 558-5; Schur, art. *Morrius* in *PW Realenc.*; Usener, *Italische*

istituisce i Salii (al posto del Numa del racconto ovidiano) e il nome celebrato nei canti non è quello di M., ma quello di Halesus.

Ma chi era questo Halesus, progenitore di Morrius e  $\alpha\lambda\tau\iota\omicron\varsigma$  dell'istituzione dei Salii? Secondo una ipotesi del Pettazzoni (*Carna*, in « Studi etruschi » 1940 p. 170), Halesus († Falesus) sarebbe un allomorfismo di Helernus († Helernus - † Falernus), che Ovidio, *Fast.* 6, 105 sgg., associa in un culto tiberino alla ninfa Carna. Ora è curioso notare — e allo stato attuale della documentazione nient'altro più — che la misteriosa figura di Carna ha qualche relazione culturale con i fabbri: infatti l'unica iscrizione culturale a lei riferita è opera di un « collegium fabrum ». <sup>14</sup> Forse questo fatto dipende da una possibile etimologia popolare del nome dei giochi che in suo onore si celebravano il 1° giugno sul colle Celio, ludi fabarici <sup>15</sup> o Circenses fabricii, <sup>16</sup> per tutt'altri motivi. <sup>17</sup>

Tralasciamo per adesso la qualificazione etnica di Morrius e riprendiamo in esame la relazione filologica Morrius-Mamurius. Tale questione non è isolata, ma si lega strettamente a quella, assai dibattuta, dell'etimo di Mamurius. Già fra gli antichi se ne era occupato Varrone, con una ingenua e fantasiosa elucubrazione: « *Itaque Salii quod cantant Mamuri Veturi significant memoriam veterem* » (*de l.l.* 6, 49 ed. Goetz-Schoell). I moderni invece sono prevalentemente orientati a mettere in relazione il nome di M. con quello del dio

*Mythen*, Rh. Museum (1875) p. 212 *Kleine Schriften*, Leipzig-Berlin 1913, IV p. 125; Frazer, *The Golden Bough*, London 1890, p. 210-1, dove si prospetta una invero strana derivazione di « morris (dance) » — la nota danza armata labirintico-iniziatica da noi chiamata « moresca » — dal tema di Morrius-Mars-Mamurius e dalle danze guerresche e apotropaiche dei Salii.

<sup>14</sup> CIL 3, 3893 (Pannonia superiore): « *D(is) m(anibus), L. Caesenio Primitivo iiii(i) v(iro) et dec(uriali) col(legii) fab(rum) ed Olliae Primitillae coniug(i) eius, leg(at)is ex testament(is) eor(um) dec(uriis) iiii coll(egii) fabr(um) uti rosas Carnar(iis) ducant, (denariis) CCL. Caesernius Primitivus parentib(us)* ».

<sup>15</sup> Phil. CIL 12 p. 266.

<sup>16</sup> Pol. Silv. CIL 12 p. 267.

<sup>17</sup> Cioè da « faba », ingrediente dell'offerta sacrificale, Varro *ap. Non.* 539 Linds, *Macr. Sat.* 1, 12, 31 sgg.

Mars, appoggiando e completando la tesi etimologica con la ipotesi mitologica di una identità Mamurius-Mars.

E' il Corssen che per primo prospetta la derivazione di Mamurius da tema †Mamor che è anche all'origine di Mars, e la connessione di Veturius con ἔτοϛ (Fέτοϛ), così che la forma *Mamuri Veturi* del carme saliare corrisponderebbe al vocativo *Marti annue*.<sup>18</sup>

Tale tesi è stata però radicalmente scalzata dallo Schulze, che nel suo classico lavoro « *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* », Berlin 1904, p. 228, 360, 516 sgg. riconduce le forme Mamurra, Mamurianus, Mamurrius, Mamurius a un tema gentilizio tipicamente etrusco (Mamius, Mamus) e cita ad esempio l'accostamento del nome Mamurius a quello sicuramente etrusco di Selicia nell'iscrizione CIL 8, 11853.

D'altronde questo carattere etrusco di M. non contraddice certo alla tradizione che fa di Morrius-Mamurius un « rex Veientanorum » (Serv. Ad Aen. 8, 285), nè all'accento di Properzio,<sup>19</sup> che, nel più sfavorevole dei casi, allude alla morte di M. in terra straniera. La tesi dello Schulze è stata accolta dal L.E.W., s.c. Mars, p. 44, dal Marbach in PW Realenc., art. Mars, col. 1929 e dal Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund-Leipzig 1939, p. 231-4, che afferma in modo particolare il carattere etrusco del nome Veturius, sia nel prefisso (cfr. *ve ðuris* che nel suffisso in -urius. Altra interessante osservazione del Norden è che un nome come Ma-

<sup>18</sup> Ueber Aussprache, Vokalismus und Betonung der lateinischen Sprache,<sup>2</sup> Leipzig 1868, I, p. 408 sgg. Su questa interpretazione convergono più o meno esplicitamente i maggiori studiosi della seconda metà dell'Ottocento e dei primi anni del Novecento, dal Mommsen, CIL, p. 388 al Marquardt, *Röm. Staatsverw.* p. 430, che afferma l'identità di M. con la forma arcaica Mamers (= Mars), da Usener, *Italische Mythen* p. 125, a Preller, *Römische Mythologie*<sup>3</sup> (ed. Jordan), Berlin 1881, I p. 359 sgg. (pur con qualche cautela); e così Mannhardt, *Wald- und Feldkulte* I, Berlin 1905, II p. 297 e *Mythologische Forschungen*, Strassburg 1884, p. 155, Roscher art. Mars in *Myth. Lexicon*, Col. 200, Wissowa, *Rel. u. K.* p. 558-5, Frazer, *Golden Bough*, 1. ed. p. 208 sgg. = 3 ed. (London 1929, iii p. 62 sgg., Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, London 1925, p. 44 sgg.

<sup>19</sup> 5, 2, 61 sgg. Il dio Vertumnus, rivolgendosi all'autore della sua statua, conclude: « At tibi, Mamuri, formae caelator ahenae, / tellus artifices ne terat Osca manus, / qui me tam docilis potuisti fundere in usus. / Unum opus est, operi non datur unus honos ».

murius Veturius, formato di due *nomina gentilitia*, è assolutamente estraneo all'uso romano, e invece conforme a quello etrusco. Inoltre il Norden rileva che sia Mamurius che Veturius sono *nomina propria* e giustamente la leggenda fa del nostro fabbro un uomo normale, che non ha niente a che vedere con indigitazioni o appellativi di Mars.<sup>20</sup>

Ma un passo decisivo per la soluzione della questione è stato compiuto dal filologo francese Louis Deroy in un recente articolo.<sup>21</sup> Questi riconduce i nomi latini del martello (*martulus*, *marculus*, *malleus* con varie sfumature, e i tardi diminutivi *marcellus*, *martellus*, *martiolus*) a un tema non indo-europeo, ma probabilmente etrusco († *martle* dalla radice † *mar* = battere, schiacciare). Connessi con tale tema sono anche alcuni nomi propri, largamente documentati in iscrizioni etrusche, come Marce e Mamarce, ripresi in latino nel prenome Marcus e nel gentilizio Marcius. Sembra che tale « ripresa » non sia neppure priva di significato, se è vero che la più antica tradizione romana, ispirata da reminiscenze etrusche, considerava il nome Marcius particolarmente adatto a dei « costruttori », come spesso se ne incontrano nella protostoria della gens Marcia, di origine provinciale, volsco-etrusca, per esempio Numa Marcius,<sup>22</sup> « pontifex » e quasi vicerè di Numa Pompilio, Ancus Marcius, il re che

<sup>22</sup> Di nuovo: quali sono i rapporti fra Numa e Mamurius? Numa Marcius, che etimologicamente media le due persone, appare ad alcuni come un duplicato di Numa (per es. Glaser, art. *Numa* in PW Realenc. c. 1249; Bouché-Leclercq, art. *Pontifices* in DA p. 567), tanto più che contro l'attribuzione a Numa Marcius del primo pontificato di Liv. 1, 20, 5 c'è la tradizione di Plut. *Numa* 3, secondo cui lo stesso Numa fu il primo pontefice. Ma sembra difficile eliminare Marci e Mamerci dalla storia di N. Marcius si chiama infatti un parente di N. in Plut. cit. 5 e 6, Marcius il genero (figlio del precedente) ib. 21. Dei quattor figli attribuiti a N. infine, uno si chiama Mamercus (Plut. *Numa* 8 e 21) e da lui discendono i Mamercii altrimenti chiamati Aemilii. Il fatto è importante perchè così la discendenza di Numa si qualifica nettamente come « costruttrice » (v. sotto l'etimo di Aemilius). Sulla gens degli Aemilii Mamercii o Mamercini si leggano le interessanti osservazioni di Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris 1941, p. 208 sgg.

<sup>20</sup> Tale osservazione sviluppa un pensiero già enunciato da W. F. Otto, *Römische Sagen*, in « Wiener Studien », 34 (1912), H. 1, p. 328 sgg.

<sup>21</sup> *Les noms latins du marteau*, in « L'Antiquité Classique », 1959 (XXVIII, 1. fasc.), p. 5 sgg.

edificò il pons Sublicius e il carcere Mamertino. Un posto particolare occupano in questa sede i « fratres Marcii » o l'unico « vates Marcius », a cui erano attribuiti i *carmina Marciana*, raccolta di sentenze poetiche di tipo sibillino, e riguardo ai quali il Deroy richiama suggestivamente il ruolo di mago e di indovino che il fabbro spesso svolge nel mito e nella realtà di certe società etnologiche.

Anche l'etrusco Mamarce è stato latinizzato in Mamer-cus: tale prenome spettava a Roma ai soli membri della gens Aemilia.<sup>23</sup> Ciò si spiega pensando che il latino Aemilius implica l'etrusco † Aimile (bronzista), e che Mamercus (simile all'etrusco Mamurcus da cui è derivato il latino Mamurius, cfr. il doppio esito *spurcus-spurius*) implica probabilmente il senso di « fabbro ».<sup>24</sup> Mamurius Veturius corrisponderebbe dunque a « Fabbro il vecchio » (Mamurce l'Ancien).<sup>25</sup>

Anche il Mamurra che fu « praefectus fabrum » (sic!) di Cesare e restò nella tradizione poetica, da Catullo a Marziale, il prototipo del ricco depravato, apparteneva forse a una branca di una gens di costruttori d'origine etrusca, la gens Vitruvia...

In conclusione, dall'esame del racconto ovidiano e dei testi complementari noi possiamo ricavare alcuni dati abbastanza probabili e che consentono di aprire un discorso più largo.

1. L'azione complementare di Numa e di M. mira alla fondazione della potenza romana, implica dei rischi, superati con un inganno (indovinello della testa) o successivi all'inganno (punizione di Mamurius a sconto del falso). Il tranello teso a Picus e Faunus da Numa, i giochi di parola dello stesso, la moltiplicazione = falsificazione degli ancilia, mettono

<sup>23</sup> Il racconto etiologico relativo in Fest. 22 Linds.

<sup>24</sup> Per il passaggio dal nome di professione al nome proprio, cfr. la sorte di fabbro nelle lingue indo-europee: francese Fèvre, Lefèvre, Lefèvre, Fabre, Favre, Faure; tedesco Schmidt; inglese Smith; russo Kuznetsòv; italiano Fabbri, Fabbro; ungherese Kovács, ecc.

<sup>25</sup> Cfr. il nome Veturia, nel senso di « vecchia », dato alla madre di Coriolano.

sufficientemente in luce il carattere ambivalente dell'azione del suo complesso.

2. M. non è soltanto un fabbro, ma il fabbro per eccellenza, il primo fabbro e artefice, che porta nel nome stesso la professione, a cui sono riferite le opere d'arte ritenute più antiche e che ancora nel 4. secolo figura nella tradizione popolare come patrono della categoria.

3. M. figura indubbiamente nella tradizione come etrusco. Si ricordi come i romani attribuissero volentieri agli etruschi l'introduzione a Roma di determinate tecniche artigianali e sacrali (e il lavoro di M. è appunto un lavoro di carattere sacrale).

4. M. è strettamente connesso con i Salii, nel cui inno figura, e di cui è ritenuto istitutore. Non è priva d'importanza, a mio avviso, neppure l'ubicazione del *vicus* o *clivus Mamuri* (con relativa statua o tempio) nei pressi della curia dei Salii Collini.

Vedremo in seguito una importante relazione calendariale fra M. e i Salii.

#### *Il rito di espulsione di Mamurius.*

Nei calendari romani troviamo alla data del 14 marzo le seguenti notazioni (CIL 1, p. 388 - 1, 2. ed. p. 311):

EQVIRRIA	<i>Maff. Vat.</i>	(in lettere capitali, quindi
FERIAE MARTI	<i>Vat.</i>	relative a una situazione
		calendariale più arcaica)
Sacr(um) Mamurio	<i>Men. Rust.</i>	(recentiores)
Mamuralia	<i>Phil.</i>	

Il Mommsen commenta spiegando come la tradizione popolare abbia attribuito il nome di *Mamuralia* agli Equirria, dato che M. è figura appartenente alla sfera di Mars («... cum totus pertineat ad cultum Martis...») e che tutto il periodo è occupato dai riti di deambulazione e lustrazione degli ancilia.

Qualche notizia sul carattere della festa ci viene dalle testimonianze di Servius e di Iohannes Lydus.

Serv. Ad Aen. 7, 188: «... *Ancile scutum breve. Regnante Numa caelo huius modi scutum lapsum est, et data responsa, illic fore summam imperii, ubi illud esset. Quod ne aliquando hostis agnosceret, per Mamurium fabrum multi similia fecerunt: cui et diem consecrarunt, quo pellem (R-peltam) virgis feriunt ad artis similitudinem.*<sup>26</sup>

Lyd. de mens. 4, 49 ed. Wünsch. «... ἤγετο δὲ καὶ ἄνθρωπος περιβεβλημένος δοραῖς αἰγείαις, καὶ τοῦτον ἔπαιον ράβδοις λεπταῖς ἐπιμήκεισι Μαμούριον αὐτὸν καλοῦντες. Οὗτος δὲ τεχνίτης ἐν ὀπλοπόδι γενόμενος, διὰ τὸ μὴ τὰ διοικητῆ ἀγκίλια συνεχῶς κινούμενα φθείρεσθαι, ὅμοια ἐκεῖνων κατεσκεύασε τῶν ἀρχετύπων. ὄθεν παροιμιώτοντες οἱ πολλοὶ ἐπὶ τοῖς τυπτομένοις διαγελῶντές φασιν, ὡς τὸν Μαμούριον αὐτῷ παίζοιεν οἱ τύπτοντες. λόγος γὰρ καὶ αὐτὸν ἐκεῖνον Μαμούριον δυσχερῶν-τινων προσπεσόντων ἐπὶ τῇ τῶν ἀρχετύπων ἀγκιλίων ἀποσχέσει τοῖς Ῥωμαίοις παιόμενον ράβδοις ἐκβληθῆναι τῆς πόλεως. Ταύτην τὴν ἡμέραν ὁ Μετρόδωρος κακὴν παραδίδωσιν».<sup>27</sup>

Si tratta evidentemente di due versioni non del tutto convergenti: se ambedue le descrizioni del rito si accordano sull'atto del battere (e come potrebbe essere diversamente in un giorno sacro al « battitore » Mamurius?), diverso è l'oggetto: una pelle nel primo caso, Mamurius stesso e poi i suoi rappresentanti annuali nel secondo. Si suole normalmente accostare al testo serviano quest'altro di Minucio Felice, Oct. 24: «...*Quorum (sc. Romanorum) ritus si percenseas, ridenda quam multa, quam multa etiam miseranda sunt! nudi cruda hieme discurrunt, alii incedunt pilleati, scuta*

<sup>26</sup> Il Marquardt, *Röm. Staatsverw.*<sup>2</sup> p. 434 preferisce leggere *peltam* invece di *pellem*, intendendo *ancile*, che Plut. Numa 13 chiama appunto *πέλιτη*. Resterebbe però difficoltosa la comprensione del testo di Minucio citato più oltre, in cui si parla esplicitamente di *pelles*. Ad *artis similitudinem* si riferisce alla *ars fabri*. Così ancora il Marquardt, sulla scorta di Mercklin, *Neue Jahrbuch für Philologie und Pädagogie*, Bd. LXXV p. 636 (cit. iB.).

<sup>27</sup> Non spaventati il divario di un giorno, fra il 14 dei calendari e la datazione di Lydus cit. alle Idi del 15. L'ipotesi più probabile è quella di un errore di Lydus (cfr. Usener 122), oppure, secondo la spiegazione del Mommsen, CIL 1, p. 388 - 1<sup>a</sup> p. 311, la causa risiede nella probabile durata di due giorni delle corse di circo (Equirria) a cui i Mamuralia sono legati.

*vetera circumferunt, pelle caedunt, mendicantes vicatim deos ducunt...*<sup>28</sup>

E' soprattutto sulla base di questo materiale rituale che si è sviluppato lo sforzo interpretativo degli studiosi dalla metà del secolo scorso in poi.

Per lo Usener, *Kl. Schr.* 4, p. 122 sgg., i Mamuralia sono l'appellativo popolare dato alle ufficiale *feriae Martis*, e il rito di espulsione di M. può essere accostato al getto nella acqua del Tevere di una immagine di vecchia (sostanzialmente identica ad Anna Perenna) che avveniva il giorno seguente, idi di marzo, e simboleggiava (all'inizio plenilunare dell'anno!) l'abolizione dell'anno trascorso. E M. non è altri che Mars nel suo aspetto di dio dell'anno (Mamurius Veturius - Mars annuus; cfr. sopra), che crea i mesi dell'anno, aggiungendone undici al primo caduto dal cielo...<sup>29</sup> Richiamandosi ad alcune costumanze popolari,<sup>30</sup> lo Usener afferma che M. V. e Anna Perenna rappresentano in coppia l'anno che muore, e in tale contesto si spiegherebbero anche i rapporti di A. P. con il giovane Mars.

Il Frazer, *G.B. II* 208 sgg. - VI<sup>3</sup> 229 sgg. e 251 sgg.; *The Fasti of Ovid III* p. 61 sgg., cita l'espulsione di M.V. «the old Mars») come tipico trattamento di «scapegoat», ana-

<sup>28</sup>C'è addirittura chi legge *Salii* al posto di *alii*. Comunque che di *Salii* si tratti emerge inequivocabilmente dal contesto ed è generalmente accettato dagli studiosi.

<sup>29</sup>A conferma di tale simbolismo Usener p. 126-127 cita la falsa etimologia di *ancile* da *annus* tramandataci dal *Liber Glossarum* (cod. Vat. Palat. lat. 1773 sg 40 r.: *Ancilia scuta anni unius*; cfr. anche Lindsay-Mountford-Whatmough, *Glossaria latina*, Paris 1926, I p. 52 s.v *ancil*). La connessione fra i dodici ancilia e i mesi dell'anno era stata già affermata dal Corssen I p. 408.

<sup>30</sup>Il « vecchio » e la « vecchia » dei riti di fine d'anno e di Quarantina, ben noti nel folklore europeo. L'esempio di Usener è istriano. Sulla stessa linea e con una diversa documentazione folklorica il Preller, *Röm. Myth.* I p. 359 sgg. ricorda l'uso, diffuso in tutta l'Europa centro-orientale, dell'espulsione dell'inverno nel corso del mese di marzo, e naturalmente indica in M. « il Mars dell'anno trascorso » (sulla base etimologica M. < Mars; Veturius (*Ἔτος*)).

Le due interpretazioni, e naturalmente l'identità M. < Mars, venivano riprese dal Roscher, art. *Mars* in *Myth. Lexicon* col. 2008, dal Marquardt I. cit., dal Wissowa I. cit., dal Mannhardt (i cui indirizzi folkloristici furono largamente determinanti nella formazione del « clima » interpretativo stesso).

logo alla liquidazione del *φαρμακός* ateniese nelle Thargelie, e, coerentemente al suo indirizzo generale, propende a vedere nel « vecchio Mars, non tanto la personificazione astratta di un periodo di tempo, quanto piuttosto il d'io della vegetazione che Mars originariamente sarebbe stato. E inoltre sottolinea come, al momento della cacciata, vestimento di pelli caprine e bastonatura servono a concentrare nel « capro espiatorio » tutti gli influssi negativi e demoniaci e a sospingerli fuori della città, verso le terre nemiche degli Osci (cfr. l'allusione di Prop. 5, 2, 62): allo stesso tempo la bastonatura del « vecchio Mars » serve a rinvigorire il « nuovo Mars », secondo una idea familiare ai lettori del « Ramo d'oro ». Una funzione importante in questo rito è svolta dai Salii, che sono i principali agenti di tale processo di purificazione, cacciando con il frastuono da loro prodotto i demoni da tutte le parti della città per rovesciarli addosso a M. V.

Più perplessi si mostrano il Marbach, art. *Mars* in *PW Realenc.*, che tende a svalutare come tarda l'indicazione dei calendari sui Mamuralia, e comunque a dubitare dell'identità del loro protagonista mascherato con il mitico fabbro degli *ancilia* (che comunque non ha niente a che fare con Mars), e il Fowler, *Roman Festivals* p. 44 sgg. che propende a ritenere frutto di confusione il tardo racconto di Lydus e a far derivare tutta la leggenda di M. V. da un fraintendimento del carmen Saliare, mentre il rito o deriverebbe dal mito o sarebbe indipendente e ad esso unito in epoca successiva.

In deciso dissenso con le precedenti interpretazioni è invece W.F. Otto nel suggestivo articolo precedentemente citato. I Mamuralia sarebbero in sostanza una festa dei morti, e l'autore segnala a tale proposito due serie calendariali parallele:

1. marzo (sacro a Iuno Lucina) - 7 marzo (Sacrum Vediovis inter duos lucos) - 14 marzo (Mamuralia).

9. 11. 13. maggio (Lemuria) - 21 maggio (Agonium Vediovis) - 1. giugno (Carnaria! a carattere funebre e festa di Iuno Moneta).

Inoltre la battitura di pelli nel giorno dei Mamuralia attestata da Servio e Minucio Felice, probabilmente di pelli di capra se si tien conto della testimonianza, per altri versi divergente, di Lydus, rimanda alla sfera di Iuno e delle *dunklen Mächte*. La battitura delle pelli di capra costituirebbe il rito infero originario, come può confermare un antico mosaico descritto da Rademacher (dati nel testo citato), nel quale si vedono tre uomini che con la sinistra tengono una pelle e con un bastone nella destra la battono. Sullo sfondo una figura maschile con scudo e lancia, che non può non richiamare alla mente Mars e i Salii...

Il rito d'espulsione del capro espiatorio sorgerebbe successivamente, quando una vittima è avvolta nelle pelli e dedicata agli inferi. Da questa forma più tarda del rito sarebbe nata, etiologicamente, la leggenda di Mamurius, figura che si stacca dalla collettività anonima dei morti e la rappresenta tutta. M. figura insieme come antenato (a Roma esisteva appunto una gens Veturia), e forse in questa qualità è passato dal culto domestico a quello pubblico. In complesso i Mamuralia dovrebbero essere messi in relazione anche ai finora misteriosi Argei, che cadevano due giorni più tardi.

L'ultima grande interpretazione organica della leggenda e del rito di M.V. è quella del Dumézil, *Mamurius Veturius*, in «*Tarpeia*», Paris 1947, p. 207 sgg. Dopo avere tracciato alcuni paralleli in campo indoeuropeo fra M.V. e altri artigiani divini, come per es. i Rbhū vedici, anch'essi connessi con la divisione degli anni, dei mesi e con i primi dodici giorni dell'anno, il Dumézil rileva che gli ancilia e i Salii sono legati alle divinità della triade indoeuropea Iupiter-Mars-Quirinus<sup>31</sup> e che questo fatto esprime la relazione fra i talismani che garantiscono il dominio e la durata di

<sup>31</sup> Cfr. Serv. Ad Aen. 8, 663: «*Salios qui sunt in tutela Iovis, Martis, Quirini...*».

Rima e gli dei che presiedono analiticamente alle tre componenti della città. Inoltre è evidente il rapporto dei dodici mesi non solo con i dodici ancilia, ma anche con i dodici Salii, i quali cantano inni a diversi dei, a cominciare da Ianus e secondo il numero dei mesi dell'anno italico.<sup>32</sup> La stessa falsa etimologia di *ancile* da *annus* dimostra che nella coscienza antica «les douze boucliers étaient sentis par ailleurs solidaires des mois» (p. 239), e d'altra parte le processioni dei Salii sono situate in marzo, primo mese dell'anno, e hanno tutte un netto carattere «iniziale», di capodanno. Per il resto il Dumézil accetta la tesi della derivazione di M. da Mars e dell'espulsione dell'anno passato, rilevando l'analogia con altri episodi di riproduzione di talismani in momenti particolari dell'anno (divisione in quattro della vedica coppa di Tvashtṛ nei «dodici giorni», moltiplicazione per nove del germanico anello Draupnir al solstizio estivo). Da rilevare una motivazione che spinge i vedici Rbhū a compiere il lavoro di divisione della coppa Tvashtṛ: essi agiscono «per desiderio di gloria» (Rg Veda 1, 110, 5) e avranno una sorte abbastanza simile a quella di M. (ib. 161, 4-5).

Da un sia pur sommario esame dei dati, delle ipotesi filologiche più probabili e delle interpretazioni mitologiche degli studiosi, si possono ricavare alcuni punti fermi da aggiungere a quelli precedentemente enucleati sulla base della sola leggenda di M.

1. Il rito descritto da Lydus, e a cui si riferiscono, sia pure in un modo che legittima le perplessità di W.F. Otto, i testi di Servio e Minucio Felice, è indubbiamente un rito di espulsione con carattere di capodanno, inserito — forse in vista di un inizio plenilunare al 14 marzo<sup>33</sup> — in una se-

<sup>32</sup> Cfr. Lydus, de mens. 4, 2 (ed. Wuensch p. 64): «... δυοκαὶ δεκα δυοκαίδεκα πριτάνεις πρὸς τὸν Νοεμῆ τοῦ καλουμένου Σαλλίου ἕρισθεναι φασιν ὁμοούνητας τὸν Ἰανὸν κατὰ τὸν τῶν Ἰταλικῶν μηνῶν ἀριθμὸν».

<sup>33</sup> Il fatto che sia il 1. che il 15. di marzo fossero considerate date iniziali dell'anno ha prodotto vari parallelismi e confusioni. Per esempio l'espulsione di M. V. alla vigilia del capodanno del 15. corrisponde chiaramente alla fuga del «rex sacrorum» nel Regifugium del 24 febbraio precedente il capodanno del 1. marzo.

rie piuttosto aggrovigliata di feste e cerimonie iniziali. E' però da escludersi che M.V. sia «il vecchio Mars» o «il Mars dell'anno trascorso», anche se qualche relazione tra le due figure doveva esserci (come conferma indirettamente l'etimologia popolare incautamente adottata da molti moderni).

2. I rapporti di M.V. con la divisione del tempo esistono parallelamente sia nel rito di abolizione-fondazione dell'anno che nel mito (rapporto ancilia-mesi). Non è quindi facile immaginare la derivazione meccanica dell'uno dallo altro.

3. Come dimostra il parallelo vedico, non si può separare la figura del  $\varphi\alpha\rho\mu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$  M.V. da quella del fabbro e autore degli *ancilia* (su cui battono i Salii accompagnando la cacciata!).

4. Un ultimo risultato — puramente negativo — della ricerca è la constatazione che nessuna delle principali ipotesi interpretative avanzate dagli studiosi sull'argomento può conservare, alla luce di una critica stringente, un *carattere organico*. Caduta infatti l'identificazione di M.V. con *Mars annuus* o *Mars vetus*, che conferiva all'episodio un tono coerente, seppure casalingo, di dramma rituale di morte e resurrezione divino-vegetale, la semplice intuizione dell'espulsione come rito di capodanno può costituire solo un elemento di interpretazione, non l'interpretazione stessa. E gli stessi elementi comparatistici portati dal Dumézil non esauriscono l'essenziale, e cioè cosa significava per la religione romana il complesso del rito e del mito.

Per uscire dall'impasse bisogna da una parte tener ferma l'unitarietà della figura del fabbro e del  $\varphi\alpha\rho\mu\alpha\chi\acute{o}\varsigma$  spiegare anzi in quale contesto culturale un fabbro, dotato di funzioni cosmiche e cronologiche, può e in un certo senso deve diventare il capro espiatorio di un rito annuale di espulsione, dall'altra situare esattamente figura e rito nella disposizione calendariale delle feste e nella trama di relazioni con i Salii e le altre confraternite ai Salii connesse.

### Luperci e Salii

Nell'antico calendario romano (almeno in un sistema calendariale, cfr. per la cautela Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, p. 95) marzo era il primo mese dell'anno (i dati in *Ov. Fast.* 3, 135-144; *Macr. Sat.* 1, 12, 6; *Solin.* 1,35) e quindi febbraio l'ultimo. Tale posizione particolare dava alle feste di febbraio un preciso carattere di « chiusura », che si articolava in una serie di temi di grande interesse, inferi, purificatori, caotico-primordiali (fuga rituale dei Lupercalia, Regifugium, Equirria; crisi-ricostituzione della regalità, ritorno annuale dei morti ecc.), convergenti nell'abolizione del passato come condizione per l'inaugurazione dell'anno nuovo. In contrapposto marzo ha netti caratteri di « apertura », verificabili sia nei capodanni del 1. e del 15. (primo plenilunio!), che nelle cerimonie purificatorie (Quinquatrus del 24 e Tubilustrium del 23, nonché le numerose processioni saliarì con gli *ancilia*) e nello interessante rito del 17, i Liberalia (*Maff., Farn., Rust.*) o Liberalia Agonia (*Caer., Vat.*), che nei calendari è anche contrassegnato come dedicato « Libero Liberae » (*Caer.*) o « Libero in Capitolio » (*Farn.*)<sup>34</sup>

La festa era caratterizzata dalla distribuzione di focacce da parte di vecchie, sacerdotesse di Liber (Varro *de Ll.* 1.16, 14; *Ov. Fast.* 3, 713 sgg.), e da pubblici banchetti (*Tert. Ap.* 42), ma soprattutto dal fatto che in quel giorno i giovani romani deponevano la *toga praetexta*, assumevano quella virile (*Cic. ad Att.* 6, 1, 12; *Ov. Fast.* 3, 771 sgg.), detta anche « libera » (*Ov. cit.* e *Tr.* 4, 10, 27 sgg.; *Prop.* 4, 1, 131; *Ter. Andr.* 1.1.24), venivano condotti nel foro — *deductio in forum* (*Mon. Ancy.* 3, 3; *Suet. Aug.* 26, *Tib.* 15, *Cl.* 2; *Plut. Br.* 14; *App. Bell. Civ.* 4, 30; *N. Damasc.* in *HGM I* 95) —, iscritti nelle

<sup>34</sup> Per l'espressione « Liberalia Agonia » cfr. *Macr. Sat.* 1, 4, 15: « *Masurius etiam secundo Fastorum Liberalium dies inquit a pontificibus agoniaum Martiale appellatur* ». Varro *de Ll.* 6.14: « *In libris Saliorum quorum cognomen Agonensium forsitan hic dies ideo appellatur potius Agonia* ».

liste civiche della *tribus* (Dio. Cass. 55, 22, 4 e 56, 29; Dionys. 4, 15, 5; App. cit.; N. Damasc. cit.), in cui figurava per la prima volta ufficialmente (o addirittura era assegnato) il *praenomen* (Auct. *de praen.* 3 e 5, cfr. Mommsen, *Römische Forschungen*, Berlin 1864, I p. 31 sgg.), e infine si recavano sul Campidoglio (Serv. *ad Verg. ecl.* 4, 49; Val. Max. 5, 4, 4; Suet. *Cl.* 2), dove aveva luogo un sacrificio a un destinatario imprecisato (N. Damasc. cit.; App. cit.; Tert. *de idol.* 16), forse a Iupiter<sup>35</sup> o a Iuventas, nel cui sacello, incorporato nella cella di Minerva del tempio capitolino, veniva versato a fini statistici un pezzo di moneta (Dionys. 4, 15, 15).

Il Mommsen commentando l'iscrizione CIL 3, 1402, da cui risulta la presenza di un culto di Liber (destinatario, insieme a Libera, dell'intera festa dei Liberalia) sul Campidoglio, esprime l'ipotesi che il sacrificio fosse appunto dedicato a Liber, tanto più che nei Fasti Farnese figura appunto l'annotazione LIBERO IN CA(PITOLIO).<sup>36</sup>

Alla cerimonia seguivano distribuzioni di cibi o di altri doni in natura o in denaro da parte della famiglia del giovane Tac. *Ann.* 3, 29; Suet. *Tib.* 54 e *Nero* 7; Pl. *ad Tr.* 10, 116 cfr. 117; Apul. *Ap.* 88; C.I.L. 14, 244), il quale dopo l'assunzione della toga virile acquisiva ormai il pieno godimento dei diritti civili e politici (tutta la bibliografia giuridica relativa in Marquardt, *Das Privatleben der Römer*, ed. Mau, Leipzig 1886, p. 127).

L'assunzione della toga virile svolge la funzione di trasformare il giovane in uomo adulto, atto a coprire funzioni politiche e militari una funzione sostanzialmente analoga a

<sup>35</sup> Come risulterebbe dalla notizia di Serv. cit.: « *Iovem merito dicunt incrementa curare, quia cum pueri togam virilem sumpserint, ad Capitolium eunt* ».

<sup>36</sup> La questione è complicata dagli stretti rapporti che legano la figura di Iupiter a quelle di Iuventas e di Liber: senza addentrarci nella complessa questione ricordiamo l'esistenza di una Iupiter Iuventas « *quae post praetextam excipiat iuvenilis aetatis exordia* » (Aug. *Civ. Dei* 4, 11), cfr. le iscrizioni CIL 9, 5574 e 11, 3245, e, oltre al citato Iupiter Liberator, di Iupiter Liber, che appare in numerose iscrizioni italiche (Zvetaleff Nr. 3; CIL 9, 3513 e 10, 3789 ecc.) e a Roma (CIL 1, 2. ed., p. 214; *Mon. Anc.* 4, 6 e 6, 32) e a cui fu dedicato nel 3. secolo a.Cr. un tempio sull'Aventino.

quella delle cerimonie iniziatiche che si riscontrano presso numerosi popoli primitivi. A questo dato di fondo si ricollegano anche talune analogie formali, che rientrano nei più tipici schemi di «rito di passaggio»: l'assunzione del *praenomen*,<sup>37</sup> la deposizione della vecchia veste e la presa di una nuova, da uomo adulto (*virilis*),<sup>38</sup> il carattere e la posizione di capodanno dei Liberalia, che cadono appunto poco dopo le Idi (festa di Anna Perenna!) e sono segnati da pubblici banchetti e doni.<sup>39</sup> Assai interessante è anche la figura di Liber, il cui nome, secondo una ipotesi attendibile,<sup>40</sup> significa «quello che assicura la nascita o la crescita» ed è collegato al vocabolo «liberi», nel senso di «figli legittimi» (cfr. *genuinus*, γνήσιος) e la cui figura, probabilmente di origine romana,<sup>41</sup> per molti aspetti si riconnette a quella di Dionysos nei suoi elementi di iniziatore-iniziato.<sup>42</sup> Non mancano motivi per sospettare che la coppia Liber-Libera, così come

<sup>37</sup> Per usi analoghi presso i primitivi, Levy-Bruhl, *L'âme primitive*, Paris 1927, pp. 233-266; Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, Stuttgart 1933, p. 162 e passim; Eliade, *Birth and Rebirth*, New York 1958, p. 28 e passim; V. von Gonzenbach, *Untersuchungen zu den Knabenweißen*, Bonn 1957, p. 97, ecc.

<sup>38</sup> Jensen, p. 27, 29, 34-35, 38, 63, 85, 93, per i paralleli etnologici.

<sup>39</sup> Sulla connessione capodanno-iniziazioni, Jensen, *Beschn.* p. 103; Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, p. 340 sgg., *Birth and Rebirth* p. XIII; Lanternari, p. 103 sgg., 114, 121, 126 ecc.

<sup>40</sup> Espressa dal Benveniste, R.E.L. XIV, 1936, pp. 51-58, per cui le varianti dialettali italiche di Liber (loufir, louferta, lúfvreis risalgono a una base †leudheros (†loudheros) cfr. ελευθερος, vedi gotico liudan (crescere), ted. Leute, russo ljudi ecc. Sulla molto dibattuta questione vedere l'articolo relativo del Walde-Hoffmann, L.E.W. e del *Dictionnaire étymologique de la langue latine* di Ernout-Meillet.

<sup>41</sup> Le due tesi, dell'origine indigena e greca, furono sostenute, in polemica, rispettivamente dal Wissowa, *Religion und Kults der Römer*, München 1912 (2. ed.), p. 128, 138, 297 sgg. (seguito della sua scuola e, più recentemente, dal Fowler e dal Bruhl, *Liber Pater*, Paris 1953) e dallo Altheim, *Terra Mater*, Giessen 1931, pp. 17-48, parzialmente attenuata nell'ultima edizione della sua *Römische Religionsgeschichte*, I p. 64 sgg. Le molte analogie esistenti fra Liber e Dionysos, in parte anteriori all'influsso ellenistico, si possono spiegare con la comune eredità indoeuropea e con il comune sostrato mediterraneo, nel quadro di una arcaica stratificazione di sistemi e ideologie iniziatiche.

<sup>42</sup> Per la figura di Dionysos iniziato, Harrison, *Themis*, Cambridge 1927, p. 14 sgg., 23 e Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille 1939, 322 sgg. 576 sgg. e *Dionysos*, Paris 1951, pp. 387-390. Riguardo a D. iniziatore giustamente lo Altheim, TM p. 19 ricorda la sua presenza nelle Lenee e nelle Choe in relazione agli efebi e ai bambini.

quella Dionysos-Kore, svolgesse un ruolo iniziatico in un perduto settore della mitologia romana,<sup>43</sup> per non parlare della triade Ceres, Liber, Libera, sui cui caratteri sono state, sia pur cautamente, prospettate ipotesi in tale senso.<sup>44</sup> In conclusione, appare come un'attendibile ipotesi di lavoro che esista nel calendario romano un ciclo iniziatico, imperniato intorno al capodanno,<sup>45</sup> e di cui la festa dei *Liberalia* dedicata alla coppia Liber-Libera e la connessa assunzione della toga virile costituisce un momento decisivo (e probabilmente finale). In questa luce assume un notevole interesse riesaminare tutto il periodo febbraio-marzo (chiusura e apertura d'anno) per ritrovarvi altre eventuali tracce e momenti di questo processo.<sup>46</sup>

Vorremmo innanzitutto attirare l'attenzione su un rito chiaramente iniziatico che ha luogo nel quadro della festa dei Lupercalia ed è descritto da *Plut. Rom.* 21:

Σφάττουσι γὰρ αἶγας, εἶτα μεираκίων δυοῖν ἀπὸ γένους προσαχθέντων αὐτοῖς, οἱ μὲν ἡμαχμένη μαχαίρα τοῦ μετώπου θιγγάνουσι, ἕτεροι δ' ἀπομάττουσιν εὐθύς, ἐριονβεβρεγμένον γάλακτι προσφερούντες. Γελᾶν δὲ δεῖ τὰ μεράκια μετὰ τὸν ἀπομάξιν...

<sup>43</sup> La coppia Dionysos-Kore è, si può dire, una costruzione metodologica, basata sulla retroversione del latino Liber-Libera, e sulle affinità che, in ambiente greco, legano D. ad Hades (che per Eraclito erano la stessa cosa) e Arianna a Kore (Jeanmaire, *Dionysos* p. 225 sgg.), ambedue tradotte in latino «Libera». Il tema culturale autentico è, s'intende, Hades-Kore (sui quali Jeanmaire, *C. et C.* p. 268 sgg.).

<sup>44</sup> Sabbatucci, *L'edilità romana*, Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei, Memorie, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Serie VIII - vol. VI, fasc. 3, Roma 1954, p. 289 sgg. e passim, dove si accenna anche il confronto con consimili triadi di Preneste e Terracina, secondo lo schema grande dea iniziatrice e coppia di iniziati di ambo i sessi (si ricordi che per Cic. *de nat. deorum* 2, 62 L. e L. sono figli di Ceres: «quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in Libera servant, in Libero non item»).

<sup>45</sup> La presenza del ciclo Liber-toga virile a ottobre può appunto spiegarsi dando al mese di ottobre un carattere iniziale nel quadro di una possibile ripartizione dell'anno in due periodi di 7 e 5 mesi, con capidanno plenilunari (15 marzo - 15 ottobre), cfr. Brelich, *Tre variazioni* p. 122-58.

<sup>46</sup> Se nell'arcaico ordinamento religioso romano il mese di marzo era un mese essenzialmente «iniziatico», si capisce meglio anche perchè nella sua seconda metà viene sistemato il ciclo misterico di Attis, legato peraltro all'equinozio di primavera (cfr. Kerényi, *Miti e misteri*, Roma 1950, *Arbor intrat*, p. 367 sgg.).

Una analisi fenomenologica del rito mostra agevolmente una serie tematica di « morte e resurrezione »: l'imbrattamento con sangue di animale come forma simbolica della morte appare sia nei « misteri » di Mithra (Pettazzoni, *I misteri*, Bologna 1924, p. 264 sgg.) che presso taluni popoli primitivi (Samter, *Familienfeste bei Griechen und Römern*, Berlin 1901, p. 68 sgg., 78 sgg.; Tauxier, *La religion Bambara*, Paris 1927, pp. 308-309; Jensen, *Beschn.* p. 30, 103, 110).

Un confronto interessante fra l'intero passo e un resoconto di cerimonia iniziatica melanesiana potrebbe essere istituito con fini limitatamente morfologici: « Durante i primi quattro giorni dell'iniziazione i membri della tribù passano il tempo in banchetti. La quinta notte il sacerdote e parte degli adulti giocano la parte degli antenati morti. Si imbrattano di sangue e di interiora di porco e si mettono in fila. I novizi devono strisciare sotto questa fila di uomini « morti ». Allora gli antenati scoppiano d'un tratto in un grande urlo, e, tornando alla vita, si precipitano al fiume, dove si puliscono del sangue e della sporcizia ». (Loeb, *Tribal Initiations and secret societies*, Univ. of California Publ. in american arch. and ethn. XXV (1929), Berkeley 1931, p. 259).

E' abbastanza evidente la corrispondenza dello stato di imbrattamento e di mutismo con la condizione di morte e dell'atto di gridare e di pulirsi con quella di rinascita (nel rito romano abbiamo ugualmente i due momenti del mutismo-imbrattamento e del riso-aspersione).<sup>47</sup> Vogliamo invece soffermarci su alcuni elementi tipici del rito romano: l'uso del latte e della lana e il riso finale. Il latte è l'alimento dei neonati e il suo uso allude appunto a una reintegrazione nello stato « iniziale », sia come simbologia del novizio ri-nato, sia in un contesto culturale più generale come allusione allo stato pre-agricolo, pastorale che presso i Romani equivale alla sfera dell'anteriore all'ordine, del caotico,<sup>48</sup> comunque

<sup>47</sup> Altri dati sul mutismo iniziatico presso i primitivi: Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin 1902, p. 102, 104, 345; Jensen, 43, 78, 108, 110. Eliade pp. 15-16; ecc. Anche nei misteri eleusini esisteva la contrapposizione di uno stato di silenzio e di un grido rituale.

<sup>48</sup> Brelich, p. 57 sgg., spec. 70-71.

sempre con la funzione di garantire l'ordine presente attraverso la riattuazione, ritualmente controllata, del caos primigenio.<sup>49</sup>

In questo senso e nel quadro generale di quella grande festa di purificazione che sono i Lupercalia si può parlare di efficacia purificatrice del latte, come fa il Wiss, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, Giessen 1914, sulle orme del Diels, *Sibyllinische Blätter*, Berlin 1901, p. 69/2, e lo stesso discorso vale per la lana, cfr. Pley, *De lanæ in antiquorum ritibus usu*, Giessen 1911, p. 13 sgg.

Quanto al riso rituale viene spontaneo confrontarlo con quello prescritto nel ciclo di Attis per il 25 marzo (*Hilaria*), festa appunto di giubilo e di esultanza in coincidenza con l'equinozio e che probabilmente trova la sua prosecuzione nel « risus paschalis » che i predicatori cristiani sollecitavano nell'auditorio durante le prediche alla vigilia della Pasqua di Resurrezione (Fluck, *Der Risus Paschalis*, ARW XXXI, 1934, pp. 188-212). Per l'Usener, *Kl. Schriften* 4, p. 469 sgg. e per lo Altheim, *Terra Mater* pp. 145-146 facezie e riso costituiscono la più netta contrapposizione al mondo dei morti, delle « umbrae silentes » e dei « taciti manes » (che proprio nel mese di febbraio tornano fra i vivi!). Per il Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, Strassburg 1884, p. 99 sgg. nel rito dei Lupercalia « ... il riso entro in scena come espressione della liberazione dal pericolo e dalla morte, come il suo immediato opposto... Gli atti osceni terrorizzano le anime dei morti. Ciò che è sconveniente tocca il grado più alto di comicità... ed è contrapposto al mondo dei morti... come l'immediata e drastica manifestazione di una vita inesauribile ». Più concretamente il Propp, *Ritual'nyj smech v fol'klöre*, Ucënye Zapiski len. gos. universiteta, Sërija filologhiceskich

<sup>49</sup> Fortemente significativo a questo proposito un passo di Fest. 222 Linds. relativo alle « Feriae Latinae »: Atque ideo memoriam quoque redintegrari initio acceptae vitae per motus cunarum, lactisque alimentum, quia per eos dies feriarum et oscillis moveantur, et lactata portione utantur. Si noti, riguardo al rito dei Lupercalia, che in tutta la festa predomina proprio la figura del dio pastorale Faunus, che appunto — sotto il nome di Sivanus nel culto privato — riceveva un sacrificio di latte (Hor. Ep. 2, 1, 143).

naïk, vyp. 3, pp. 151-175, Leningràd 1929, rileva come il divieto di ridere si riferisca, nel folklore fiabesco, all'ingresso e al soggiorno nel regno dei morti, cioè a forme di trascrizione letteraria di esperienze sciamaniche o iniziatiche, e che anche nella sfera rituale il divieto di ridere si ricollega alla simulazione della morte iniziatica. « I materiali addotti mostrano che il riso non soltanto accompagna il ritorno in vita, ma lo provoca. Nel rito dei Lupercalia questo è evidente. Tornando alla vita i due giovani devono ridere, così come nel tempo del soggiorno nella condizione o regione della morte era impossibile ridere » (p. 166).

Per uscire tuttavia dalla comparazione generica e puramente morfologica è necessario fondare l'ipotesi iniziatica su tutte le connessioni della festa romana: giustamente il Brelich, p. 110-35, ricollega il rito ai Luperci che sono i principali attori della festa.<sup>50</sup> Di essi si può dire con una certa sicurezza che costituivano una *sodalitas* sacerdotale, che erano rivestiti di pelli di capra, ma che nel nome sembrano piuttosto connessi con i lupi.<sup>51</sup> Il caratteri di « lupi » suggerito dal nome e fortemente sottolineato in un celebre passo di Cicerone<sup>52</sup> trova ampi riscontri comparatistici nel vicino Lazio: un'altra « fera *sodalitas* » di lupi sono gli « hirpi Sorani » del Monte Soratte,<sup>53</sup> che praticano il rito tipicamente iniziatico del passaggio tra le fiamme Verg. *Aen.* 11, 785 sgg.).

<sup>50</sup> « ... ai Luperci nudi che agiscono in febbraio al servizio del « dieu de la brousse » Faunus, danno il cambio, in marzo, i Sali armati che eseguono la tipica danza iniziatica del labirinto (*redamptuare!*), di modo che i Luperci rappresentano la fase del noviziato nel bosco, i Sali sono i neo-iniziati atti alle armi ».

<sup>51</sup> Il lavoro più aggiornato sull'argomento: M. Durante, *Osco Hirpo- 'lupo' o 'capro'?*, in « La parola del passato », 1958, fasc. LXIII, p. 412 sgg.

<sup>52</sup> *Pro Cael.* 26: « ... fera quaedam *sodalitas* et plane pastoricia atque agrestis germanorum lupercorum, quorum coitio illa silvestris ante erat instituta quam humanitas atque leges ».

<sup>53</sup> « Nam lupi Sabinorum lingua vocantur hirpi. Sorani vero a Dite, nam Ditis pater Soranus vocatur: quasi lupi Ditis patris ». Serv. *Ad Aen.* 11, 785. Il Kerényi, p. 355 sgg. ricorda opportunamente il carattere lupesco del dio etrusco degli inferi. Per Virgilio (*l. cit.*) il dio del Soratte sarebbe Apollo, e che il dio dei Lupercalia, Lupercus, potesse essere sentito simile, per il tramite dell'affine Soranus, al dio-lupo purificatore Apollon Lykeios, sostiene appunto il Kerényi (*ib.*). Per il Przulski, *Les confréries des loups-garous dans les sociétés indo-européennes*, RHR

Comunque è certo che nei Luperci è assai accentuato l'aspetto del disordine brigantesco, anteriore al vivere civile (Dumézil, *Mitra-Varuna*, Paris 1940, p. 7 sgg.), nella forma specifica della vita pastorale, opposta come condizione a quella agricola in cui sussistono, per dirla con Cicerone (*l. cit.*), la *humanitas* e le *leges* (Brelich, pp. 67-68). Lo stesso mito etiologico dei Lupercalia e in particolare della corsa dei Luperci (Dionys. 1, 80-81) allude chiaramente al carattere brigantesco dei «primi Luperci», Romolo e Remo, in uno scenario che giustamente il Dumézil, *Le problème des Centaures*, pp. 214-215, ritiene di tipo carnevalesco. I Luperci hanno poi il potere di donare fecondità alle donne, colpendole con una cinghia fatta con la pelle della capra sacrificata in precedenza (Ov. *Fast.* 2, 425). Se è giusto sottolineare la peculiarità romana dei Luperci (che non sono una «società segreta», ma una *sodalitas* sacerdotale che, in qualche modo, rappresenta la comunità intera o un suo stato particolare), non si può non confrontarli con analoghe figure del folklore europeo, ugualmente lupesche e animalesche che si riconnettono all'inizio dell'anno e al carnevale e posseggono spiccati caratteri di corporazione iniziatica (per. es. i *berserkir* tedeschi). D'altro canto è interessante il confronto con la condizione dei novizi nel corso del periodo iniziatico, in cui sono loro permessi e sovente consigliati atti normalmente ritenuti riprovevoli e invale l'uso sistematico della rapina per il sostentamento (Jeanmaire, *C. et C.* pp. 189-190, 210 ecc.; Jensen, *Beschn.* 39, 67, 101; Eliade 83; ecc.). Mentre in comunità primitive, senza o con scarsa divisione in classi, il fenomeno iniziatico riguarda tutti i giovani e coincide con la struttura generazionale della società, nella «feudale» società germanica, dove l'elementare struttura di classe si esprime immediatamente sul piano politico come casta, lo schema del rito di passaggio e della condizione del novizio copre un differente tipo di organizzazione corporativo-militare che si ap-

CXXI (1940), p. 128 sgg. anche Romolo e Remo (i primi luperci!) sarebbero «... eroi guerrieri, lupi mannari, nati da un dio-lupo (Mars-Apollon Lykelos) che è anche il dio della guerra».

parenta strettamente al «comitatus» e ad altre forme di vassallaggio che nel medioevo avranno diffusione europea. Infine nella società romana, dove la divisione in classi all'interno dei liberi si esprime politicamente solo in forma mediata e dove in genere le differenti condizioni della società civile sono *rappresentate, delegate* nel quadro della generale uguaglianza della legge, anche la condizione di iniziato e il passaggio d'età viene espresso come *delegazione rituale* in cui i sacerdoti-delegati (in questo caso i Luperci) rappresentano da un lato i fedeli, dall'altro il dio (il lupesco e iniziatore Faunus-Lupercus).

Il Dumézil, *Le problème des Centaures*, p. 204 sgg., sostiene la tesi che Lupercalia e Luperci (nonchè Faunus-Februus, dedicatario-eponimo del mese) si riconnettano alla sfera dei genii-maschere di fine d'anno o di fine inverno, con tutte le valenze di festa dei morti e di purificazione che tuttora sussistono nei riti dei «dodici giorni» e del Carnevale. Anche etimologicamente esisterebbe una connessione con fenomeni analoghi indo-europei (Februus-Gandharva-Kentauroi ecc.). Con talune riserve sull'ultimo punto, la tesi sembra sostanzialmente accettabile, e la concreta ipotesi iniziatica legata alla festa dei Lupercalia e alle selvagge figure dei Luperci si inserisce organicamente in questa cornice, tanto più se si riflette alle molteplici connessioni fra le cerimonie iniziatiche e quelle di tipo carnevalesco. Riepilogando: le feste del mese di febbraio vogliono rappresentare la riattuazione del caos primordiale e propongono lo sconvolgimento dell'ordine normale (il 17 è l'anniversario dell'uccisione del primo re, Romolo, il 24 della fuga dell'ultimo re, Tarquinius; dal 13 al 21, *Dies parentales*, tornano i morti sulla terra e vengono placati con offerte ai sepolcri; si commemora nei Lupercalia l'evento del diluvio,<sup>54</sup> ecc.); in questa fase, straripanti di ferina sfrenatezza e di efficacia purificatoria entrano

<sup>54</sup> Aug. Civ. Dei 18, 12: « Nam et Lupercorum per sacram viam ascensum atque descensum sic interpretantur ut ab eis significari dicant homines qui propter aquae inundationem summa montium petiverunt et rursus eadem residentes ad ima redierunt ».

in gioco i Luperci, che rappresentano uno degli ultimi stadi del noviziato iniziatico e che hanno la precisa funzione di sottolineare con la loro presenza il tono di disordine demoniaco di fine-anno. Non sfugga che i Luperci rappresentano anche, per così dire, la modulazione che consente di passare dal tono di febbraio a quello di marzo, legando chiusura e apertura in virtù del loro legame con i Salii che delle feste di marzo sono animatori ed esecutori.

Non vogliamo qui trattenerci sulla figura dei Salii, se non per rilevare alcuni elementi essenziali al nostro discorso. I Salii sono gli agenti e i portatori di un processo di purificazione della comunità, come già autorevolmente rilevata il Frazer, G.B. II 157-182, 210 sgg. citando particolarmente il frastuono che essi compivano allo scopo di cacciare i demoni dalla città: tipica è poi la presenza dei Salii ai Quinquatria, dove evidentemente partecipano alla lustrazione degli ancilia che per tutto il mese portano in processione per Roma, con canti, percussioni e danze. La stessa figura dei Salii rappresenta quella del loro dio, Mars, così come i Luperci rappresentavano Faunus-Lupercus.<sup>55</sup> Vale ancora la pena di sottolineare le differenze fra l'azione dei Luperci (e il « tono » di febbraio) e quella dei Salii (e il « tono » di marzo): nel primo caso si ha una purificazione-distruzione (di fine-anno), nel secondo una purificazione-inaugurazione (a carattere di capodanno), v. riti del 1° marzo, Quinquatria, Tubilustrium ecc.

I Luperci rappresentano indubbiamente qualcosa di estraneo all'ordine della comunità (anche se si tratta di un disordine organico all'ordine, di un elemento di perturbazione ritualizzato), mentre i Salii rappresentano proprio uno dei cardini della comunità, i giovani guerrieri in armi. Un rapporto fra le due sodalità può essere prospettato — seppure con notevoli limiti di ipoteticità — come rappresentazione di due successivi stati del noviziato: nel secondo il periodo iniziatico si è praticamente concluso, il giovane si è inserito

<sup>55</sup> Brelich, p. 66/40.

nella società e il 17 marzo il tirocinio si chiude ufficialmente con la presa della toga virile.<sup>56</sup> I Salii fanno la loro apparizione il 1° marzo con una danza di carattere labirintico, analoga al «*lusus Troiae*» descritto da Virgilio (*Aen.* 5, 560; i dati sui Salii in *Dionys.* 2, 70): d'altra parte lo stesso verbo usato per le loro danze, *amptruare* (amb-truare) o *redamptruare* (*Lucil.* 320; *Fest.* 334) è connesso etimologicamente con la parola italica (di origine indo-europea) «*truia*» = labirinto,<sup>57</sup> così che *amptruare* corrisponde a «danzare il labirinto», con una espressione che trova singolari analogie con Creta e Ceram-e si tratta naturalmente di una «danza di uscita», che esprime l'uscita dalla sfera infero-pastorale del dio lupo Faunus a cui appartiene il disordine demoniaco dei Luperci!

Vorremmo citare, al proposito, il caso dei Bambara: presso tale popolo africano (Tauxier, *La religion Bambara*, pagina 399 sgg.) l'uscita dei giovani dalla reclusione iniziatica è segnata da una grande festa, che è detta «dei nuovi vestiti». Infatti in tale circostanza venivano bruciati i vestiti indossati al tempo della segregazione. I nuovi membri della tribù avanzano con gli abiti nuovi e agitano le armi.

Anche a Roma — il paragone con i Bambara non pre-tende altro che di essere un suggerimento, una semplificazione esemplificativa — la presenza e la danza dei giovani armati viene a cadere intorno alla data fissata per l'assunzione della toga virile (forma più o meno attenuata e ripasmata di riti iniziatici) e segue l'apparizione dei giovani che imitano la vita ferina, pre-civile (altro tipico schema di noviziato!).

<sup>56</sup> *Tirocinium* era chiamato, nel periodo più antico della storia romana, il periodo che precedeva l'assunzione della toga virile (Regner, *PW Realenc.* art. *Tirocinium fori*) oppure l'apprendistato al servizio militare, caratterizzato da esercizi e vere e proprie «prove» (*Veget.* 1, 8-19) e da contrassegni speciali (*Veget.* 1, 8; *Ambros. de obitu Val.* 2, 1).

<sup>57</sup> L'interpretazione è del Lambrechts, *Mars et les Saliens*, Latomus V (1946), p. 111 sgg. Sul valore iniziatico del simbolo labirintico, Kéryni, *Labyrinth-Studien*, *Albae Vigiliae*, nuova serie, X, Zürich 1930, p. 25 («una direzione che conduce entro la morte e insieme al di là...»), 36, 38, 46, 58, ecc.

In questo quadro il legame fra i Sali e Mamurius Veturius sembrerebbe costituire la forma tipica romana di un fenomeno assai diffuso presso molti popoli primitivi: la connessione tra il fabbro e le iniziazioni, tanto che il fabbro ne sia l'esecutore, quanto che coadiuvi in qualche modo alla cerimonia. Si viene così da una parte a capire il rispetto e il prestigio di cui gode M. nella tradizione mitologica, e dall'altra anche il perchè del rito di espulsione. Non è infrequente infatti che l'iniziatore figuri come un essere ambiguo, dotato di aspetti mostruosi o ridicoli o immorali (Brelich, *Le iniziazioni*, dispense 1959-1960, Roma, p. 176 sgg.) che conseguono dall'ambiguità stessa del rito iniziatico, che figura da un lato come rinnovamento, dall'altro come uccisione dei novizi. A fianco dei numerosi casi di iniziatore-mostro che divora i fanciulli (e che a volte, dopo l'iniziazione, viene distrutto o bruciato), particolare interesse presenta il tema dell'*iniziatore scacciato* (al termine della cerimonia). Un esempio è quello del nano baschivo Hise presso i boscimani Naron (Brelich, *l. cit.*).

Una accentuazione dei caratteri negativi a scapito di quelli positivi si ha poi con la decadenza dei riti iniziatici, quando i riti stessi diventano incomprensibili e ne restano in luce soltanto gli aspetti spaventosi o grotteschi. Così discende nella fiaba la figura dell'Orco e della Strega, ultime propaggini di un tipo oggetto un tempo di timore e di venerazione.<sup>58</sup> Giustamente il Brelich, p. 175, presenta come tipici schemi di ambivalenza dell'operatore iniziatico da una parte l'uomo-belva (uomo-leone, uomo-leopardo, ecc.) che aggredisce e mutila il novizio per iniziarlo, dall'altra la funzione iniziatica dei fabbri, che spesso non fanno parte della società tribale, sono di altra provenienza etnica, vivono al margine della comunità e sono insieme disprezzati e considerati necessari per particolari e « rischiose » operazioni di passaggio, come gli sposalizi, le iniziazioni, i funerali, ecc.

<sup>58</sup> Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino 1949, p. 178

Connesso nella sua qualità di fabbro ai giovani Sali iniziati, Mamurius, quando la sua opera è finita, è espulso, portandosi dietro tutte le impurità e i mali dell'anno passato: alla sua cacciata del 14 marzo segue infatti il capodanno del 15; il 17 si conclude il ciclo iniziatico con l'assunzione ufficiale della nuova veste e del nuovo nome da parte dei giovani, ormai cittadini di pieno diritto.

### *M.V. come figura carnevalesca*

La frase di Lydus "Ὅθεν παροιμιάζοντες οἱ πολλοὶ ἐπὶ τοῖς τυπτομένοις διαγελῶντές φασιν, ὡς τὸν Μαμούριον αὐτῷ παίζουσαν οἱ τύπτοντες" suggerisce per traduzione l'italiano « pigliare schiaffi come Pulcinella », entrando in un mondo di maschere la cui origine demoniaca e carnevalesca e il legame con la sfera dei morti è stata largamente dimostrata.<sup>59</sup> L'impressione di carnevalata che si ricava da tutto il testo di Lydus, e in particolare da quella suggestiva espressione « παίζειν τὸν Μαμούριον » (jouer le M., spielen den M., to play the M. — manca un'espressione italiana strettamente equivalente), che sembra veramente riferirsi a una maschera fissa, tutta l'impressione trova conferma nella posizione calendariale della festa. I riti di carnevale, con i loro travestimenti e la clamorosa e turbolenta eliminazione delle scorie dell'anno passato, accompagnano il capodanno, e già il Dumézil ha individuato nei Lupercalia una festa di tale tipo. Non meraviglia perciò che il fabbro M.V., connesso alle divisioni del tempo, come i suoi colleghi vedici, gli Rbhu, sono indissolubilmente legati ai dodici giorni tipicamente carnevaleschi (Dumézil, *M.V.* 223 sgg.), figure come una maschera beffata e percossa dai

<sup>59</sup> Toschi, *Le origini del teatro italiano*; Torino 1955, p. 166 sgg. L'autore sottolinea ripetutamente il rapporto fra la figura del capro espiatorio e i riti carnevaleschi, anche in esplicito riferimento all'episodio di M.V. (p. 322).

Sulle relazioni fra Pulcinella e le maschere della commedia antica e dell'atellana è sempre utile consultare Albrecht Dieterich, *Pulcinella*, Leipzig 1897.

suoi ex-allievi, gli sfrenati Luperci, abituati a «battere» † mar...) e «trasformati» in Salii. Al fondo di tutto c'è la radicale affinità tra le figure dell'iniziatore (cacciato o orco o spauracchio) e della maschera carnevalesca, datori ambedue o celebratori sfrenati di vita in virtù della loro partecipazione alla sfera della morte e alla loro posizione-limite tra la fine e l'inizio del ciclo annuale.

Sotto tale aspetto, e a condizione di non confondere le affinità con le identità, possono avere una certa consistenza le osservazioni di W. F. Otto sull'appartenenza dei riti di percussione di una pelle alla sfera infera di Iuno, a cui possono essere indirettamente riferite sia le cinghie di pelle di capra di cui sono muniti i Luperci (nei cui riti il sacrificio della capra ha del resto una notevole funzione) sia le pelli di cui è rivestito M.V. al momento della cacciata. Che M.V. sia una individualità che per motivi genealogici si stacchi dalla collettività anonima dei morti nella festa del 14 che sarebbe loro dedicata, non è poi conclusione accettabile, se non come marginale sottolineatura di un rapporto che lega il fabbro M.V. ai demoni carnevaleschi della morte al volgere del ciclo dell'anno.

#### *Status dei fabbri e iniziazioni*

Una pura e semplice sistemazione fenomenologica della questione potrebbe fermarsi a questo punto, sottolineando magari le ragioni psicologiche che presiedono alla valutazione mistica della personalità del fabbro e della lavorazione del metallo, il coefficiente di «rischio» implicito nell'opera metallurgica, la simbologia sessuale della fucina, il carattere iniziatico delle corporazioni dei fabbri, la continuità ideale tra la metallurgia antica ed etnologica e l'alchimia medievale, l'analogia fra il trattamento del ferro e l'esperienza dello sciamano e del mistico. Una esauriente trattazione di tali temi è nel noto libretto di Mircea Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris 1956, che compendia in forma notevol-

mente divulgativa linee di ricerca presenti in suoi precedenti saggi.<sup>60</sup>

I due articoli di Ernesta Cerulli, *L'iniziazione al mestiere di fabbro in Africa*, SMSR XXVII (1956), p. 87 sgg. e *Il fabbro africano, eroe culturale*, SMSR JXVIII (1957), fasc. 2, p. 79 sgg., costituiscono una trattazione compiuta della mitologia, dei riti e delle funzioni religiose e sociali dei fabbri nell'area culturale africana: particolarmente notevole è la constatazione del ruolo che il fabbro (che spesso figura come *primo iniziato*) ha nelle iniziazioni tribali e nelle cosiddette *società segrete* (spec. p. 107 sgg).

Tuttavia anche qui, se si esce dal quadro puramente fenomenologico, non si entra appieno nell'analisi storica, del determinarsi cioè della posizione mitico-rituale del fabbro dalla sua posizione sociale, dal rapporto dei gruppi tribali legati a certe forme di produzione e dei mutamenti di tali rapporti con il tempo, l'evoluzione tecnologica, ecc. Tanto più necessaria sarebbe tale analisi nel caso della società primitiva romana, dove i mutamenti economici e sociali sono stati abbastanza rapidi e profondi, e dove possiamo osservare da una parte l'evoluzione e il sostanziale svuotamento delle cerimonie iniziatiche, dall'altra la persistente presenza religiosa dei fabbri, i cui collegi furono per molti secoli tenuti

<sup>60</sup> *Metallurgy, Magic and Alchemy*, Cahiers de Zalmoxis, 1938; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951.

<sup>61</sup> Cenni sulla *vetustas* del collegio dei fabbri in Pl. n.h. 34, 1. 1 (... *docuimus quamdiu populus Romanus aere tantum signato usus esset et alia vetustas aequalem urbi auctoritatem eius declarat a rege Numa collegio tertio aerarium fabrum instituto*), cfr. Plut. Numa 17. Nel 65 a. Cr. a causa di un'ondata di torbidi fu emanata una legge contro le associazioni sovversive, « *propter quod postea collegia et senatu consulto et pluribus legibus sunt sublata praeter pauca atque certa quae utilitas civitatis desiderasset, qualia sunt fabrorum fictorumque* » (Ascon. in Corn. ed. Kiessling-Schoell p. 67), significativa eccezione. Il De Ruggiero, *Dizionario epigrafico di Antichità romane*, Roma 1900, vol. II, parte I, c. 367, nota che l'iscrizione torinese CIL 5, 7487 (FABRI, FRA-TRES) indica probabilmente l'esistenza di un grado di iniziazione interna (come per altre associazioni il titolo di *pater*).

Altre notizie sulla storia dei *collegia fabrum* in De Ruggiero cit. s.v. *collegium*, c. 231 sgg.; Liebenam, *Diz. Epigr. cit. s.v. Fabri*; Kornemann,

in grande onore rispetto ad altre corporazioni artigianali consimili.<sup>61</sup>

I tentativi di spiegare la speciale posizione del fabbro in seno alla popolazione sulla base dell'attività economica prevalente, e cioè posizione « positiva » nelle comunità agricole e « negativa » in quelle pastorali (Cerulli, *Il fabbro africano*, p. 79 sgg.), sembrano poi insufficienti a spiegare la larga diffusione e il carattere ambivalente, formato insieme di ammirazione e di disprezzo, di indispensabilità e di pericolosità, di sacralità (nel senso etimologico latino), che spesso è proprio dello *status* del fabbro. Diventerebbe poi estremamente difficile rendersi conto del ruolo del fabbro in una società a economia mista, agricolo-pastorale, come la maggioranza delle società arcaiche più evolute, Roma compresa.

A costo di rischiare di apparire generici, vorremmo supporre la derivazione dello *status* extra-normale, sacro-profano, del fabbro dal suo stesso essere portatore di una tecnica avanzata, il cui impiego assicura il crescente sviluppo e la prosperità dell'economia in cui si inserisce (sia agricola che pastorale), e la difesa del gruppo tribale contro i nemici esterni (senza dimenticare quell'altra « attività economica » che guerriglie, saccheggi e scorrerie costituiscono per molti popoli), ma che d'altra parte si presenta come un elemento sovversivo, disgregatore della tradizione culturale, che accelera le trasformazioni strutturali e i mutamenti tribali. Il fabbro, insomma, è un essere che partecipa dell'extra-umano non tanto perchè viola i segreti della materia e sollecita l'immortalità del metallo con la magia del fuoco, ma soprattutto perchè è l'agente di un processo di trasformazione della società in cui vive, rappresenta rispetto alla tradizione *l'altro*, perchè rispetto all'innocenza del disordine fonda l'ordine e le regole del vivere civile, vale a dire rivoluziona l'ordine precedente, recide il legittimo caos... La posizione di violatore delle condizioni preesistenti e di instauratore di

art. *fabri* in PW Realenc. 1888 sgg.; Jullian, art. *fabri* in Daremberg, Saggio, *Dictionnaire des Antiquités* II, p. 947 sgg.

nuovi rapporti, il suo ruolo mitico di «eroe culturale», riflette abbastanza nettamente la sua funzione reale di promotore del progresso tecnico. La funzione di innovatore comprende *evidentemente* dei rischi, dei tabù, del disprezzo persino... E forse dietro questa *evidenza* ci sarebbe da indagare più a fondo se un certo grado di ostilità e di quarantena religiosa non stia ad esprimere addirittura un rapporto di produzione fra artigiano e tribù (o strato dirigente della stessa), legato alla divisione del lavoro e fondato non sull'alienazione del produttore, ma, in certo modo, su un vincolo di carattere ritualistico.

La posizione subordinata dell'artigiano rispetto agli agricoltori o ai pastori si presenta a Roma come subordinazione delle corporazioni (collegia) rispetto allo Stato, ed è noto come nella società romana il processo di svuotamento delle forme religiose individuali o di clan e di ufficializzazione del culto abbiano portato all'eliminazione se non dei valori religiosi e folklorici stessi, almeno di una documentazione mitologica paragonabile a quella africana (Entmythisierung).

D'altronde in tutte le grandi civiltà mediterranee lo stabilirsi di una economia fondata su una precisa divisione del lavoro subordinata alla grande proprietà fondiaria, alla ricchezza mercantile e al sistema schiavistico aveva in gran parte eliminato i precedenti, variopinti vincoli religioso-sociali degli artigiani, confinando nella superstizione popolare e in vaghi atteggiamenti religiosi i ben definiti *status* predominanti nelle comunità pre-schiavistiche.

Avanzata questa ipotesi generale, potrebbe restare la curiosità di domandarsi; perchè il fabbro è connesso con le iniziazioni? Forse troveremo più di un motivo, ognuno valido per particolari gruppi di casi; comunque si dovrà sempre tener conto del fatto che la posizione sociale del fabbro lo tiene costantemente in contatto con la sfera della sacralità e quindi *disponibile* a tutte le operazioni sacre, nascite, iniziazioni, matrimoni, funerali...

Sostiene la Cerulli, *Il fabbro africano*, p. 107 sgg., che «è probabile che la funzione materiale e spirituale di inizia-

tore derivi all'artigiano dal fatto che è egli stesso un iniziato (il primo!) e che per questo gli si debba ascrivere l'introduzione di tali cerimonie, anche perchè sovente l'esercizio del mestiere di fabbro richiede una preliminare iniziazione che presenta caratteri intermedi tra l'iniziazione sciamanica e l'iniziazione tribale». Inoltre tutto il lavoro siderurgico ha carattere « misterico » (accesso alla fucina proibito alle donne e agli estranei alla corporazione, tabu alimentari e sessuali, riti purificatori, canti magici, lavoro notturno e silenzioso, ecc.). A tale tesi si può obiettare:

1. che i miti relativi al fabbro come primo iniziatore derivano piuttosto dalla funzione di iniziatore reale che egli esercita, e non viceversa;
2. che l'iniziazione graduale al mestiere di fabbro ha in primo luogo un aspetto di necessità tecnologica (anche oggi il giovane metallurgico deve affrontare anni di « apprendistato » prima di potere « fornire il capolavoro »), e in secondo luogo che l'iniziazione al mestiere presenta caratteri prevalenti di iniziazione individuale, di tipo sciamanico (Cerulli, *L'iniziazione al mestiere di fabbro*, passim), che possono dar luogo a notevoli sviluppi mitologici (cfr. per la Grecia il libro di Marie Delcourt, *Héphaistos*, Paris 1957), ma non più che favorire l'associazione reale fabbro-iniziazioni tribali.

Possiamo invece indicare un motivo preciso, valido almeno per un certo numero di casi, per cui il fabbro assume il compito di iniziare i giovani. Diamo per esteso un esempio, dal quale risultino e il carattere « sacrale » e il legame del fabbro con le iniziazioni.

Alcuni dati interessanti sulla funzione sociale dei fabbri e dell'uso del ferro possono essere ricavati dal libro che un africano, profondamente legato alla vita tribale del suo popolo, Jomo Kenyatta, il cui ruolo di capo del movimento di liberazione del Kenya ha oggi oscurato la fama di etnologo, ha dedicato agli usi e costumi dei Kikuiu (*I Kikuiu*, Milano

1954, ed. inglese *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Kikuiu*, London 1938).

I Kikuiu hanno sviluppato da secoli la tecnica di estrazione del minerale di ferro dalla sabbia, di modo che l'uso di utensili di ferro è conosciuto nel paese da tempi immemorabili e figura ampiamente nel mito. Questo narra fra l'altro l'origine del ferro (e della sua tecnica di estrazione) in questo modo: un tempo la gente non conosceva il ferro, ma solo il legno. Di legno erano dunque anche i coltelli con cui venivano uccisi e scuoiati dalle donne gli animali domestici (un certo tipo di animali era di proprietà delle donne, l'altro degli uomini, che però non li uccidevano). Questo modo di uccisione era naturalmente assai lento e doloro, così che gli animali decisero di liberarsi e fuggirono nella foresta, diventando selvatici.

Rimasero domestici soltanto gli animali proprietà degli uomini.

Questi andarono dal dio Mogai (l'essere supremo dei Kikuiu) e gli chiesero cosa fare dei loro animali che aumentavano in modo inaudito, e il dio svelò loro il modo per ottenere il ferro e potere così uccidere « pietosamente » gli animali sia nel sacrificio che nell'uso quotidiano. Così l'ingresso nell'età del ferro coincide con la divisione fra animali domestici e selvatici e con un certo rafforzamento degli uomini nei riguardi delle donne (il mito Kikuiu torna spesso sul tema della rivolta maschile contro il matriarcato originale), Kenyatta p. 87 sgg. L'uso principale, tuttavia, del ferro si registrava durante il periodo dell'iniziazione giovanile, quando i giovani guerrieri avevano bisogno di lance e di spade (p. 89).

Il procedimento di fusione del ferro era circondato da particolari garanzie rituali. Prima della fusione il fabbro e i suoi assistenti rivolgono una preghiera a Mogai e agli antenati versando un po' di birra sopra la fornace. Dopo una giornata di lavoro, il ferro fuso viene lasciato raffreddare; la mattina successiva il fabbro offre nuovamente della birra di canna da zucchero o di miele agli spiriti ancestrali che hanno custodito durante la notte il lavoro. Vengono spruzzati sia la fornace che gli strumenti di lavoro. « La comunione tra il fabbro e gli spiriti ancestrali a questo punto si

considera di grande importanza, perchè si dice che gli spiriti ancestrali siano strettamente connessi con la lavorazione del ferro, e specialmente gli spiriti maschi » (p. 91), poichè molti di essi sono rimasti uccisi in battaglia con il ferro e potrebbero sabotarne la lavorazione.

Il fabbro possiede anche qui uno *status* particolare: « Il clan del fabbro ha una posizione importante nella comunità. I suoi componenti vengono rispettati e temuti. In primo luogo destano rispetto per la loro capacità nella lavorazione del ferro, senza la quale la comunità troverebbe difficile ottenere gli strumenti necessari alle varie attività, perchè gli strumenti di ferro hanno una parte importante nella vita economica, religiosa, sociale e politica dei Kikuiu. In secondo luogo i fabbri sono temuti, per via delle forti maledizioni di cui dispone il loro clan. Se un fabbro maledice un uomo o una famiglia, non vi è alcuna forma di purificazione che possa cancellare la maledizione individuale o collettiva. La maledizione consiste nel tagliare un pezzo di ferro incandescente sopra l'incudine e nello stesso tempo pronunciare una formula, che dice: possa il tal dei tali essere tagliato come questo ferro. Che i suoi polmoni vengano fatti a pezzettini. Che il suo cuore venga troncato come questo ferro. » (p. 92).

Non c'è una funzione specifica dei fabbri nella cerimonia di iniziazione, come accade invece presso altri popoli africani, ma in compenso si delinea un legame abbastanza organico tra la lavorazione del ferro affidata a corporazioni ereditarie di fabbri e la classe dei giovani guerrieri uscita dall'iniziazione. Infatti appena la ferita della circoncisione è guarita il giovane, che ha acquistato ormai i diritti tribali e la responsabilità personale (p. 209) entra nel Consiglio nazionale dei giovani guerrieri (uno degli organi governativi tradizionali fondati sulla suddivisione in classi d'età) e il padre gli fornisce le armi necessarie. E' in questa occasione che si fonde (o si rifonde da rottami) il ferro per le armi e che maggiormente è indispensabile e richiesta l'opera dei fabbri ereditari e specializzati.

A Roma, dopo la nudità rituale nello stato di Luperici, i giovani Salii sono caratterizzati dagli *ancilia* (opera di M.V.!) e da altre armi, anch'esse presumibilmente fabbricate

dal fabbro-iniziatore. Ce n'è abbastanza per individuare proprio nella qualità di fabbricatore di armi per ogni singola « classe d'età » il motivo specifico per cui M.V. ha una parte nelle iniziazioni. Naturalmente si tratta di un rapporto mediato, non semplice. Gli *ancilia* non possono essere intesi come grezzi simboli della potenza militare romana, nè i Salii sono puri guerrieri, anzi hanno tutta una serie di funzioni purificatorie attinenti all'agricoltura e al ciclo dell'anno. Ma lo stesso dio della guerra, Mars, non possedeva un importante aspetto agricolo e stagionale? Il fatto è che presso una popolazione contadina il legame tra guerra, agricoltura e stagioni è stretto e complesso, e tale nodo determina nella sovrastruttura religiosa effetti imprevedibili. E si capisce pure come, nel quadro di tale ambigua polivalenza mitologica, le figure del dio guerresco e contadino che dà il nome al primo mese dell'anno e dell'artigiano fabbricatore di armi, iniziatore e capo espiatorio dell'anno vecchio abbiano potuto mescolarsi nell'etimologia popolare e forse in quei calendari che riflettevano una mentalità e una tradizione popolare più portata a cogliere istintivamente le affinità che a rispettare le funzionali differenziazioni.

#### *Espulsione e denegazione*

Per concludere, può essere interessante considerare una particolare valenza dell'espulsione di M.: il nucleo genetico del complesso del « capro espiatorio » è costituito dal sacrificio del capro che conclude, in certi casi, la mietitura o la vendemmia, ultimo atto della *passione* del grano o dell'uva in cui mietitori o vendemmiatori riscattano, nel momento di crisi che accompagna il sopravvenuto vuoto vegetale, l'atto di « uccisione » compiuto sui frutti, rovesciandone la colpa su qualcun'altro, in genere un animale devastatore, come appunto il capro (De Martino, *La messe del dolore*, SMSR 1957, v. XXVIII, fasc. 2, p. 1 sgg.). Ancora oggi in alcuni paesi d'Italia la mietitura è eseguita formalmente come una cac-

cia, e li ritmo del taglio delle messi coincide con lo stringersi del cerchio intorno all'ultimo covone, dove va a nascondersi un contadino sommariamente travestito da capro, con una pelle legata alla schiena, due mazzetti di spighe fra le labbra, due falci disposte a mo' di corna, e di cui si simula alla fine l'uccisione (si veda l'articolo di De Martino, *Il gioco della falce*, illustrato con le fotografie delle varie fasi della caccia, in «Espresso-mese» 4, agosto 1960, p. 57 sgg.).

Una variante potrebbe essere il maltrattamento e la cacciata di un uomo vestito da capro, in un momento critico di passaggio, che può anche non coincidere con la mietitura. Anzi, in questo caso, il rituale di denegazione tende a investire un campo più vasto di quello agricolo e ad abbracciare tutte le responsabilità di cui la comunità vuole sbarazzarsi per inaugurare un nuovo periodo.

Ciò compreso, rileviamo come il rito di espulsione di M.V., anche per esplicita ammissione di Lydus, tende a denegare la falsificazione mamuriana degli *ancilia* che aveva destato l'ira degli dei, a scindere la responsabilità per evitare rappresaglie divine dirette contro tutta la città. Ora, dal momento che la falsificazione degli *ancilia* costituiva quasi la materializzazione della ὑβρις imperialistica romana (l'ancile era insieme il simbolo e la garanzia della futura e permanente potenza della città), è evidente che il rituale di denegazione consistente nella cacciata di M.V. serviva a garantire ulteriormente le fortune di Roma, con una doppia negazione, eliminando il primitivo misfatto con un altro misfatto (o almeno atto di ingratitudine), *normalizzando il regime* a spese di chi aveva contribuito a fondarlo con l'inganno. Chiarita questa valenza, squisitamente politica, nello stile romano, del rito, è bene dire che essa non esclude, ma anzi si integra con l'altra precedentemente enunciata. A ben guardare, anzi, tutta la struttura dell'episodio riposa sull'equilibrio e la compresenza di diversi fattori, da quello stagionale, agevolmente individuato dai precedenti studiosi, a quello iniziatico-carnevalesco che abbiamo cercato di mettere in evidenza in questo articolo, alla *destorifica-*

zione politico-rituale delle garanzie religiose, alquanto mitificate, della potenza romana (si noti che la « crisi » politica del mito si innesta sulla crisi stagionale-iniziatica del rito espiatorio di capodanno). La ricostruzione analitica di questa stratificazione va, s'intende, di pari passo con l'individuazione dei successivi momenti dell'evoluzione della società romana, dalla semplice comunità agricola fondata sul consumo del ferro alla città espansionistica e combattiva che emancipandosi dagli Etruschi tendeva a sostituirli nell'egemonia sul vicino Lazio. Se da una parte è necessario insistere sull'origine schiettamente storica e non « mistica » della polivalenza mitologica (e sulla strada di questa ierogenesi il lavoro è appena cominciato), dall'altro bisogna tener fermo il carattere specifico del fenomeno religioso, che permette la sovrapposizione organica di elementi di diversa origine e qualità, il carattere cioè di mediazione irrazionale fra società e natura, fra classe e classe. In questo modo è possibile valutare ambedue le dimensioni del complesso mitico-rituale, quello *orizzontale* della funzione e quello *verticale* dell'evoluzione, ovverosia della funzione e dell'arricchimento di un tale complesso nei vari stadi dello sviluppo storico di una comunità.

Un comune rapporto con la casa e un'affinità di interessi, funzioni e aspetti culturali sembrano unire sotto un unico motivo religioso tanto i *penates* che i *lares*: nell'ambito della venerazione domestica essi erano definiti *dei privati*,<sup>1</sup> avevano come sede comune la casa stessa<sup>2</sup> dove erano invocati assieme quando qualche sciagura minacciava la pace familiare,<sup>3</sup> e dove si affidava loro la custodia del patrimonio;<sup>4</sup> inoltre ricevevano assieme lo scioglimento dei voti fatti in loro nome, e, ugualmente, la libagione quotidiana.<sup>5</sup>

A questa affinità fa peraltro, riscontro, sempre in rapporto all'ambiente domestico, una differenziazione, talvolta anche spiccata, che mostra come *penates* e *lares* non doversero essere propriamente compresi nella medesima concezione religiosa. Diversa era, ad esempio, la localizzazione del

<sup>1</sup> Tertull. *adv. nat.* I, 10, 76: *privatos enim deos, quos lares et penates domestica consecratione perhibetis...*

<sup>2</sup> Cic. *rep.* V, 5, 7; Liv. I, 26; Prop. II, 30, 21; Germ. *Arat.* 120;...

<sup>3</sup> Ovid. *trist.* I, 43: *illa etiam ante lares sparsis prostrata capillis / contingit extinctos ore tremante focos, / multaque in adversos effudit verba penates / pro deplorato non valitura viro.*

<sup>4</sup> Plaut. *merc.* V, 1, 5: *di penates meum parentum, familiai lar pater / vobis mando parentum meum rem bene ut tutemini.*

<sup>5</sup> Front. *epist.* 5 CIL. VI, 582; cfr. Lact. *inst. div. epit.*: *...penatibus cotidie libatur ut laribus.*

loro culto: altari dei *lares* si trovavano nei *cubicula*, mentre i *penates* erano quasi sempre posti in connessione col *penus*;<sup>6</sup> ugualmente si sa che raffigurazioni e statuette dei *lares* erano custodite nei *lararia*, ma nulla di simile risulta anche per i *penates*.<sup>7</sup> Notevole era anche la diversità di funzioni svolte dagli uni e dagli altri pur nell'ambito della religione familiare: se, a proposito dei *penates*, possiamo parlare di uno spiccato carattere giuridico e di tracce di un arcaico aspetto oracolare,<sup>8</sup> tutto ciò sembra assolutamente estraneo

<sup>6</sup> Per gli altari dei *lares* situati nei *cubicula* cfr. Suet. Aug. 7, Domit. 17.

I *penates* sembrano in rapporto con la parte più interna della casa: la loro presenza è accertata nel *compluvium* (Verg. Aen. II, 512; Suet. Aug. 54; Dion. Hal. I, 67), nella cucina che era consacrata loro (Martial. VII, 27, 5; Serv. VA. II, 479), presso il focolare che era anche il loro altare (Serv. VA. III, 117; X, 212; XI, 211; Schol. Horat. epod. 2, 43). Il *penus* è *penetral*, che è indicato esplicitamente come loro sacrario (Varr. in Arnob. III, 40; Paul Fest. 116 L; Liv. XXIV, 26), era costituito, oltre che dal luogo vero e proprio in cui si custodiva il cibo, (Serv. VA III, 508; Gell. IV, 6; Ulpian digest. XXXIII, 9, 13;...), anche dalla parte più interna e riposta dell'abitazione, quasi la *zona segreta* nella quale si svolgeva la vita della famiglia nei suoi atti essenziali: il pasto quotidiano e la venerazione dei *penates* che ad esso presiedevano (Cic. n.d. II, 27, 67; Serv. VA. II, 484; Firm. Mat. de err. prof. rel. 14, 1; Isid. orig. VIII, 11, 99;...).

<sup>7</sup> Petron. 60; Suet. Vitell. 2; Hist. Aug. M. Ant. Phil. 3, 5; Hist. Aug. Alex. Sev. 29, 9.

<sup>8</sup> I *penates* come divinità familiari facevano parte dei *sacra privata* (Liv. V, 53; Quintil. declam. CCXC, 12), di tutto quel complesso di culti familiari che, alla morte del *paterfamilias*, passavano ai figli o agli eredi (Cic. legg. II, 19). Così come i *sacra privata* non andavano disgiunti dall'eredità (cfr. Bruns, *Fontes iuris romani antiqui*, Tübingen 1909, 32; E. Bruck, *Über römische Recht im Rahmen der Kulturgeschichte*, Berlin 1954, passim), così i *penates* passavano all'eredità assieme ai beni, e il loro possesso era contemporaneamente la prova dell'appartenenza ad una determinata famiglia, e una garanzia d'eredità: a questo fa pensare il fatto che si tentasse di usurpare i *penates* di qualcuno per impadronirsi anche del patrimonio (Val. Max. IX, 15, 6), e che se ne privassero gli individui ritenuti indegni di far parte di un nucleo familiare (Quintil. declam. CCLX, 32), mentre è significativo che si entrasse in loro possesso quando si usciva di tutela (Sen. dial. VI, 24, 1). Un'ulteriore conferma di quanto sopra può essere trovata nel fatto che l'atto giuridico dell'adozione comprendeva l'accoglimento nel culto dei *penates* e la loro trasmissione quali atti essenziali. (Tac. hist. I, 15).

La funzione oracolare dei *penates* privati si ricava dall'esame di Verg. Aen. III, 148, e dal seguente passo di Varrone riportato da Servio: *eosdem* (scil. *penates*) *tradit Varro visos aliquotiens in somnis quid fieri vellent imperasse eaque nostros publice curasse maiores* (VA. III, 148), e sembrerebbe trovar riscontro in Liv. XXVIII, 18, e Sen. de cle-

ai lares; a questi ultimi ci si rivolgeva, piuttosto, in particolari occasioni dell'esistenza: si offriva loro una corona quando si cambiava casa, affinché assicurassero felicità e serenità anche nella nuova abitazione;<sup>9</sup> si sacrificava loro quando la famiglia si accresceva di un nuovo componente,<sup>10</sup> in occasione di un matrimonio e di un lutto familiare,<sup>11</sup> e sempre ad essi venivano dedicate le bambole delle fanciulle ormai uscite dall'adolescenza e la *bulla* dei ragazzi che assumevano la *toga virilis*,<sup>12</sup> così come le *insegne* di una condizione ormai superata, quali le armi di chi aveva abbandonato la vita militare, o i *compedes* dei liberti.<sup>13</sup>

Questa differenziazione si manifesta in tutta la sua portata nella prescrizione del codice Teodosiano, che, vietando ogni specie di sacrificio domestico (il culto privato persisteva in pieno cristianesimo nelle sue forme principali!), così si esprimeva: *nullus omnino ex quolibet genere... insontem victimam, caedat, vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura, sarta suspendat...* (XVI, 10, 12).

La constatazione di un tale stato di cose pone inevitabilmente la questione del valore da attribuirsi al precedente aspetto del problema, e cioè alla connessione che si stabiliva tra *penates* e *lares* sullo sfondo comune della religione domestica: l'analogia di aspetti e funzioni farebbe in un certo senso pensare che si trattasse dello stesso tipo di divinità della casa, ma in tal caso, la ragione di un simile duplicato resterebbe insoluta; d'altra parte l'effettiva differenziazione sembra mo-

ment. I, 15, 53. La scarsità di dati sembrerebbe lasciare tutto ciò allo stato di ipotesi, se non si notasse un simile motivo anche nel culto pubblico del santuario di Lavinio (Serv. VA III, 12 farebbe pensare quasi ad un oracolo ad incubazione...), e se la funzione oracolare non si riscontrasse a proposito di un gran numero di divinità domestiche appartenenti ai più diversi livelli culturali.

<sup>9</sup> Plaut. *trin.* I, 2, 1: *larem corona nostrum decorari volo. / uxor, venerare ut nobis haec habitatio / bona, fausta, felix fortunataque evenat.*

<sup>10</sup> Plaut. *rud.* IV, 6, 2.

<sup>11</sup> Plaut. *cul.* II, 8, 15; Varr. in Non. 531; Cic. *legg.* II, 55.

<sup>12</sup> Pseudacr. Horat. *serm.* I, 5, 65; Petr. 60.

<sup>13</sup> Ovid. *trist.* IV, 8, 21; Pseudacr. Horat. *serm.* I, 5, 65.

strare il contrario, senza tuttavia chiarire nè il ruolo specifico dei *lares*, nè il motivo per cui questi erano legati ai *penates*. L'insieme dei dati testè esposti non consente, peraltro, data l'esiguità, di avanzare ipotesi, nè, del resto, si può definire la questione senza inquadrarla in quello che era il significato complessivo dei due culti considerati ciascuno al di fuori della religione familiare; solo allorchè si sarà compreso pienamente il loro valore nell'ambito del politeismo romano, e, di conseguenza, si sarà chiarita la loro funzione di divinità domestiche, sarà possibile mettere in luce il particolare carattere di questa loro connessione.

I tratti salienti del culto pubblico dei *penates* non sembrano portarci, in realtà, molto lontano da quello che era il motivo fondamentale della loro venerazione privata.<sup>14</sup> Quegli esseri che erano considerati come i custodi e i difensori della casa e della famiglia, e attorno ai quali si accentrava addirittura l'equilibrio dell'intera esistenza domestica, occupavano un posto eminentissimo nella religione dello stato romano. Come *penates publici* erano chiamati a testimoni nel giuramento prestato dai magistrati al momento dell'entrata in carica, anzi, sancivano e rendevano ufficiale la carica stessa che, altrimenti, sarebbe stata priva di valore;<sup>15</sup> analo-

<sup>14</sup> Cfr. R. H. Klausen, *Aeneas und die Penaten*, Hamburg und Gotha 1840, 620 sgg.; J. Rubino, *Beiträge zur Vorgeschichte Italiens*. Leipzig 1868, 55 sgg.; G. Kissova, *Die Überlieferung über römische Penaten*. in *Hermes* XXII, 1887, 45 sgg.; A. De Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, Milano 1896, 196 sgg.; Weinstock, *Penates*, in *RE* XIX, I, 1937; P. Boyancé, *Les penates et l'ancienne religion romaine*, in *REA*, LIV 1952, 54 sgg.

Gli autori citati si limitano, di solito, ad una semplice esposizione dei dati, senza prendere posizione o avanzare teorie. Solamente il Wissova, in *RuKdR* 1912, 145 sgg., vede nel culto dei *penates* niente altro che la venerazione privata delle grandi divinità dello stato romano; ma una tale soluzione, lungi dal risolvere il problema, va contro l'evidenza stessa in quanto ignora l'importanza dei *penates publici*.

<sup>15</sup> Chi si rifiutava di giurare non solo disubbidiva allo stato, ma non ristabiliva quell'equilibrio interrotto appunto dal suo ingresso in carica, e perciò non otteneva l'*imperium*, non poteva esprimere la propria opinione in senato, nè, addirittura, far parte di questo: APUD QUAESTOREM IOURANTO PER IOVEM DEOSQUE PENATEIS... QUEI EX HACE LEGE NON IOURAVERT, IS MAGISTRATUM IMPERIUMVE NEI PETITO NEIVE GERITO NEIVE HABETO NEIVE IN SENATU SENTENTIAM DEICITO DEICEREVE EUM NI QUIS SINITO NEIVE EUM

gamente ricevevano, nel santuario di Lavinio, il sacrificio solenne celebrato dai magistrati allorchè assumevano o deponevano l'investitura.<sup>16</sup> La loro associazione a *Vesta*,<sup>17</sup> il ruolo svolto nel mito di Enea e nel poema virgiliano,<sup>18</sup> la loro presenza nel tempio della Velia,<sup>19</sup> sono tutti elementi che mostrano come essi non solo non assumessero caratteristiche e funzioni diverse da quelle possedute come divinità del *penus* delle singole case, ma mantenessero la prerogativa di custodi e protettori esercitandola su un piano di maggiore portata in quanto *penates* dello stato romano. In particolare la funzione giuridico-sacrale, che, nell'ambiente domestico, tendeva a trasmettere da individuo ad individuo i beni e il diritto di appartenenza alla stirpe,<sup>20</sup> trovava conferma di questa doppia connessione nel fatto che i magistrati romani, allorchè, da semplici individui che erano, venivano investiti del potere statale, sacrificavano tanto ai *penates publici* che a quelli *privati*,<sup>21</sup> quasi a sottolineare il loro rapporto con le due sfere distinte, e, insieme, a mettere in evidenza la trasposizione, sul piano della religione pubblica, di quelle caratteristiche che i *penates* rivestivano anche all'interno delle pareti domestiche.

CENSOR IN SENATU LEGITO... (CIL. I, 197; II, 1963, 25 e 26; II, 1964: 59; II, 5439); il giuramento in loro nome doveva essere prestato anche ogni qual volta veniva promulgata una nuova legge.

<sup>16</sup> Macrob. *saturn.* III, 40; Serv. VA II, 296; III, 12; VIII, 664;...

<sup>17</sup> Cfr. i passi citati nella nota precedente.

<sup>18</sup> Un'attenta lettura dell'Eneide mette in luce come i *penates* siano, in effetti, i veri protagonisti della vicenda, e come Enea non sia se non colui che porta i *penates* (*sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste penates / classe veho mecum...* Verg. *Aen.* I, 375), cioè che dalla patria distrutta reca nella nuova terra destinatagli dal fato il simbolo, e insieme la garanzia, della nuova stirpe. La fusione del motivo religioso dei *penates* a quello dell'origine troiana dei romani doveva essere reso possibile dal fatto che quest'ultimo era un elemento già da gran tempo presente nella tradizione. A questo proposito cfr. J. Pérret, *Les origines de la légende troyenne de Rome*, 1942; F. Bömer, *Rom und Troia*, Baden Baden 1951; A. Alföldi, *Die trojanische Urahnen der Römer*, Besei 1957.

<sup>19</sup> Varr. *l.l.* V, 8, 5; Aug. *mon. Ancyr.* IV, 6; Liv. XLV, 16, 5; Donat. *Eum.* II, 2, 5; ...per il carattere del tempio della Velia v. poi la nota n. 47 a pag. 97.

<sup>20</sup> Cfr. la nota n. 8 a pag. 82.

<sup>21</sup> Molto significativo, a questo proposito, Liv. XXI, 69 e XXII, 1.

Questo sorprendente parallelismo non sembra tuttavia esistere per quanto concerne i *lares*; anzi, si potrebbe quasi dire che tra il loro culto privato e quello pubblico si stabilisse una frattura, in quanto si ha l'impressione che si tratti di qualcosa di totalmente differente. Ecco, in breve, i tratti essenziali della loro venerazione extradomestica.

Ai *lares* si facevano sacrifici ed offerte per ottenere raccolti abbondanti e perchè i campi fossero difesi dalle intemperie e da qualsiasi pericolo avesse potuto minacciarli,<sup>22</sup> ma non per questo possiamo considerarli esclusivamente come *divinità protettrici* delle campagne: il fatto che si chiedesse loro anche la custodia del bestiame<sup>23</sup> li sposta dall'aspetto agricolo della sfera dei campi per porli sullo sfondo della vita pastorale; la loro partecipazione al sacrificio compiuto in occasione del disboscamento di una radura<sup>24</sup> mostra come essi fossero in rapporto anche con quell'aspetto dell'esistenza legato alla natura selvaggia.

La venerazione tributata loro da chi era legato a tutto ciò si accentrava attorno al *compitum*: la solennità con cui si celebravano al crocivia i *compitalia*, proprio in un periodo di sosta per i lavori agricoli, sembra appunto metterne in rilievo l'importanza per quanto riguardava questa determinata sfera.<sup>25</sup> Tuttavia, a proposito di questa festa, occorre dire che essa era dedicata anche ai *lares viales*, cui il viandante

<sup>22</sup> Cat. de agr. CXLIII; Tibull. I, 1, 19; I, 10, 15; Horat. carm. III, 23, 1:...

<sup>23</sup> Non altrimenti, infatti, si spiegherebbe un passo di Plinio (n.h. XXVIII, 81) dove tutto un procedimento per tener lontani i lupi dal bestiame culmina nella distruzione di un vomere in foco *larium*; nè può sembrar privo di significato che Tibullo, dopo aver invocato l'aiuto dei *lares* per quanto riguardava il raccolto, si rivolgesse ai lupi e ai ladri affinché risparmiassero il gregge (I, 1, 19). Occorre inoltre tener presente Horat. carm. III, 23, 1: ... *si ture placaris et horna / fruge lares avidaque porca, / nec pestilentem sentiet Africum / fecunda vitis nec sterilem seges / robiginem aut dulces alumni / pomifero grave tempus anno.*

<sup>24</sup> Acta Fr. Arv. post MDCCCLXXIV reperta, 100, 1, 5; ma v. anche Serv. VA III, 302: *in lucis habitant manes piorum qui lares viales sunt*, dove i *lares* sono posti nuovamente in rapporto col *lucus*.

<sup>25</sup> Per i *compitalia* considerati come una festa di contadini cfr. Isid. orig. XV, 2, 15; Philargyr. VG II, 381; Schol. Pers. IV, 28; ... la loro celebrazione era annunciata solennemente dal pretore (Gell. X, 24, 3;

si rivolgeva, prima di mettersi in viaggio, per implorare, da coloro che erano considerati addirittura *itinerum dei custodes*,<sup>26</sup> aiuto e difesa contro i pericoli che potevano minacciarlo;<sup>27</sup> anche sotto questo punto di vista occorre dunque considerare quegli esseri venerati all'incontro delle strade. Ma non basta; si sa infatti che i *compitalia* erano anche una festa degli schiavi, in occasione della quale questi ricevevano una maggiore razione di vino ed erano esenti da ogni sorta di lavoro, e della cui celebrazione si occupavano speciali corporazioni di liberti chiamate *collegia compitalicia*;<sup>28</sup> se a tutto ciò aggiungiamo il fatto che gli schiavi ormai liberi offrivano ai *lares* i *compedes* o la catena, simbolo di una condizione ormai superata, che solo in occasione dei *compitalia* era loro permesso di celebrare sacrifici per proprio conto, e che, di regola, essi erano adibiti alla cura dell'altare dei *lares*,<sup>29</sup> ci accorgiamo dello stretto rapporto che univa questi ultimi alla schiavitù, rapporto che, sul piano della tradizione, si esprimeva nella leggenda di Servio Tullio, nato schiavo da una schiava e dal *lar familiaris*, autore della divisione della città in *compita* e istitutore del culto al crociviva.<sup>30</sup>

Ma i campi, le strade e gli schiavi non esaurivano totalmente la loro vasta sfera; durante i *compitalia*, che erano definiti, tra l'altro, θεῶν ἀγυαίων ἑορταὶ αἱ γινόμεναι ἐν ταῖς ὁδοῖς ὑπὸ τῶν προσηκόντων τοῖς νεκροῖς,<sup>31</sup> si compivano singolari

Macrob. saturn. I, 4, 27), e aveva luogo nel periodo che intercorreva tra la fine di dicembre e i primi di gennaio, subito dopo la festa dei saturnalia (Dion. Hal. IV, 14).

<sup>26</sup> Arnob. III, 41.

<sup>27</sup> Plaut. merc. V, 2, 3: invoco vos, lares viales, ut me bene tutetis; ma cfr. anche Front. ad M. Caes. III, 9, 7; CIL. II, 5634; II, 5734; III, 1422; IV, 1227; IX, 725; XII, 4320;...

<sup>28</sup> Cat. de agr. LVII; Dion. Hal. XIV, 4. Per l'importanza dei *collegia compitalicia* cfr. F. Bömer, Untersuchungen über die Religion der Sklaven, Wiesbaden 1957, dove è raccolto un abbondantissimo materiale epigrafico sul rapporto *lares*-schiavi.

<sup>29</sup> Pseudacr. Horat. serm. I, 5, 65; Eph. Ep. IV, 744; CIL. XI, 1324. Cat. de agr. V, 3; Suet. Domit. 17; Eph. Ep. V, 429.

<sup>30</sup> Plin. n.h. XXXVI, 70; Dion. Hal. IV, 14.

<sup>31</sup> Corp. Gloss. ed. Goetz. VI, 244.

riti dal chiaro valore apotropaico e propiziatorio, che mostrano come questi esseri fossero anche temuti in quanto dannosi agli individui.<sup>32</sup> Questo motivo può essere inteso ancora meglio se si tien conto del fatto che essi erano associati all'idea della peste, o a divinità dal carattere infero come *Dis* e *Proserpina*,<sup>33</sup> e che erano considerati come figli della dea *Muta*, *Mania* o *Larunda*, di cui è evidente l'aspetto ctonio o infero, e di *Mercurius*.<sup>34</sup> A tutto ciò occorre aggiungere inoltre che gli eruditi latini ponevano i *lares* sullo stesso piano degli esseri spettrali, tipo larve e fantasmi, che si aggiravano *in lucis*; e quasi sempre li facevano derivare da una radice comune, gli spiriti vaganti dei morti, che poi venivano distinti e classificati, a seconda del loro comportamento più o meno benevolo nei riguardi dei viventi, in *geni*, *lemures*, *lares* e *manes*.<sup>35</sup>

\*\*\*

Di fronte alla varietà di motivi presenti nel culto dei *lares* quasi non c'è da stupirsi della diversità delle interpretazioni date, interpretazioni che ne accolgono via via un singolo aspetto scartando sistematicamente gli altri e sforzandosi di ridurre il culto stesso ad un unico ed originario motivo.<sup>36</sup> Contro questa tendenza a scindere il carattere dei *lares*

<sup>32</sup> Fest. epit. 239, 1: *pilae et effigies viriles et mulieres ex lana compitalibus suspendebantur in compitis, quod hunc diem festum esse deorum inferorum quos vocant lares, putarent, quibus tot pilae, quot capita servorum, tot effigies, quot essent liberi, ponebantur, ut vivis parcerent et essent his pilis et simulacris contentis.* cfr. anche Fest. 121, 17; Varr. in Non. 538; Macrobian. saturn. I, 7.

<sup>33</sup> Val. Max. II, 5; Liv. XXVII, 23: *eius pestilentiae causa et supplicatum per compita tota urbe est...* cfr. anche Serv. VA IV, 609 e Comm. Eins. Gramm. suppl. 242, 1.

<sup>34</sup> Cfr. E. Tabelling, *Mater larum*, Frankfurt a. Main 1932, dove è raccolto tutto il materiale relativo, e dove l'essere femminile considerato madre dei *lares* è messo in rapporto con la morte e la fecondità. Per il mito circa la loro nascita cfr. Ovid. F. II, 607, dove, attraverso la creazione artistica, si rivelano alcuni dei motivi del culto.

<sup>35</sup> Cic. Tim. 38; Serv. VA III, 63 e 302; VI, 157; Paul. 121 e 239; Mart. Cap. II, 155; Apul. de deo Socr. XV, 15;...

<sup>36</sup> Questa, in breve, la posizione dei *lares* nella problematica moderna. Contro la tendenza animistica a spiegare la loro venerazione

nei suoi tratti diversi sino a farne ora divinità dei campi o delle strade, ora divinità dei morti o degli schiavi, si può obiettare innanzi tutto che un simile procedimento non solo non è assolutamente giustificato in quanto fraziona arbitrariamente un tema religioso che dovrebbe viceversa essere studiato in tutta la sua completezza, ma anche perchè contribuisce a creare una serie di altri problemi, destinati anch'essi a restare insoluti, circa i motivi che avrebbero portato ad uno sdoppiarsi, o addirittura ad un frantumarsi dell'aspetto originario del culto. Inoltre occorre mettere in evidenza il nesso esistente tra l'aspetto domestico dei *lares* e quello extradomestico. Non bisogna dimenticare, infatti, che *lares*, per la religione romana, erano tanto quelli venerati al *compitum* quanto quelli interessati al buon andamento dell'esistenza familiare; gli stessi esseri che l'agricoltore pregava al crocivia, ricevevano presso il focolare corone di fiori affinché il raccolto fosse abbondante, così come gli schiavi organizzavano la celebrazione dei *compitalia* in onore di quelle stesse divinità alle cure del cui altare erano di solito adibiti; ugualmente veniva offerto, alla fine di un periodo di lutto domestico, un sacrificio proprio a questi esseri che, fuori di casa, erano posti in connessione col mondo infero. Un esem-

come quella delle anime dei morti ormai divinizzate, G. Wissowa sosteneva che si trattasse, in origine, di divinità protettrici dei campi, delle strade e del crocivia, accolte solo in un secondo tempo nel culto domestico (cfr. *Lares*, in *Mythol. Lex.* 1894; *Die Anfänge des römische Larenkult*, in *ARW VII*, 1904, 42 sgg.; *RukdR<sup>2</sup>* 1912, 146 sgg.). E, Samter, invece, metteva in primo piano il rapporto dei *lares* coi morti, e chiariva la derivazione del loro culto da quello domestico degli antenati (cfr. *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin 1901, 105 sgg.; *Lares*, in *ARW X*, 1907, 368 sgg.). Entrambi gli studiosi restarono pressochè fermi sulle loro convinzioni; la questione *lares* veniva così ad arenarsi, nè riuscivano a smuovere la successiva ricerca di W. F. Otto (*Mania und die Lares*, in *ALL XV* 1907, 113 sgg.) tendente a definire i *lares* come divinità della terra e dei morti, dominanti nelle vie e nelle campagne, e assolutamente indipendenti dal culto degli antenati, o quella di Tabeling (*op. cit.* pag. 88 n. 34), che, mettendo via via in rilievo le connessioni della *mater larum* con la morte e la nascita, faceva indirettamente luce sull'effettivo rapporto dei *lares* con la sfera ctonia. (F. Bömer, in *Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom*, Leipzig und Berlin 1943, 123 sgg., ritorna sull'argomento non allontanandosi molto dalla posizione del Wissowa per quanto riguarda l'inesistenza di una connessione di queste divinità con il culto dei morti delle varie famiglie).

pio che possa chiarire la concatenazione dei due aspetti del culto si ha nel fatto che *nubentes veteri romana lege, asses III ad maritum venientes solitae provehere, atque unum, quem in manu tenerent, tamquam emendi causa marito dare, alium, quem in pede haberent, in foco larium ponere, tertium, quem is sacciperione condidissent, compito vicinali solere sacrare* (Varr. in Non. 531), allorchè l'offerta fatta in occasione di un matrimonio univa in un tutto unico e le divinità legate alla casa e al focolare, e quelle venerate al crocivia.

Una simile connessione sembra troppo importante perchè la si debba mettere da parte: in base ad essa ci si trova di fronte ad un tipo di *divinità* legata tanto alla casa quanto ad una sfera estranea al mondo familiare, la cui presenza è documentata anche in altri ambienti culturali; perchè si possa dedurre il significato del culto stesso da questo alternarsi dei suoi due aspetti si rende pertanto necessario non limitare la ricerca al mondo romano: riferendoci esclusivamente ai dati testè esaminati, infatti, si rischierebbe di ricadere in una delle solite interpretazioni tese a mettere in chiaro esclusivamente un solo motivo a scapito degli altri. Solo ricorrendo alla comparazione storico-religiosa si potrà non soltanto studiare un simile tema quale si presenta in ambienti culturali differenti, ma anche, e principalmente, esaminare come esso si vengia via via determinando storicamente con una forma e un significato sempre nuovi a seconda del particolare tipo di religione in cui sorge.

\*\*\*

Il culto domestico dei Mbowamb, popolazione della Nuova Guinea centro-orientale, è accentrato attorno alla venerazione degli *spiriti della casa* dai quali proverrebbe ogni sorta di benessere relativo all'esistenza familiare, così come anche la felicità e la buona armonia. Tuttavia si sa anche che questi esseri, che, tra l'altro, difendono il raccolto dai ladri, quando questo è scarso sono accusati di averlo *man-*

giato; ugualmente essi rivelano, mediante la divinazione, il luogo in cui sono andate a finire tutte quelle cose che scompaiono da casa, ma che, infine, loro stessi hanno rubato; e sono sempre gli *spiriti* che, se fanno guarire le ferite, ci riescono in quanto *cambiano casa*, cioè si allontanano da esse che avevano scelto come abitazione.<sup>37</sup>

All'ambivalenza di questi esseri sembra far riscontro quanto traspare dal carattere della religione familiare degli Ewe, popolo agricoltore del Togo meridionale. Nel corso della stessa cerimonia con cui si porge l'offerta primizia dell'igname a tutte quelle *divinità* benevole che si crede siano localizzate nei vari punti dell'abitazione e la difendano dai pericoli, si offre una parte del cibo anche alla porta d'ingresso che viene chiamata *aklama*, cioè *divinità* protettrice; con lo stesso nome si indicano tuttavia anche piccoli appezzamenti di terreno, veri orti in miniatura, in cui si coltiva ogni specie di piante alimentari, e che vengono dati in pasto agli *spiriti malvagi* affinché questi risparmino il campo vero e proprio; in questi piccoli orti, infine, si prega non solo perchè cada la pioggia e il raccolto sia abbondante, ma anche perchè tutta la famiglia si mantenga sana e salva.<sup>38</sup> Ciò che si chiama *aklama* si mostra, dunque, tanto legato alla casa che ai campi, e, contemporaneamente, è in connessione con quella sfera pericolosa per gli interessi familiari.

La mancanza di un nome personale e della differenziazione relativa alle loro funzioni e al loro numero, fa risalire i due tipi di esseri finora esaminati ad un livello religioso prepoliteistico; vediamo allora quale posto assuma in un politeismo già articolato il motivo delle *divinità* domestiche legate ad un mondo estraneo a quello familiare, e come si adatti e si conformi ad esso.

La religione familiare del Dahomey ci pone di fronte a *Legbâ*, essere fornito di nome personale, ma anch'esso indifferenziato per quanto concerne il carattere e le funzioni:

<sup>37</sup> C. G. Vicedom - H. Tischner, *Die Mbowamb*, Hamburg 1943, *passim*.

<sup>38</sup> Cfr. J. Spieth, *Die Ewe-Stämme*, Berlin 1906, 304 sgg.

infatti presenta i tratti tipici del *trickster*, è noto come violatore di donne e colpevole di incesto nei confronti della madre-sorella, ed è considerato anche messaggero e scrittura degli dei.<sup>39</sup> Un mito sull'introduzione del suo culto inizia con queste parole: «i messi degli dei fecero sapere agli uomini che era necessario che *Legbâ* avesse un santuario fuori di ciascuna casa, di fronte all'ingresso, perchè in cielo egli stava sempre con suo padre *Mawu*, e perciò, dato che controllava i destini nella casa di *Mawu*, era necessario che egli, che stava sempre davanti alla porta della sua casa, fosse posto davanti alla porta della casa dell'uomo».<sup>40</sup> Qui vengono trasposti sul piano dell'esistenza divina i tratti e gli aspetti del culto domestico: *Legbâ* è nella casa di *Mawu* perchè, in effetti, sta davanti a quella dell'uomo sotto forma di un piccolo santuario che ogni individuo comincia ad innalzare davanti alla porta della propria abitazione quando viene iniziato. Altri motivi contribuiscono a sottolineare come questo essere sia al centro dell'esistenza familiare: egli deve mangiare prima che abbia inizio il pasto quotidiano; allorchè qualcuno sta per intraprendere un viaggio chiede la sua assistenza per il periodo che trascorrerà fuori di casa; ugualmente gli vengono confidate tutte le preoccupazioni perchè si crede che possa portare aiuto in ogni circostanza: in breve, qualsiasi cosa si debba fare, il piccolo santuario *Legbâ* che sta fuori di casa deve esserne informato per primo. Ma per un'esatta valutazione dell'aspetto domestico di *Legbâ* si deve tener conto del fatto che egli è indissolubilmente legato a *Fa*, la divinità che è interessata al completo svolgimento dell'esistenza umana, e che viene consultata dopo la nascita di un bimbo e in occasione della sua circoncisione, per la costruzione di una casa, per seminare un campo, prima di celebrare un matrimonio, d'iniziare la giornata e di intraprendere progetti di qualsiasi genere, e, talvolta, anche in caso

<sup>39</sup> M. Herskovits, *Dahomey, an ancient West-African Kingdom* 2, New York 1938, 142 sgg. 216 sgg.

<sup>40</sup> Herskovits, *op. cit.* 206.

di impotenza e sterilità, *Fa* è dunque il destino stesso dell'uomo, o meglio, ne rappresenta l'esistenza in tutte quelle circostanze che richiedono l'aiuto della divinità; egli è anche nella casa dell'uomo: infatti, quando un ragazzo viene parzialmente iniziato, gli si dà il simbolo di questo essere, consistente in alcune noci mediante le quali viene letta la sua sorte nel corso della cerimonia d'iniziazione; queste *noci-de-stino* vengono custodite gelosamente in quel sacrario che indica la presenza di *Legbâ* davanti alla casa.

*Legbâ* è, dunque, sì, fuori, ma assieme a *Fa*, e perciò è idealmente compreso nell'atmosfera della vita familiare; i tratti negativi del suo carattere e la mostruosità di alcune sue raffigurazioni<sup>41</sup> lo pongono in una sfera differente da quella della casa, lo relegano quasi fuori dell'abitazione dove invece c'è *Fa*, che rappresenta il suo opposto; in breve, *Legbâ* deve stare fuori di casa perchè è tutto quanto si oppone ad essa, e cioè il mondo delle strade, non abitato e non regolato dalla vigile presenza di *Fa*, il caotico, incerto e indefinibile mondo che delimita, ma anche determina e realizza, la serena vita familiare. Da questo punto di vista si comprende il nesso che lega questo essere a *Fa*: si tratta di due motivi differenti ma complementari, quasi di due temi che si uniscono inscindibilmente rappresentando l'uno ciò che l'abitazione significa per l'uomo, l'altro ciò che fa sì che la casa sia tale e non esistenza caotica.<sup>42</sup>

Questa scissione netta operata nel culto domestico, e questa successiva creazione di due diversi tipi di esseri connessi tuttavia, per motivi opposti, allo stesso ambiente fami-

<sup>41</sup> Nelle abitazioni dahomeyane talvolta vi sono statuette che lo rappresentano come un essere bifronte ed ermafrodito; oppure il *Legbâ* che ha a che fare con la casa è considerato addirittura di sesso femminile ed è raffigurato con un gran numero di mammelle (cfr. Herskovits, *op. e loc. cit.*).

<sup>42</sup> Un proverbio dahomeyano dice di *Legbâ*: « egli non ha carattere, perciò la sua casa è in strada » (in Farrow, *Fact, Fancies and Fetich*, London 1926, 85); questa mancanza di carattere, e cioè la fluidità, complessità e molteplicità di tratti negativi, pone l'essere che la simboleggia fuori del mondo circoscritto e determinato della casa, ma, nell'escluderlo, lo presuppone dialetticamente.

liare, non è se non un *adattamento* che una religione di tipo politeistico ha operato sul significato globale e indifferenziato delle divinità della casa. Non si tratta più, infatti, di qualcosa che presenta contemporaneamente quei tratti positivi e insieme negativi che abbiamo già visto a proposito degli *spiriti della casa* dei Mbowamb o degli *aklama* degli Ewe:<sup>43</sup> qui l'aspetto positivo del culto domestico è stato completamente accentrato attorno a *Fa*, e tutto ciò che si presentava ormai come incompatibile col carattere del mondo familiare è stato relegato fuori di questo e posto nella sfera di *Legbâ*, ma tuttavia, appunto perchè appartenente allo stesso tema, considerato sempre in rapporto con gli interessi dell'abitazione e quasi *controllato* mediante il culto stesso.

\* \* \*

Sarebbe naturale, e, addirittura, troppo semplice, accostare immediatamente i *lares* a quel particolare tipo di divinità quale è apparso sullo sfondo della comparazione storico-religiosa, solo in base agli aspetti e alle caratteristiche comuni; tuttavia lo scopo che ci si era prefissi non consisteva nella constatazione pura e semplice del fatto che lo stesso fenomeno ricorresse in differenti ambienti culturali, bensì nel cercar di spiegare il significato del culto romano in base a quello che si presenta come il tema predominante di svariati culti domestici che si può definire in breve come la connessione esistente tra la sfera della religione familiare e il *mondo di fuori*, e che si concretizza appunto nell'ambivalenza delle divinità della casa. Ma far luce sul senso che sta all'origine di un determinato tipo di culto non significa ancora niente: ciò che importa è che in seguito a questo primo risultato si giunga anche a chiarirne i rapporti col politeismo romano.

Che cos'erano dunque i *lares*? Gruppo indistinto di esseri privi di nome personale, l'unico modo possibile di definirli sembra quello di vedere composte in un unico motivo unitario le varie sfere con cui sono in connessione e che ora

<sup>43</sup> Cfr. la nota n. 37 a pag. 91.

non ci appaiono più tanto disparate. Se si considerano da un certo punto di vista, infatti, le campagne, le strade, i morti e gli schiavi possono essere accomunati sotto una sola definizione: il *diverso*, l'*opposto* rispetto alla normalità dell'esistenza; diversità delle campagne rispetto alla città, dei morti rispetto ai vivi, degli schiavi rispetto ai liberi. I *lares* sono essi stessi il *diverso* e come tali sono considerati dalla religione romana che li poneva fuori dell'abitato: *in urbibus delubra habent; lucos in agris et larum sedes* (Cic. *legg.* II, 819). Ora, qualsiasi cosa si intenda per *sedes*,<sup>44</sup> non si comprende come mai con esse si mettessero fuori della città i *lares*, dal momento che gli altari di questi segnavano anche i *compita* urbani<sup>45</sup> e che erano ugualmente presenti nelle case. Si voleva forse tenerli volutamente lontano non dalla città, ma da quanto questa significava, e cioè la normalità dell'esistenza di cui i *lares* rappresentavano l'*opposto*? Evidentemente essi erano considerati tali che la loro sfera dovesse essere necessariamente differenziata da quella propria dell'ordine umano; essi dovevano appunto rappresentare questo *diverso* che si manifestava nei loro rapporti con i campi, che erano visti come il contrario di tutto quanto era la città, con i morti, la cui condizione è il contrario di quella dei vivi, con le strade, che erano viste come il luogo in cui l'individuo era alla mercè di chiunque e dove non valevano più tutte quelle norme che regolavano la vita dell'abitato, con gli schiavi, la cui condizione sociale era l'*opposto* di quella dei liberi; con tutto un mondo, cioè, che era il contrario di quello solito, con un'esistenza caotica che rappresentava l'*opposto* di quella regolata da leggi e norme, con qualcosa di confuso e incomprensibile che costituiva il rovescio di una società di uomini e non di morti o di schiavi.

Ma tuttavia, il fatto che i *lares* rappresentassero il *diverso* (e, anzi, proprio per questo) presupponeva l'esistenza di quel *qualcosa* di cui erano l'*opposto*; *dovevano* stare a

<sup>44</sup> Sede in senso traslato, oppure le edicole delle divinità.

<sup>45</sup> Plin. *n.h.* III, 66; Schol. Pers. IV, 28.

contatto con esso, e, in effetti, ci si trovavano in quanto erano venerati in città, nelle case, dai liberi, etc.; ma questo aspetto positivo era volutamente ignorato dalla religione romana che, contro l'evidenza stessa, li poneva fuori della città, li considerava in connessione ad altri esseri che simboleggiavano i diversi aspetti della natura selvaggia e incontrollata:

*vos quoque, plebs superum, fauni satyrique laresque  
fluminaque et nymphae semideumque genus*

(Ovid. *Ibis*. 81),

e li teneva lontani nell'ordine di invocazione e di sacrificio da quelle che erano le grandi divinità del pantheon.<sup>46</sup>

Ma se il politeismo respingeva, o tentava di respingere, l'aspetto negativo dei *lares*, non poteva tuttavia fare a meno di esso: quelle divinità, che erano quasi il simbolo del *mondo di fuori*, erano necessarie proprio per controllare e tener lontano questo *mondo* in modo che da esso non potesse venire alcun danno all'esistenza retta da leggi e da norme. Solo inquadrandoli in tale visuale si può comprendere come essi fossero venerati anche in casa come divinità che, in quanto rappresentavano il rovescio della vita familiare, dovevano essere propiziate perchè occorreva aver a che fare con loro per poterne tenere a bada la sfera; così si vede per quale motivo colui che si metteva in viaggio si raccomandava ai *lares* che simboleggiavano anche il mondo rischioso delle strade; così si comprende il loro rapporto coi morti visti come condizione di fertilità e di fecondità (e dunque si spiegano le invocazioni perchè assicurassero un buon raccolto, il fatto che venissero venerati nei *cubicula*, e l'offerta dell'*assis* in occasione di nozze che avrebbero assicurato nuove nascite nell'ambito della famiglia) e come spiriti vaganti che avrebbero potuto nuocere in qualche modo a chi si fosse avventurato nel loro mondo posto fuori dell'abitato.

Ora che comincia a venire in luce quale significato avessero i *lares* per la coscienza romana, è possibile riesaminare

<sup>46</sup> Acta Fr. Arv. 82, 20; post MDCCCLXXIV reperta 100, 1, 5.

il loro rapporto con i *penates* e ristabilirlo entro giusti termini. Che cosa avevano a che fare questi, simbolo della tranquilla e regolata vita della casa, custodi dell'ordine familiare e statale, difensori e garanti della pace domestica e di quella dell'intera società, con i *lares*, che fanno parte del mondo di fuori? La risposta è possibile solo se si considera questo loro rapporto come un particolare prodotto del politeismo romano. Tanto per gli uni che per gli altri, infatti, si trattava di esseri che, nell'indifferenziazione di nome, numero e funzioni, tradivano la loro appartenenza ad un livello prepoliteistico, e che dovevano essere inquadrati e adattati alle forme di un nuovo sistema religioso. Si spiega così come si sia giunti ad una scissione quasi netta tra i *penates*, che sono visti esclusivamente quali divinità benevole, e che vengono sempre più accolti nel culto pubblico anche mediante l'associazione a *Vesta* e l'accostamento ai Dioscuri,<sup>47</sup> e i *lares* che sono posti invece ai margini, considerati in rapporto alla sfera che simboleggiano, e che conservano, anche allorché si cerca di dare loro una vernice politeistica, tracce del loro carattere originario.<sup>48</sup> Tuttavia il loro tema principale continua a sussistere nella sua complessità proprio in rapporto alla religione familiare: nella casa tanto gli uni che gli altri sono considerati in funzione del loro aspetto domestico, e, appunto perciò, uniti nel culto, pur conservando sempre le tracce delle differenti sfere cui appartenevano.

<sup>47</sup> Gli eruditi latini già disputavano sul fatto che non si conoscesse nè il numero nè il nome dei *penates*; solo allorché si giunse alla loro identificazione con i Dioscuri si cominciò a considerarli e a raffigurarli come due giovani: come tali, infatti, erano venerati nel tempio della *Velia* (Dion. Hal. I, 68), mentre i sigilla, cioè le loro raffigurazioni vere e proprie, (Serv. VA I, 383; III, 148) furono lasciati nel tempio di *Lavinio*, cioè il politeismo romano non accolse dentro la città i *penates*, ma solo qualcos'altro che fosse più consono ad un sistema religioso in cui non vi era più posto per degli idoli, ma solo per divinità antropomorfe.

<sup>48</sup> Sullo stesso tipo iconografico dei Dioscuri vennero raffigurati anche i *lares*, forse in base alle speculazioni erudite che li riaccostavano ai *penates*; ma tuttavia, anche nella loro edizione politeistica, essi mostravano un segno del loro carattere originario, e cioè erano ricoperti di pelle di cane, ed un cane stava ai loro piedi (Ovid. F. V, 137; Plutarco. q.r. LI), quasi a voler simboleggiare la loro posizione tra il mondo dell'uomo e la natura stessa.



## Mito e verità scientifica

E' proprio del nostro tempo, che va giustamente superbo dello sbalorditivo progresso della scienza, di ostinarsi a guardare al mito come a favola e di ripetere compiaciuto «è un mito» come a dire «è una fola». Mentre il mito è storia vera perchè è storia sacra, cioè storia di dei, veri fino a che sono creduti.<sup>1</sup> E sta bene. Ma anche per altra via il mito si rivela storia vera, capace com'è di testimoniare non solo gli avvenimenti storici dei suoi portatori, ma strabilianti fatti preistorici biologici geologici, se mai trasfigurati in forme essenziali dal divino che in essi agisce.

Mi limito ad esemplificazioni tolte dal mondo egeo. Che l'irraggiare di nuclei etnici da Creta nel continente greco e in Sicilia (per tacere le altre mete comprese fra l'Asia Minore l'Africa e la Spagna) abbia trovato nel mito i suoi protagonisti è cosa nota. Basti pensare a Demeter, la dea contadina che dai pingui campi a grano dell'isola nativa porta in Eleusi la simbolica concretezza della spiga, a garanzia di rinascita ultraterrena per gli aderenti ai misteri della dea duale<sup>2</sup>; misteri chiusi e iniziatici codesti, e non più solo agrari

<sup>1</sup> R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, I, Torino, 1948, p. X e ss.

<sup>2</sup> M. Marconi, *Sul mistero dei misteri eleusini* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXII, 1949-50, p. 149 ss.

e quindi « solari » — nel senso di « aperti a tutti » — quali furono i suoi in Creta<sup>3</sup>; basti pensare al divino Minos, che toccati il continente greco e l'Asia Minore, finisce i suoi giorni in Sicilia.<sup>4</sup> In sostanza il mito testimonia della storia narrandola nel linguaggio che gli è proprio; e Demeter e Minos non han fatto che dare voce e figura suggestive di personaggi divini all'avventura anonima vissuta e patita coralmemente da gruppi cretesi in movimento. Che gli Egei, d'altra parte, fossero degli eccellenti naviganti quanto dei mediocri pescatori a darcene la riprova è proprio la loro mitologia, nella quale il mare vale essenzialmente come strada per raggiungere la terraferma: navi da trasporto o navi corsare le loro, e non pescherecci. Sono commercianti quei Cretesi οί μὲν ἐπὶ πρῆξιν καὶ κρήματα νηὶ μελαίνῃ - ἐς Πύλον... ἔπλεον<sup>5</sup>; e Apollo li elegge suoi sacerdoti destinandoli a Crisa; sono pirati tirreni i rapitori di Dionisio: τάχα δ' ἄνδρες εὐσέλμου ἀπὸ νῆος - ληίσται προγένοντο θεῶς ἐπὶ οἴνοπα πόντον - Τυρσηνοί<sup>6</sup>; e il nocchiero solo si salverà per la sua fede. Si badi del resto alla istintiva « terrestreità » di Afrodite che, appena emersa, si lascia subito il mare alle spalle per affrettarsi alle sue terre<sup>7</sup>; e si badi alla non trascurabile « terrestreità » della stessa Anfitrite e di Poseidon: χρυσαλάτατος<sup>8</sup> appare Anfitrite, nella dimora che è una χρύσεια δῶ<sup>9</sup>, addirittura un μέγαρον<sup>10</sup>; quanto a Poseidon, prima che marino, fu μύχιος, φυτάλμιος, ριζοῦχος, venuto giù dalle montagne asianiche a farsi signore

<sup>3</sup> U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Milano, 1951, p. 15 ss. Per il passaggio di Demeter a Mecone, lontano preludio di Eleusi, vedi il mio *Mito e paesaggio* in *Archivio Glottologico Italiano* XXXIX, p. 43 ss.

<sup>4</sup> Diod. Sic. IV, 79; Plutarch. Marc., 20; Con. Narrat., 24; Hygin. Fab., 44. Vedi O. Gruppe, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, München, 1906, p. 360, note 1 e 2.

<sup>5</sup> *Hymn. hom. III in Ap.*, 397-399.

<sup>6</sup> *Hymn. hom. VII in Dion.*, 6-8.

<sup>7</sup> Hes. *Theog.*, 188 ss.

<sup>8</sup> Pind. *Ol. VI*, 104.

<sup>9</sup> Hes. *Theog.*, 930 ss.

<sup>10</sup> Bacch. XVII. Vedi, per la ctonicità dell'ambiente, la coppa di Eufronio (in Furtwängler-Reichhold, *Griechischen Vasenmalerei*, Berlin, 1900, I, tav. 38-39) che rappresenta Anfitrite vestita con ricchezza, seduta su un seggio finemente lavorato.

del mare.<sup>11</sup> E ancora: che pure in Egeo il regime di caccia abbia preceduto quello di addomesticazione e allevamento, cioè che sia venuta prima la capra selvatica, da cui il mare prese nome,<sup>12</sup> e poi il toro addomesticato e allevato in una economia già agricola, lo sta a dimostrare Afrodite la quale, anche come *ἐπιτραγία*, precede Europe *ταυροπόλος*. E finalmente che pure a specchio dell'Egeo si sia maturata quella profonda e lenta rivoluzione sociale, prettamente maschile, contro la posizione di privilegio e di prestigio tenuta alle origini dalla donna, tutto questo è detto in sintesi dal mito macchinoso di Athena, che per gli Achei diventa la figlia senza madre del proprio padre - *ὄβριμοπάτηρ* - in un grottesco di generazione conservatosi a scorno dell'insindacabile estetica riconosciuta ai Greci.<sup>13</sup>

E si potrebbe tirare avanti con simili esempi, che in fondo sono ovvii; mentre preferisco accennare ad alcuni più impegnativi. Per il mondo preistorico mi fermo al fatto fondamentale che è il possesso del fuoco. Il fuoco, con le tecniche derivate, ha letteralmente rivoluzionato la vita dell'uomo. Il lento faticoso anonimo riscattarsi dalla bestialità del loro primo vivere è con felice sintesi rappresentato dai pochi versi del XX inno omerico, secondo cui gli uomini

...τὸ πάρος περ

ἄντροις νατετάσκον ἐν οὔρεσιν ἥστε θῆρες. (vv. 3-4).

Una volta apprese le opere di Efesto

ρηϊδίως αἰῶνα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτόν

εὐκῆλοι διάγουσιν ἐνὶ σφετέροισι δόμοισιν. (vv. 6-7).

Lasciamo stare che la vita sia diventata facile con Efesto o che le opere di Efesto abbiano di colpo fatto abbandonare la grotta per la casa padronale; diciamo che il fuoco di Efesto ha dato agli uomini una vita finalmente umana (prima di Efesto — lo abbiamo letto — ἥστε θῆρες) facendoli uscire da quel prepaleolitico — non so dire se amorfo o difforme,

<sup>11</sup> U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, p. 134 ss.

<sup>12</sup> U. Pestalozza, *Il mare delle capre* in *Nuova Antologia*, aprile 1955.

<sup>13</sup> M. Marconi, *Mito e civiltà* in *Acme*, V, 2, 1951, p. 327 ss.

senza calore com'è nè luce di focolare — per ingaggiarlo sulla via di quel paleolitico antico e recente e infine di quel neolitico, in cui direi che press'a poco ci troviamo a camminare ancora noi. Chè, in sostanza, siamo più vicini noi dell'atomica ai paleolitici che non gli stessi paleolitici ai loro predecessori del primo e del secondo periodo interglaciale<sup>14</sup>, il fuoco restando ancora la più grande discriminante nel processo evolutivo dell'umanità.

Il mito di Prometeo donatore del fuoco agli uomini è noto a tutti, pure se irto di problemi specie storico-religiosi<sup>15</sup>: il vecchio dio titanico<sup>16</sup> gabba Zeus dio recente nel modo che sappiamo. Il tempo della pena, taciuto nel racconto esiodico (e se mai solo adombrato in quell'attesa di Eracle liberatore; ma computando le generazioni divine approderemmo a una chiara divisione del tempo? lo sappiamo netto noi quanto corre fra una generazione e l'altra di dei?), codesto tempo di pena risulta già ragguardevole per bocca del protagonista nel dramma di Eschilo - τὸν μυριετην χρόνον<sup>17</sup> - ad accrescere pathos alla sofferenza dell'incatenato, e viene poi tradotto in cifra sonante dallo scoliasta: τρεῖς μυριάδας.<sup>18</sup> Trentamila anni sono una lunghissima età, specie quando l'esistenza umana risultava per molti aspetti tanto più succinta che non oggi: breve la vita dell'uomo con la vecchiaia molto presto incombente, in raccorciata prospettiva la storia stessa dell'umanità, e la preistoria chiusa nel tempo mitico e mito essa stessa. Ora appunto il tempo di Prometeo, giunto a noi come tempo mitico, in sostanza è poi il tempo preisto-

<sup>14</sup> Vedi A. E. Crawley, *Fire Gods* in J. Hastings *Encyclopaedia of Religion a. Ethics*, Edinbourg, 1913, VI, p. 26.

<sup>15</sup> Problemi affrontati in nuova prospettiva storica da M. Untersteiner in *Le origini della tragedia e del tragico*, Torino, 1955, p. 407 ss. che rileva il sostrato e « il superamento del mediterraneismo » a spiegare il nodo della tragedia anche prometeica. Si noti che per K. Kerényi nello studio dedicato a Prometeo (*Miti e misteri*, Torino, 1950, p. 189 ss.) il dramma eschileo « appartiene alla poesia cosmogonica intendendo per cosmogonia, in senso greco, fondazione del mondo » (p. 228).

<sup>16</sup> Hes. *Theog.*, 507 ss.

<sup>17</sup> Aesch. *Prom. Desm.*, 94.

<sup>18</sup> Schol. in *Prom. Desm.*, 94.

rico, e Prometeo è protagonista divino di una conquista preistorica, che è la più grande in ordine tecnico compiuta dalla umanità. Sulla scorta dello scoliasta — il quale non ha inteso certo di buttar là una cifra per sbalordire (il suo compito se mai è di ragguagliare, non di sbalordire) — tenuto conto che la pena di Prometeo ha inizio perchè, cioè a dire, quando gli uomini ricevono da lui il fuoco nella ferula cava e che dura ben trentamila anni, arriviamo con un conteggio abbastanza approssimato a quel paleolitico in cui — almeno nel Mediterraneo — gli uomini erano padroni del fuoco.<sup>19</sup> E perdoniamo al mito di averci condotto — conti alla mano — non oltre la soglia del paleolitico recente. E' già questo un miracolo che attraverso l'esposizione erudita di una vicenda mitica si confermi, anche se all'ingrosso, una verità storica. Che è proprio quanto intendevo dimostrare.

Una verità biologica acquisita è che solo nel Devoniano, press'a poco trecento milioni d'anni fa, il mondo vegetale esce dal mare e mette radici sulla terraferma.<sup>20</sup> E il mito egeo che dice in proposito? che Corinto e la piana intorno si popolano di vegetali e di animali e di uomini quando la dea Efira vi arriva dal mare.<sup>21</sup> Il mito racconta succinto e a

<sup>19</sup> La questione tempo nei testi discordanti (Aesch. *Prom. Desm.* 94. con relativo scolio, e 1020) alla luce dei classici e dei moderni è con bella chiarezza trattata da L. Sechan (*Le mythe de Prométhée*, Paris, 1951, p. 65 ss.) per concludere (p. 119 ss.) che bisogna tuttora rinunciare a qualsiasi calcolo razionale della durata — ma io l'ho tentato nel modo su esposto — e alla ricerca di una relazione cronologica precisa fra gli elementi della trilogia: e qui sono più d'accordo con l'autore, tenendo però conto del fatto che l'indefinito sta alla base del tempo mitico in generale (se una definizione poteva esser tentata, questa non poteva venire che dallo scoliasta: tale è il suo compito) e — in particolare — del mito riguardante la pena di Prometeo, che è destinata a finire; non dunque pena infinita, che potrebbe esprimersi con un numero grosso, iperbolico addirittura: qui il numero non è iperbolico; si tratta di una grossa cifra che vuole esprimere una lunga epoca e non un'eternità. La questione « tempo del mito » in generale è una grossissima questione, che non può essere trattata senza tener conto del « caso per caso », e induce alla prudenza contraria alle generalizzazioni: A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma, 1958, nota 9 pp. 25-26.

<sup>20</sup> P. Lecompte de Nouy, *L'avenir de l'esprit*, Paris, 1941, pp. 71-72.

<sup>21</sup> Paus. II, 1, 1. Per il nome e la storia della dea vedi U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, II, Milano, 1945, p. 125 ss.

modo suo quel che la biologia, come del resto la geologia, ha narrato spiegatamente, scandendone le fasi in centinaia di milioni d'anni. Questi gradualì passaggi la storia divina li rifiuta recisamente ed Efira, approdando, compie tutt'insieme il miracolo della vita molteplice sulla terra. E qui torna buono quel passo di Esiodo, dove nascendo Afrodite dalle acque del mare, tocca la terra di Cipro:

ἐκ δ' ἔβη αἰδοίη καλὴ θεός, ἀμφὶ δὲ ποίη  
ποσσὶν ὑπο ραδινοῖσιν ἀέξετο. (Theog. 194-195).

Non ripetiamo anche noi quel che si è sempre detto, che si tratta di immagine poetica messa lì ad abbellire il mito; diciamo che codesto verdeggiare d'erba appena Afrodite ha toccato l'asciutto è verità mitica, e che tale verità mitica sembra e forse vuole significare, trasfigurandola, una verità biologica: l'avvento cioè sulla terra di quel mondo vegetale finora stato nel mare.

Un'altra verità biologica nel mito: la partenogenesi, cioè la nota capacità di un essere vivente di riprodursi senza accoppiamento o meglio senza fecondazione. Ricordo gli afidi (tra i quali dopo parecchie generazioni estive vivipare senza concorso di maschi, si riscontra la riproduzione ovipera autunnale in seguito ad accoppiamento), alcuni crostacei di acqua dolce del gruppo dei fillopodi e soprattutto l'ape, che sa produrre uova vergini capaci di svilupparsi in maschi, mentre dalle uova fecondate nascono femmine. La partenogenesi noi la si chiama autonomia generativa: questione di parole non di sostanza. La sostanza è identica, e il nome di Melissa viene facile alle labbra e fa al caso nostro, sia perchè il suo culto fa centro in Creta, sia perchè si tratta di un insetto, oltre che di una dea.<sup>22</sup> Ma l'esempio più clamoroso di partenogenesi ci è dato da una tutta-dea, Gaia εὐρύστερνος, capace di esprimere da sè, ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου<sup>23</sup> (poetica espressione con cui Esiodo definisce l'autonomia generativa)

<sup>22</sup> M. Marconi, *Melissa dea cretese* in *Athenaeum*, Nuova Serie, XVIII, 3, 1940.

<sup>23</sup> Hes. *Theog.*, 132.

i suoi figli; e lei stessa, unita al primo nato Uranos, dà l'avvio alla sequenza teogonica fermata da Esiodo, dove il bello il forte e l'orrido si susseguono senza misericordia.<sup>24</sup> Dunque il mito, anche il mito, testimonia in una medesima creatura divina, che è Gaia, la riproduzione per partenogenesi e per fecondazione: si tratta di una verità biologica innalzata al rango divino, quindi ingrandita e insieme semplificata in una scarna tipologia, ignara delle molteplici realtà biologiche, ma sufficiente a testimoniare una realtà della natura.

Ma il mito può essere documento di verità anche geologiche. Che il Mediterraneo delle epoche geologiche più remote sia stato via via succinto da terre che si sono protese fra le sue acque sia per emersioni bradisismiche che per apporti alluvionali è cosa nota; come le Alpi ne emergevano direttamente, così l'Olimpo, la montagna che porta un nome di chiaro sostrato mediterraneo.<sup>25</sup> Ora che dice la storia mitica dell'Olimpo? che la prima coppia a regnarvi fu quella di Eurynome ed Ofion,<sup>26</sup> spodestata poi da Cronos e Rea, a sua volta buttata giù da Zeus ed Era. Eurynome ed Ofion, coppia acquatico-serpentina, denuncia in modo chiaro il paesaggio delle origini: lui, Ofion, un serpente; lei, Eurynome, una dea delle acque antropomorfa sì, ma che nel naos arcaico di Figalia vantava ancora ai tempi di Pausania<sup>27</sup> una statua dalle forme terminanti in pesce. Ora io non dubito che il succo di questo mito, anche se tarde ne appaiano le documentazioni, tragga origine attraverso un filone orfico<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Hes. *Theog.*, 132 ss.

<sup>25</sup> Ὀλυμπος dovette essere un nome comune come ὄρη, montagna selvosa, passata ad indicare determinati monti di determinate regioni. Ὀλυμπος presenta il suffisso -πο-ς, isolato e anellenico (cfr. P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 260) perchè l'indoeuropeo non ha posseduto suffissi nominali e verbali in labiale; si tratta anche in questo caso di un vocabolo di sostrato mediterraneo: vedi U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, Milano, 1942, p. 196 e nota 5.

<sup>26</sup> Apoll. Rhod., I, 503 ss., Sch. in Aesch. *Prom.* 955; Schol. in Arist. *Nub.* 247; Schol. in *Lykophr.* 1191. Cfr. il passo di Ferecide conservato da Origene, *contra Celsum*, VI, 42.

<sup>27</sup> VIII, 41, 4 ss.

<sup>28</sup> Filone orfico facilmente riconoscibile perchè Apollonio Rodio nelle *Argonautiche* pone il mito di Eurynome ed Ofion in bocca ad Orfeo.

dal più profondo sostrato preellenico, che ha consacrato così l'età geologica in cui l'Olimpo incombeva direttamente sul mare.<sup>29</sup> Direi quindi che tale coppia mitica ha tutto il sapore e il valore di un relitto fossile, salvato dalla forza di conservazione che è propria di ogni religione ed emerso al nostro sguardo — proprio come un fossile — a darci la remota configurazione di un Olimpo uscente dalle acque, su cui dunque non poteva dominare che una coppia siffatta. Quando le terre all'intorno respinsero il mare, fu il dominio di Rea e di Cronos, e poi il dominio di Era e di Zeus, che riflettono un crescendo di greve «terrestreità», antropomorfa o no secondo le necessità del momento.

Quanto alle teogonie orfiche in generale cfr. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1941, I, pp. 642-662 e anche 584-588.

<sup>29</sup> U. Pestalozza, *La divina signora del mare nella religione preellenica*, p. 585, in *Etnografia e folklore del mare*, volume che raccoglie i lavori del Congresso Internazionale tenuto su questo argomento a Napoli nell'ottobre 1954.

## NOTIZIE E RELAZIONI

---

### Il X Congresso internazionale di Storia delle Religioni Marburgo, 11-17 settembre 1961

Marburgo, la piccola città dell'Alta Assia, è, come è noto, una delle capitali della cultura religiosa tedesca. I ricordi storici non mancano, tra il castello, la Elisabethkirche e il verde corso del Lahn; la francescana figura di Elisabetta d'Ungheria colora a Marburgo le aspirazioni unitarie dei cristiani, ripetendo dai secoli il suo esempio di docilità e di oblio di sè; i ricordi del Religionsgespräch di Lutero e Zuinglio, nelle accoglienti sale del landgravo Filippo, suonano ancora dispute e accomodamenti; la presenza, ancora avvertibile, della tradizione di studi di R. Otto, dalle aule della Alte Universität a quelle del piccolo museo storico-religioso del Castello, dà agli studi religiosi marburghesi un'apertura simpatetica alla indagine del numinoso nel mondo. Parecchi studiosi di cose religiose, provenienti dalle più disparate parti del mondo, si sono qui raccolti dall'11 al 17 settembre dello scorso anno, accogliendo l'invito del solerte comitato organizzativo presieduto da Fr. Heiler. Era un po' la prima volta che i lavori di un congresso di storia delle religioni accoglievano tante disparate personalità: e la cosa era in coincidenza con l'ingresso nell'Associazione internazionale di storia delle religioni, che patrocina dal '50 questi congressi, di rappre-

sentanze asiatiche, dal Medio Oriente all'India, alla Corea, al Giappone.

Su alcuni aspetti e problemi metodologici sollevati da questo incontro è stato già scritto, anche in maniera polemica, su questa rivista e su *Numen* (cfr. già il riassunto della discussione finale seguita alla relazione del Bleeker). Di fronte a questa questione e a queste discussioni lo scrivente ha già preso posizione in un articolo di imminente pubblicazione, al quale si permette di rimandare<sup>1</sup>. Le osservazioni e il rendiconto dei lavori saranno perciò in queste pagine limitati al contenuto delle contribuzioni, e agli orientamenti scientifici prevalenti che da esse risultano<sup>2</sup>.

Il criterio adottato per l'organizzazione dei lavori è stato anche a Marburgo quello che distingue le relazioni generali in adunanza plenaria e le comunicazioni di sezione. Le sezioni riguardavano, come è logico, le religioni primitive, Antico Oriente e Giudaismo, Buddismo e Giappone, Grecia e Roma, Iran, Islam, India, Cristianesimo, Fenomenologia ecc., Cina. Alcune di queste divisioni (e alcuni di questi accostamenti, p. es. quello di Buddismo e Giappone) dipendevano ovviamente da circostanze di fatto; le contribuzioni presentate da giapponesi assommavano nel programma a undici, e riguardavano in maggioranza appunto il Buddismo, p. es. nella sua forma Zen. Il che non è privo d'interesse per la delinea-zione che gli studi di fenomenologia religiosa tendono ad assumere nelle nazioni orientali: infatti, anche le contribuzioni di studiosi indiani si riferivano in maggioranza ai movimenti religiosi contemporanei locali. Ciò, in un congresso di storia delle religioni, è un po' nuovo: il che non significa che sia illegittimo, semprechè si osservi, s'intende, l'indispensabile forma scientifica d'indagine e di presentazione, il che, come è stato già più volte osservato, non è sempre avvenuto.

<sup>1</sup> *Après Marburg*, « Numen », in stampa.

<sup>2</sup> La fonte principale per la relazione che segue è costituita — oltre che da appunti personali — dagli schemi preannunziati dai singoli relatori. E' possibile che alcune delle comunicazioni annunziate non siano state pronunziate.

Le comunicazioni della sezione primitiva sono state abbastanza numerose e variate. Si può ritenere che esse sarebbero state di più se non vi fosse stata la coincidenza del congresso parigino di scienze antropologiche ed etnologiche, di cui diamo notizia in questo stesso fascicolo, e del congresso viennese di americanistica. La sezione Antico Oriente ha in realtà soltanto comunicazioni sulla storia religiosa giudaica (o dei « semiti » in generale), tra le quali comunicazioni attinenti alla letteratura di Qumran, nonché (ma perchè qui?) a quella gnostico-manichea. Le grandi culture dell'Antico Oriente sono state del tutto ignorate, salvo qualche comunicazione egittologica e una ugaritica. Ciò colpisce un po', in un congresso di storia delle religioni: questa scienza non potrebbe infatti senza irreparabile danno far tacere, anche solo provvisoriamente, dei campi di studio assolutamente essenziali, nei quali, tra l'altro, continuamente ed efficacemente si lavora. Una defezione (o comunque una continuata estraneità degli studiosi dell'Oriente antico) sarebbe un fatto deprecabile: anche se la cosa sia resa in parte spiegabile dal moltiplicarsi dei congressi (recentemente ce ne fu uno appunto orientalistico).

Poche, anche se qualificate e portanti su argomenti centrali, le comunicazioni sulle religioni classiche, o piuttosto sulla religione greca ed ellenistica, con totale assenza di quella romana, nonché (salvo una eccezione) di quelle barbariche di età romana o medievale. Rappresentato ampiamente, invece, il campo degli studi religiosi iranici: una sorpresa gradita, almeno per chi scrive queste note, e che dà una riprova dell'importanza di questi studi, forse qualche volta trascurati. Bene rappresentati anche gli studi islamistici, con prevalenza — anche qui — di questioni di « attualità » rispetto alle questioni classiche. Ancora più accentuata questa caratteristica nella sezione indiana, come si diceva sopra. Più varia la sezione di storia del cristianesimo, anche se in parte caratterizzata dall'insistenza su temi un po' generici e di « attualità ». Senz'altro generica (ma potrebbe facilmente

essere altrimenti?) la sezione fenomenologica, tornante sopra il tema generale del congresso: «il tempo escatologico e il tempo delle origini».

A questo proposito vien fatto di chiedersi se e quanto, nella situazione attuale degli studi nella nostra materia, giovi la scelta di temi che si prestano a una trattazione troppo generica e che appartengono a una fenomenologia troppo universale, come è quella di «inizio e fine».

Per quanto poi concerne le relazioni generali in assemblea plenaria, è apparsa, a nostro avviso, la difficoltà di conciliare con il tema del congresso gli interessi scientifici degli studiosi invitati a tenere le loro contribuzioni. Anche quando si è in effetti parlato di questo tema (Goodenough, Simon), la trattazione è stata riservata (un po' all'inverso di ciò che avveniva nelle comunicazioni libere) ad aspetti molto particolari; né si può dire che la cosa abbia molto facilitato quello che pure dovrebbe essere uno scopo di queste «general lectures», di formulare le principali problematiche relative al tema centrale del congresso. La conferenza annunciata di Eliade su *Mythologie et Eschatologie* avrebbe potuto egregiamente servire, ma non è stata pronunciata; quella del Fascher, sugli inizi del mondo e dell'umanità, si è tenuta, a quel che ci sembra, su una eterogenea e non vediamo quanto pertinente combinazione comparativa di fenomenologie religiose molto particolari e di vaghi orientamenti cosmologici moderni. La mancata discussione delle conferenze generali, inoltre, ha accentuato questi difetti.

\* \* \*

Venendo ai particolari, facciamo cenno anzitutto delle relazioni in seduta plenaria.

E. GOODENOUGH (USA) ha studiato il ciclo di Ezechiele nelle raffigurazioni della sinagoga di Dura. Il profeta verrebbe rappresentato come mistagogo, capace di condurre gli

uomini dalla corruzione alla gloria celeste; notevoli le figure di Psychai che scendono dall'aria, mentre una figura rappresentante Psyche si curva su tre salme (risultanti non di ossa disseccate, come nella narrazione biblica, ma di pezzi di corpi).

T. ISHIZU (Giappone) tratta il problema delle religioni mancanti di un sistema escatologico preciso. L'attenzione è rivolta soprattutto al Buddismo mahayanico.

E. O. JAMES (Oxford) considera a sua volta i motivi dell'accentuazione alternativa data alle origini ovvero all'escatologia nel Vicino Oriente antico. In Egitto prevale l'attenzione per le origini (pur con l'affermazione dell'immortalità osirica, all'inizio concernente specificamente i Faraoni). Priva di teleologia precisa è l'escatologia mesopotamica. Essa risulta invece dalle concezioni mazdaiche, evolventi verso un assoluto dualismo e pervase di un profondo interesse escatologico. La cosmogonia e l'escatologia d'Israele sono invece legate alla concezione monoteistica.

G. SCHOLEM (Gerusalemme) studia la setta cripto-giudaica dei Donmeh (Sabbatiani) in Turchia, cui si riferiscono alcuni noti articoli già pubblicati nella RHR. La setta è un fenomeno interessante di trasformismo di origini cabbalistiche, a tipo gnostico-antinomistico e libertino-orgiastico. Singolare l'esiguità, in essa, di elementi sincretistici. Nonostante tutto (passaggio esteriore all'Islam), il carattere giudaico della setta rimane stabile.

M. SIMON (Strasburgo) studia i legami tra i concetti di origine e fine quali vengono delineati in certa letteratura cristiana, per lo più apocrifa o eterodossa. L'A. si sofferma su alcune manifestazioni della tipologia «positiva» e di quella «negativa» (rappresentanza per affinità o per contrasto, tra le figure della vecchia storia e di quella nuova, nel piano soteriologico cristiano).

Varie espressioni trova nelle fonti considerate l'idea di una esistenza della retta religione fin dall'inizio: le cose da venire sono esistite prima del periodo che poi sarà quello giudaico, e il Cristianesimo deve essere cercato agli inizi e alla fine: il che trova talora interpretazione eterodossa in una contrapposizione tra Adamo e Mosè, o allorchè si minimizzi la caduta di Adamo e quindi la rottura tra lo stato di colpa, che nel Cristianesimo ortodosso è già di Adamo, e lo stato di innocenza originaria. Il Simon vede in queste speculazioni una polemica insieme contro il Giudaismo e la gnosi, e una combinazione del tempo ciclico e di quello lineare. (Combinazione che, almeno in questa forma, non coincide, come è noto, con quella dell'ortodossia cristiana, nella quali il passato annunzia il presente e lo prepara realmente nel quadro di una storia orientata che è anche una restaurazione, senza con questo arrivare a identificazioni sostanziali di personaggi e situazioni distinte).

A. BRELICH (Roma) mette in rilievo come sia essenziale, nello studio del politeismo, l'esame del suo concetto di « dio »: efficienza attuale, complessità, specializzazione del loro campo di attività: ciò differenzia gli dèi del politeismo da altre figure, siano esse l'Essere supremo (« ozioso » o anche attivo), « dema », spiriti, antenati; si aggiunga l'antropomorfismo con l'appartenenza a un pantheon. Il politeismo presuppone, rispetto ad altre forme di religiosità « primitiva », una visione più distanziata della realtà, una tendenza ad organizzarla. Esso è solo eccezionale nelle civiltà etnologiche.

M. ELIADE (Chicago) illustra — nello schema di una relazione che non è stata pronunziata — la sua nota tesi circa la sacralità delle origini; questo concetto generale troverebbe presso i primitivi questa caratteristica specifica: essi ritengono che il recupero dei tempi degli inizi sia possibile attraverso la mediazione dei riti. Per loro, in certo modo, la fine

del mondo è già avvenuta, sebbene debba accadere di nuovo.<sup>1</sup> In India e in Grecia questi concetti si presentano sotto l'aspetto della creazione e distruzione ciclica del mondo. Nel Giudaismo e nel Cristianesimo, invece, origine e escatologia sono avvenimenti unici, irripetibili. L'A. accenna infine all'escatologia millenaristica dei movimenti profetici primitivi.

D. E. FASCHER (Berlino) studia i principii del mondo e dell'umanità nel pensiero biblico e in quello greco. La comunicazione concerne soprattutto alcuni aspetti delle speculazioni di cronologia universale; l'A. crede di trovare una corrispondenza tra l'opposizione antica relativa ai concetti di mondo eterno e di mondo nato nel tempo, e un supposto attuale contrasto tra conoscenza scientifica e interpretazione religiosa del mondo. Il che non corrisponde per nulla ai fatti: l'idea ciclica nell'antichità ebbe pur sempre notevoli riferimenti a ideologie in qualche modo « religiose », e non si vede perchè ad essa debba vedersi riconosciuta una maggiore « scientificità » nel mondo moderno (cfr., p. es., *infra*, Gundry).

\* \* \*

Una prima serie di comunicazioni concerne le *questioni generali*, nelle quali, come si vedrà, è stata fatta larga parte alle ricerche psicologiche: il che costituisce certo un limite alla pienezza e concretezza del dibattito.

W. HAUER (Tubinga) presenta alcuni principi fondamentali di una « religionswissenschaftliche Archäologie », relativi alle origini e inizi della religione. La questione dell'origine della religione, per H., non può essere risolta solo storicamente. Si offre anche il metodo psicologico (l'A. si riferisce alla psicologia differenziata, e alla possibilità di « spontane religiöse Erlebnisse »), e un terzo, per H. decisivo metodo,

<sup>1</sup> Ci sembra che la nozione di un avvenimento escatologico definitivo e unico non manchi presso molti primitivi.

che si può chiamare esistenziale e che rientra nella sfera antropologico-filosofica.

M. MEHAUDEN (Bruxelles) annunzia la fondazione di un « centre de documentation scientifique et de rapprochement humaniste » il quale, a differenza delle raccolte del castello di Marburgo, del Museo Guimet e del Museo d'arte orientale dell'ISMEO di Roma, consisterà non di pezzi originali ma di complete raccolte di fotografie, calchi, dischi ecc. Ciò permetterà, a detta del relatore, di stabilire un collegamento completo tra le varie specie di documenti, quale non si può ottenere in musei dal patrimonio scientifico necessariamente frammentario. Dove il progetto ci lascia dubbiosi, è invece nel proposito, espressamente enunziato e posto a base dell'iniziativa, di « audiovisualiser les rapprochements frappants que le Comparatisme peut dégager entre les phénomènes religieux de tous les temps et de tous les pays ». Chi sa con quanta cautela vada trattato il comparatismo, e con quale pienezza di riferimenti scientifici e di *nuances* fondamentali, non potrà non rimanere perplesso di fronte a un comparatismo volgarizzatore fondato per giunta sul « raccostamento » di *pièces* materiali che in sè, nella loro tangibilità da vetrina, nulla evidentemente dicono al pensiero storico. Il che rappresenterebbe un salto indietro di più di cento anni. E le perplessità aumentano se si considera il proposito di « dégager des synthèses » e di ricercare delle « constantes psychologiques », nonchè di presentare sintesi in tavole comparative e trattazioni assiologiche sopra le diverse teorie storico-religiose e la rispettiva legittimità. Simili impostazioni didattiche rischiano il risultato opposto: quello di confondere le idee o di chiudere la mente del visitatore sprovveduto. La classificazione legittima per una raccolta non è se non quella per tempi per luoghi e per civiltà, e la comparazione o è storica e completa (e quindi non « audiovisiva », ma frutto di ponderosi e sempre imperfetti volumi scientifici) ovvero è

illusione, anche se «frappante»: anzi, proprio perchè *frappante*.

Y. MOROI (Tenri) studia la struttura verbale della credenza religiosa. Egli, esaminando comparativamente varie terminologie religiose, trova una connessione con il concetto della confidenza vitale e della piena dipendenza.

PHILIPPIDES (Atene) ricerca l'etimologia di *threskeia*, « religione », termine attestato primieramente in Erodoto, ma certo più antico. Egli richiama il termine *ereskie* equiparato a *threskeia* in Esichio, e fa ricorso a un termine della lingua « protoellenico-sumerica » (!?) nonchè a un'espressione anticotestamentaria contenente il nome Jah, per finire a una « vermutlich vorbabelische Urwurzel » DRG. Il che lascia, quanto meno, sorpresi.

H. SUNDÉN (Bromma, Svezia), tra altre considerazioni di natura psicologica, considera l'escatologia in relazione a situazioni in cui un gruppo religioso « manifests threat-oriented behaviour »; l'escatologia perderebbe la sua importanza allorchè il gruppo religioso è protetto dallo stato, e ciò concernerebbe anche le concezioni relative alla vita futura dell'individuo. Pensiamo che una visita all'Escorial possa contraddire — anche solo sul piano sociologico — queste generalizzazioni.

D. W. GUNDRY (Bangor) fa alcune considerazioni sopra le cosmologie presentate dai diversi sistemi religiosi (o comunque dai diversi riferimenti trascendenti la pura ipotesi scientifica), in rapporto con la cosmologia scientifica odierna, della quale viene sottolineata la provvisorietà.

E. BENZ (Marburgo) presenta alcune idee per una teologia della storia delle religioni. Egli ricerca le caratteristiche di « una nuova comprensione teologica della posizione

del Cristianesimo » di fronte alla nuova costituzione storica mondiale, che mette a contatto mondi religiosi disparati, nonchè in relazione alle prospettive cronologiche aperte dalla preistoria e dalle nuove *Weltreligionen* apparse dopo l'inizio dell'era cristiana. Ci sembra che le questioni connesse siano state in realtà da lungo tempo affrontate dalla problematica teologica, seppure con diversi presupposti e conclusioni.

V. MAAG (Zurigo) studia l'escatologia in funzione di una esperienza della storia. Essa sarebbe una funzione del rapporto tra una comprensione mitica e una storica dell'esistenza.<sup>1</sup> I miti del tempo primordiale non conoscono la storia come progresso (nel senso etimologico, *Fortschreiten*): ci fu una sola variazione: dal caos al cosmo. Unica altra possibile variazione: il ritorno all'informe, impedito appunto dal rito (p. es. del Nuovo Anno). Qui non ci sarebbe posto per una escatologia, se non nel senso negativo di una catastrofe mondiale. Una escatologia positiva (per quanto non sviluppata) si troverebbe invece in quelle civiltà primitive che hanno una comprensione mitica dell'esistenza, e per le quali il tempo ha il carattere di una possibilità positiva, in connessione con il sentimento e la coscienza dell'incompletezza nel mondo e nella vita. Questa incompletezza può apparire come invecchiamento del mondo; donde la speranza di un ritorno del tempo primordiale come felicità originaria. Sia la prima che la seconda di queste « fasi » sarebbero caratteristiche di pianetari privi di esperienza da qualificarsi propriamente storica (civiltà sedentarie), e con concezioni cicliche (il ciclo annuale ecc.). L'esperienza storica nella sua forma primordiale si troverebbe invece presso i nomadi, che migrano in cerca di nuove possibilità di vita. Qui lo ieri non è più revocabile, l'oggi è irripetibile, il domani è delineato dalla fantasia e

<sup>1</sup> Si tocca qui con mano, ci sembra, tutto l'equivoco del termine « mitico », e la confusione tra i due concetti di « fuori del tempo (o della storia) reale » e « fuori del tempo (o della storia) attuale »: confusione favorita da certi aspetti degli attuali studi sul mito e sul « tempo delle origini ».

dalla speranza. Non ciclo, ma « vettore », è qui il tempo. Ciò permetterebbe ai nomadi divenuti sedentari di storicizzare il mito e di interpretare le predicazioni rituali in chiave di escatologia. Ci sembra che una schematicità esclusiva danneggi questa ricostruzione<sup>1</sup>, nella quale manca, inoltre, un riferimento alle civiltà di cacciatori. Più concreta l'osservazione conclusiva, sia pure nell'ambito parziale suo proprio, su genti sedentarie primitive che esperimentano improvvisamente la storia: casi di invasione o di colonizzazione con escatologia caratterizzata da emozioni nevrotiche contro i colonizzatori, presso popoli che non hanno maturato organicamente la loro esperienza storica, che è per essi dura e senza speranza.

N. VON ARSENIOW (USA) studia il problema del superamento religioso della morte.

V. LANTERNARI (Roma) studia il ritorno dell'eroe scomparso nei movimenti profetico-nativisti moderni. L'attesa profetico-nativistica si fonda il più delle volte su una rielaborazione di temi mitici tradizionali locali. Cosicché tra gli enti mitici di cui si attende il ritorno uno dei più frequenti è l'eroe culturale scomparso, che talora è anche un *trickster*: tali eroi possono essere identificati con personaggi dell'attualità (indigeni fondatori dei movimenti o bianchi) o con il Messia dei Bianchi. Altra volta non si attende l'eroe culturale scomparso, ma si va sulle sue tracce. Tra i personaggi attesi può anche essere l'Essere supremo, di cui già originariamente si annunciava il ritorno. Altra volta la palingenesi è portata dagli spiriti dei morti. Altra volta, infine, si attende il ritorno di un'epoca storica determinata, in una terra determinata, appartenente al passato storico della stirpe (p. es. l'Africa, per alcuni ambienti afro-americani).

P. C. VON KARVIN-KRASINSKI (Abbazia Maria Laach) studia la tipologia e il senso di concezioni come il simbolismo del

<sup>1</sup> Cfr. la nota precedente.

centro, il luogo culturale come microcosmo, e la loro relazione con il carattere transistorico del mito.

L. HONKO (Finlandia) studia la restaurazione dell'ordine cosmico nei riti di guarigione, e comunque nei casi critici di insuccesso inatteso e ripetuto. Tali irregolarità appellerebbero a speculazioni di carattere mitico, indirizzandole in armonia ai fattori dinamici in vigore e con influssi più o meno estesi sulla collettività. In tali situazioni chi è in possesso della capacità di entrare estaticamente in contatto con potenze trascendenti, e di trovare perciò le cause del male, diviene la guida spirituale del gruppo. Egli ne reintegra l'equilibrio spirituale, agendo con risultati psicoterapeutici: ne risulta una «*erklärte Krankheit*»; e con ciò, più che con la guarigione, viene eliminata la crisi psichica del gruppo. Ciò dal punto di vista psicologico. Sul piano ideologico e «*mitico*», si tratta di risalire alle origini, quando il male e la cura di esso presero posto nel mondo. Ma si tratta nell'un caso e nell'altro di una restaurazione dell'ordine cosmico.

C SCHNEIDER (Spira) studia i rapporti tra escatologia e concetto greco della *polis*.

A. ALLWOHN (Francoforte) studia l'albero primordiale in rapporto alla psicologia del profondo (in funzione integrativa, non alternativa a uno studio teologico e storico-religioso). L'A. ammette che nella narrazione del Gen. si siano unite due narrazioni, una che conoscerebbe un solo albero e l'altra che distinguerebbe i due alberi, quello della vita e quello della scienza del bene e del male. La narrazione della caduta congloberebbe le due: il che — sia lecito osservare — ci sembra contraddire a tutto il senso della narrazione nonchè alla sua conclusione. Nè le altre citazioni relative ad alberi (Dan. 4, 7 ss.) possono essere interpretate nel quadro dell'ambivalenza a conferma di una presunta omogeneità simbolica in tema di alberi.

E. ROCHEDIEU (Ginevra) trova una differenza essenziale tra le narrazioni relative alle origini e quelle escatologiche. Le prime hanno per scopo di spiegare lo stato presente del mondo, nel senso della razionalità (con il che l'uomo acquista un sentimento di sicurezza che gli permette di orientarsi negli avvenimenti e dirigerli); l'escatologia si dirigerebbe invece soprattutto all'affettività, rispondendo al bisogno di speranza, pur non escludendo il ragionamento. La comunicazione sembra fondarsi tutta su un astratto psicologismo.

W. KEILBACH (Monaco) studia in comparazione la trascendenza di Jaspers, l'archetipo di Jung e il mistero cristiano (nel senso teologico-dogmatico). La prima è un elemento puramente formale atto a render possibile l'atto del pensare, ma estraneo alla questione di una realtà effettiva di un essere trascendente, non senza un qualche orientamento nel senso del mistero. Anche nell'archetipo jungiano l'accento si trasferisce dall'oggettività sullo strutturale e sul funzionale; e, rimanendo esso anche per lo psicologo un «mistero», nel quadro di un'ipotesi più filosofica che psicologica, così rimane in esso aperta la questione filosofico-religiosa dell'effettiva esistenza di Dio. Diversa è infine la trascendenza nel senso del mistero teologico: trascendenza come pienezza di essere, che è la trascendenza di Dio.

### *Religioni dei primitivi*

E. DAMMAN (Berlino) studia le origini nelle favole africane fondate sul tema dell'inghiottimento di uomini, animali o cose da parte di un mostro. La vittima viene poi recuperata dopo la vittoria di un salvatore. Talora le vittime sono singoli, talora è un'intera popolazione, di cui restano salvi solo uno o due individui. L'A. si riferisce soprattutto a questa versione. Egli pensa che alle origini non si sia trattato di una favola, ma di un mito relativo allo svanire e al riapparire.

Egli non decide se al centro del mito sia stato il sole, la luna, o altra entità. Nessun rito risulta in Africa relativo a questo mito; nè sempre le favole di inghiottimento presuppongono un mito. Se l'inghiottimento consiste in una catastrofe generale, ciò non introduce una distinzione qualitativa tra il tempo originario, anteriore al fatto, e l'attualità: il tempo originario non è visto nè come paradisiaco nè come particolarmente cattivo; l'inghiottimento è concepito come un fatto storico di un tempo che fu. Nonostante ciò esso viene concepito come unico. Nulla autorizza, nel materiale africano, a ipotizzare una ripetizione della catastrofe alla fine del tempo.

H. PLAZIKOWSKY-BRAUNER (Francoforte) studia origini e fine nelle religioni dell'Abissinia. L'A. mette in rilievo la terrestrità delle prospettive esistenziali dei c.d. Cusciti; le narrazioni cosmogoniche (creazionistiche) dei quali, altra volta sicuramente esistenti, sono oggi difficilmente rintracciabili.

W. KOPPERS (Vienna) studia l'originalità e autenticità della credenza nell'Essere supremo presso gli Yamana della Terra del Fuoco, soprattutto in relazione alla questione degli influssi missionari nelle nuove terre, questione che non può essere risolta con risposte generiche, ma caso per caso. In riferimento alle critiche di Mühlmann in un noto articolo della *Theol. Literaturzeit.*, e rifacendosi ai primi studi del Gusinde, l'A. mette in rilievo alcuni aspetti che parlano in favore della autenticità etnologica delle notizie su Watauinewa, l'Essere supremo degli Yamana: concordanza delle testimonianze indigene; assenza assoluta di connessioni terminologiche europeo-cristiane in tutto il complesso relativo all'Essere supremo; testimonianza di europei nati nel luogo; alcuni punti delle testimonianze di Fitz-Roy e dello stesso Darwin; si evita di nominare il nome dell'Essere supremo e dei morti; restrizioni nella caccia; presenza del nome Watauinew, e di un

altro consimile, come nome di un Essere supremo nel ms. del dizionario Yamana di Bridges (1879).<sup>1</sup>

A. LEIB (Amburgo) studia le concezioni magico-religiose degli indigeni del Madagascar. Egli studia tali sopravvivenze in relazione all'adozione del Cristianesimo: il concetto di « hasina » (forza), soprattutto in relazione agli usi concernenti il successo, la salute, il bestiame, i morti, l'Essere supremo (e lontano) della religione autoctona, le deità inferiori, suscettibili di interventi magici.

L. RÖHRICH (Magonza) studia le leggende popolari europee del Signore degli animali. Nel territorio alpino sussiste la credenza in un signore o in una signora dei camosci. Il cacciatore viene talora ad accordi con esso: egli si asterrà dalla caccia e riceverà egualmente profitto di cibo dagli animali. Altrove i protettori sono dei giganti, ovvero si danno signori dei pesci; talora si tratta di un nano, che pone rimedio, attraverso opportuni accordi, a una eccessiva distruzione di pesci. Nè gli uomini restano in genere fedeli a tali accordi. Il re dei pesci può dirigere i suoi animali nella rete; egli è come il loro pastore e alla sera li raccoglie. In un racconto il re dei serpenti appare per ultimo, grande e bianco, e vendica la morte dei suoi. Presso gli Slavi un signore dei lupi assegna a questi i rispettivi diritti e doveri. La signora del bosco scandinava aiuta anch'essa il cacciatore e riceve offerte. Il materiale si presta a una comparazione etnologica, e presuppone una civiltà arcaica di cacciatori, cioè lo strato più antico delle tradizioni popolari europee.

P. KIRCHHOFF (Messico) studia una classificazione indiana del pantheon messicano, sulla base di un testo del Sahagun (39 dèi in gruppi di 13).

<sup>1</sup> Qualche tempo dopo il congresso veniva annunciata la morte del prof. Koppers. Rendiamo omaggio alla memoria del benemerito e infaticabile studioso.

J. W. FERNANDEZ (Evanston) studia l'idea e il simbolo del salvatore in un culto africano sincretistico del Gabon e della Guinea spagnola (culto MBuity), apparso nel 1915 tra i Fang. Elementi cristiani sono stati integrati in questo culto solo dopo la seconda guerra mondiale.

CARCIU (Yaoundé, Camerun) studia alcune concezioni animistiche del Nord Camerun. Il simbolismo cosmico e l'universo come animato richiamano analoghe concezioni studiate nel Sudan ex-francese dalla scuola del Griaule. Carte in rilievo, specie di plastici, rappresentano le montagne del massiccio e sono chiamate pustule di Myon (il dio universale, che l'A. propone di chiamare l'Essere cosmico dinamico). Altri elementi completano questa topografia cosmica, non priva di relazioni rituali (circoncisi). E' presente la concezione di cicli cosmici triennali e settennali, regolanti le manifestazioni della vita. Non risultano miti di origini, per quanto sia ben presente la tomba dell'antenato fondatore.

V. VAN BULCK (Lovanio) studia le condizioni della ricerca mitologica per il centro africano. Si tratta anzitutto di eliminare gli apporti estranei (islamici, persiani, orientali, malesi, greco-romani), e di studiare le influenze egizie, paleo-mediterranee matriarcali, etiopico-axumite. Si tratta poi di esaminare le diverse strutture, di delimitare l'apporto delle diverse ondate di popoli pastori, del (doppio) ambiente agricolo-matriarcale, dei cacciatori patriarcali etc. Segue uno schema strutturale e fenomenologico delle manifestazioni del sacro.<sup>1</sup>

### *Religioni classiche*

Tra le comunicazioni relative a questa sezione, siamo in grado di riferire sopra le seguenti.

<sup>1</sup> La conferenza di R. Boccassino (Roma) — della quale non abbiamo a disposizione lo schema — trattò l'omicidio e la sua riparazione, sotto il profilo religioso, presso gli Acioli.

E. EHNMARK (Lund) studia il concetto di giustizia divina nella religione greca. Mette in rilievo la connessione del concetto di giustizia con quello di un ordine connesso con gli dèi. Non contro questi, ma contro alcuni tratti mitologici si rivolge la critica nel paganesimo antico. Ma dal fatto che gli dèi della Grecia sarebbero stati in buona misura dèi della natura, rappresentanti la realtà e controllanti la vita umana come è, nella quale la giustizia non sempre trionfa, sarebbe derivata una forte tendenza a identificare la giustizia con il fato, al di là degli dèi.<sup>1</sup> Gli dèi dei Greci non hanno creato il mondo, dell'ordine del quale gli dèi sono i guardiani. Di qui, anche nei miti platonici escatologici, la presenza, talora, di una sorta di causazione meccanica. Non c'è presso i Greci il concetto di storia che si avvia a un termine e scopo, né una escatologia nel senso stretto del termine.

CH. PICARD (Parigi) sostiene che le laminette auree funebri della Magna Grecia, cui si aggiungono ora analoghi documenti da Farsalo (Arch. Ephem. 1951) e Eleutherna in Creta (ivi, 1953-54), non sono da spiegare con riferimenti all'orfismo o al pitagorismo, bensì alla spiritualità eleusina (così le tracce di incinerazione contraddicono all'appartenenza pitagorica); egli avanza anche dei riferimenti comparativi a Sumer e all'Egitto (pur non condividendo le esagerazioni del Foucart in questa materia). Sia lecito qui osservare come le laminette suppongano l'idea di una colpa antica da espia-re, il che si inquadra meglio in un contesto orfico che in uno eleusino (cfr. la *titanikè physis* di Platone, Leggi 701), soprattutto se si spoglia l'« orfismo » del suo preteso carattere di società religiosa ben definita dottrinalmente e strutturalmente: idea che può portare a negare l'« orfismo » anche là dove può essere in realtà questione di esso.

Il p. ED. DES PLACES studia il concetto di peccato nell'antica Grecia, in particolare in Platone, osservando le aporie

<sup>1</sup> Non bisogna però dimenticare, ci sembra, il ruolo unificatore e sommo di Zeus, e anche della collettività degli dèi.

poste dal concetto della trasmigrazione delle anime, che compromette il mantenersi della personalità, supporto della retribuzione.

W. LAMEERE (Bruxelles) studia i sarcofagi con la figura di Prometeo (del Louvre e del museo Capitolino) e un mosaico di Philippopolis. Le figure di queste rappresentazioni sono attinenti al ciclo della vita umana e alla sua ambientazione cosmica (le tre Parche, i corpi celesti, i simboli del tempo; Prometeo modella il corpo umano, Atena gli dà vita; finalmente, Psyche, l'anima alata, e Ermes; nel mosaico, Aion). Il problema è posto da una figura velata, in atteggiamento triste. E' l'anima del defunto, triste nella sua dipartita? L'A. contesta questa interpretazione: la figura velata (che è situata iconograficamente tra la nascita e la morte, oppure tra la raffigurazione di Psyche e il corpo) rappresenterebbe invece l'anima unita al corpo — velata dal corpo — durante la vita (terrestre), donde il suo atteggiamento di tristezza: secondo una concezione, quindi, dualistico-antropologica e pessimistica. Interpretazione suggestiva, e suscettibile di interessanti sviluppi, per quanto, come osservava anche l'A., resti da superare qualche difficoltà di costruzione iconografica.

*Comunicazioni attinenti al mondo biblico e al Cristianesimo.*

S. HOLM (Copenaghen) studia il concetto della rettitudine in Grecia e Israele, con un'analisi dei termini relativi. L'A. mette in rilievo il riferimento religioso dei concetti di giustizia e il relativo riferimento alla Divinità. Una differenziazione tra le due posizioni (greca ed israelitica) viene rilevata dall'A. nel fatto che in Grecia si elabora una cosmodicea, in Israele una teodicea. «Die Gerechtigkeit wurde in Hellas Balance, in Israel Revanche, Jahves Sieg über die Ungerechten. In Hellas blieb man auf den Boden der Natur, in Israel trat man in die Geschichte ein, deren Lenker Jahve war».

(Notevole anche il riferimento al rapporto tra giustizia e patto in Israele).

G. VEZIN (Parigi) studia i misteri pagani come riti di passaggio e accessione a nuova personalità, con alcuni riferimenti comparativi generali.

H. CLAVIER (Strasburgo) studia i caratteri permanenti e le varietà dell'escatologia biblica. L'idea del soggiorno nello *sheol* non esclude tradizioni su alcuni fedeli di elezione che Jahvè ha preso presso di sé. L'escatologia cristiana è centrata poi sopra la persona del Cristo e sopra il rapporto personale con Lui. Il concetto biblico (AT e NT) di Dio è costante: «il cristocentrismo non è, in ultima analisi, che un aspetto del teocentrismo biblico»: di qui la reale unità della escatologia biblica; dalla qualità del Dio biblico (che importa comparare e distinguere rispetto a altre nozioni del divino o di Dio) deriva la qualità del suo regno e le condizioni di accesso ad esso, condizioni di ordine morale e spirituale. La presenza di Dio è una costante che assicura una continuità, che non è il ciclo dell'eterno ritorno.

S. G. F. BRANDON (Manchester) studia la personificazione della morte nel cristianesimo primitivo. Essa è riscontrata dall'A. in un tardo apocrifo copto relativo alla morte di Giuseppe. (Ci sembra che difficilmente simili «personificazioni» possano avere in sé un senso concreto nel pensiero cristiano, quasi come a contraltare di scenari pagani: esse non funzionano che in relazione ai concetti fondamentali dello soteriologia cristiana; la quale, inoltre, è etica e non puramente fisica come nel caso della vittoria erculeo su Thanatos).

A. PINCHERLE (Roma) riferisce sulle proprie ricerche intorno alla storia del Donatismo, in particolare su Ticonio e sulle diverse interpretazioni proposte di questa figura.

P. BREZZI (Napoli) studia l'escatologismo storico cristiano. Mette in rilievo la coscienza della storia che ebbe il cristianesimo fin dalle origini; alla storia fu riconosciuto un valore e in essa si vide una linea unitaria. Da una parte, con l'avvento di Cristo, la storia ha un compimento, e quanto si effettua nel tempo non è che il lento dispiegarsi di una realtà nascosta ma già attuale. D'altro canto, però, si ha l'orientamento escatologico; resta da fare la storia personale della salvezza dei singoli, e di rendere effettiva la nuova condizione; il regno di Cristo è tuttora in sviluppo; in questo quadro l'affermazione della personalità dell'uomo è la mèta della storia. La storia è una « sinergia » tra Dio e l'uomo.

M. RAVÀ (Roma) studia la fede di E. Buonaiuti, fondata su motivi arazionali, l'influenza del pragmatismo e di studiosi del campo protestante e modernistico, gli aspetti carismatici, escatologici, associativi del cristianesimo da lui considerato.

#### *Iran. Ario-europei.*

R. C. ZAEHNER (Oxford) studia alcuni passi di trattati zoroastriani medio-persiani (e precisamente del *Denkart*) relativi alle origini. Si tratta di speculazioni sopra l'*archè* [cosmologica], principio unitario delle cose. In altre speculazioni analoghe, più che all'*archè* cosmologica (e teologica, dato che anche Ormazd viene talora inserito in questa linea di primordiale sviluppo delle cose), si presta attenzione alle *archai* (per così dire) psicologiche: l'emergere della coscienza da una incoscienza primordiale ecc.<sup>1</sup>

M. MOLÉ (Parigi) studia origini e escatologia nella concezione zoroastriana, e in particolare la parabola (se non il ciclo) che unisce la creazione al rinnovamento finale, che ve-

<sup>1</sup> Cfr. U. Bianchi, *Le dualisme en histoire des religions*, RHR, in stampa.

drà l'eclissi delle potenze del male. Il M. pensa che queste concezioni siano in rapporto a una visione ritualistica del mondo: dal sacrificio con cui fu creato il mondo a quello per cui nasce Zoroastro, a quello escatologico offerto dal Sao-shyant (o da Ormazd) e anticipato dal sacrificio ordinario. Di una ciclicità si può parlare solo nell'ambito degli anni ordinari; ma c'è un solo «anno cosmico».

P. THIEME (Tubinga) studia comparativamente gli Aditya vedici e gli Amesha Spenta zoroastriani. Quanto ai primi, Mitra, Varuna, Aryaman, Bhaga, sarebbero da intendere quali personificazioni dei concetti menzionati dai loro nomi. Bhaga: (il dio) « parte, porzione »; Mitra: (il dio) Contratto; Aryman: (il dio) Ospitalità; Varuna: (il dio) Veridicità. Analogamente per i concetti gathici quali *asha*, *vohu mano* ecc. che peraltro non sarebbero ancora completamente personificati (a differenza di quanto avviene nel posteriore zoroastrismo), apparendo di genere grammaticale neutro. Per Zarathustra c'è un solo dio, Ahura Mazda, ma anche questo ha un nome che sarebbe da intendere grammaticalmente come un femminile astratto mascolinizzato. Al che sia lecito osservare come la storia degli dei non è mai solo quella dei loro nomi (e tanto meno delle vicende grammaticali di questi): il che vale soprattutto per divinità quali Ahura Mazda, Varuna, Mit(h)ra, le quali esprimono una tipologia del tutto concreta che le mette in connessione con altre divinità (esseri supremi, e altre) ben note alla storia delle religioni: la comparazione non può arrestarsi (come Thieme sembra voler fare) all'area linguistica (e concettuale) indo-iranica, anche se, come è giusto, trova in questa, per ovvie ragioni linguistico-culturali, una validità privilegiata.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN (Liegi) presenta alcune tesi particolari sul tema origini e fine nel mazdeismo. Egli osserva l'ambiguità del termine *menok*, che talora indica il perfetto, talora l'embrionale. (Ci sembra che questa duplicità possa

avere una sufficiente spiegazione sulla base di una nota ambiguità di molte cosmogonie extrabibliche: le origini come « implicite », le origini come « perfette ». Il D. G. vede anche una divergenza tra i concetti di salvezza celeste delle anime (un ritorno di esse al *menok*) e di resurrezione corporale: il che appare accettabile solo nel caso di una interpretazione del *menok* come decaduto nei corpi (cfr. a questo proposito l'opinione di un parsi, il Bode, infra cit., circa un'origine « semitica », cioè biblica, del concetto zoroastriano di resurrezione corporale). Altro punto trattato dal D. G. concerne il modo in cui Ormazd crea il mondo, modo che suppone l'universo come una specie di essere gigantesco e sferico (nel che l'A. si ricollega a una nota discussione sopra l'interpretazione di testi cosmogonici zoroastriani di apparenza mitica). Un regno di Ahriman nel primo trimillennio è da escludere, nè l'alternanza tra le cifre millenario-escatologiche di 9.000 e 12.000 anni ha riferimento all'opposizione mazdeismo-zurvanismo. Una coincidenza formulare (« non temete », riscontrata nell'episodio della conversione di Vishtaspa) è per l'A. una nuova prova che la biografia tradizionale di Zoroastro si ispira al Vangelo di S. Luca.

ST. WIKANDER (Uppsala) studia l'escatologia indo-europea nel mito e nell'epica. La battaglia escatologica sarebbe stata trasformata da scandinavi (Saxo, Gesta Dan. VII e VIII) e indiani (Mahabharata) nei termini di storia nazionale (una battaglia dei tempi andati). Anche nell'Iran questa storicizzazione si sarebbe verificata (lotte tra Iran e Turan). Il tempo cosmico di 12.000 anni sarebbe comune all'India e all'Iran (il che contestava il Duchesne-Guillemin nella comunicazione summenzionata): ma in India sarebbe stato inquadrato in un ripetersi ciclico, concezione questa che sarebbe peraltro meno antica. L'impostazione escatologica iranica e quella scandinava sarebbero invece le più antiche, di eredità indo-europea. Nè, per il W., si devono spiegare i relativi miti con un riferimento a un preteso « nucleo storico » o ad una « età storica » (cioè

ad avvenimenti particolari della storia o preistoria dei rispettivi popoli).

R. N. FRYE (Cambridge Mass.) aveva annunciato una comunicazione sopra lo zoroastrismo agli inizi del periodo islamico (cfr. « Der Islam », vol. 60: lo zurvanismo non sarebbe stato la religione ufficiale dell'Iran in epoca sassanidica, nella quale avrebbe prevalso già quella forma di ortodossia che unica è sopravvissuta dopo la conquista islamica, quando lo zoroastrismo rimase come rinchiuso in un ghetto). La comunicazione effettiva è stata invece dedicata a una discussione delle teorie duméziliane.

F. B. J. KUIPER (Leida) studia la « scelta primordiale » nella religione di Zarathustra. Finora la scelta è stata intesa in senso soltanto etico. L'A. fa invece riferimento al concetto del « distinguere », cioè della « visione », con riferimenti comparativi ai testi indiani. I membri della comunità zaraturica sarebbero gratificati da parte di Ahura Mazda di una diretta rivelazione di una verità cosmica (*asha*) altrimenti nascosta; giacchè l'uomo, per sè, non è « salvo » per natura. Una tale spiegazione potrebbe meglio chiarire, secondo l'A., il ruolo dei due gemelli (Y. 30) nel processo cosmico, tra l'inizio e la fine dei tempi.

Il Dastur FR. A. BODE (Bombay) studia l'escatologia zoroastriana; l'uomo avrebbe nell'Avesta una composizione piuttosto complessa: elementi materiali, eterei, spirituali, con una preesistenza dell'anima oltrechè uno stato futuro spirituale. Urvan, principio spirituale addetto alla scelta, e Fravashi, un'essenza divina non contaminata, sono due tra i principi presi in considerazione dall'A. Nell'Avesta mancherebbe l'idea di una resurrezione corporea, che sarebbe stata assunta dagli scrittori pahlavici sotto influenza religiosa « semitica ». Il ciclo concernerebbe invece l'anima.

### Gnosi, Dualismo.

J. ZANDEE (Utrecht) mette in rilievo che lo gnostico non è tanto orientato all'escatologia e alla storia quanto alla sua esperienza interna (la vittoria dell'elemento pneumatico), che poi proietta sul piano della storia (il che equivale a dire, in altre parole, che il nucleo della gnosi è una antroposofia con sviluppi cosmologici, nonché cosmogonici [l'uomo decaduto da uno stato primordiale puramente pneumatico], e, coerentemente, ciclicamente escatologici [ritorno a questo stato]: una antroposofia che delinea anche una ontologia dell'essenza di Dio; (su tale concetto, dello scriv., *Problemi di storia delle religioni*, p. 55 ss). Forse lo Zandee dà una interpretazione ottimistica delle vicende dell'anima nei sistemi gnostici. L'incompletezza degli esseri prodotti dalla Divinità sarebbe « planmässig »: essa — ci sembra — è piuttosto naturale e, nella gnosi, tragica (stante la consustanzialità dell'essere sommo e degli essere derivati). La categoria gnostica intermedia degli psichici, che non sono né salvi a priori come gli pneumatici, né dannati per natura come gli hylici, ma che invece debbono scegliere, non sarebbe per lo Z. autenticamente gnostica, ma presa in prestito dal pensiero cristiano e « storico » (la salvezza come atto compiuto storicamente, nel tempo, non realizzata atemporalmente per omogeneità di natura). Al che si può osservare che la nozione di psichico non implica solo una scelta responsabile (del resto già l'antico esoterismo greco ammetteva la necessità di comportamenti puri e purificatori), ma anche una particolare concezione dualistica della natura umana: cioè una visione pessimistica della natura della *psyche* in contrapposizione naturale, originaria e costitutiva allo *pneuma*.

A. BÖHLIG (Halle) studia le origini e l'escatologia in un testo gnostico di Nag Hammadi. Il testo insiste sui rapporti tra provenienza e natura degli esseri, che da queste vengono diretti nel loro comportamento: l'escatologia consiste nel ri-

torno al «luogo» e alla situazione originaria; quest'ultima consiste nella luce primordiale, mentre il Caos sorge con la caduta (nel senso gnostico). Notevole la menzione di Jaldabaoth (il dio inferiore, demiurgo).

E' da augurarsi che la pubblicazione e lo studio dei testi di Nag Hammadi procedano attivamente.

H. RUDOLPH (Lipsia), studia il tempo delle origini e il tempo escatologico nella religione mandea. Gli avvenimenti primordiali sono qui prototipi per tutto quanto appare nel seguito sul piano soteriologico e su quello del culto. Vorremmo qui osservare che, poichè questo ritorno all'unità da cui si fu separati, realizzato con l'ascensione attraverso le sfere planetarie, è comunemente e specificamente gnostico, sarebbe da limitare l'affermazione dell'A. che i dati mandei siano senz'altro esempi per le interpretazioni di Eliade e Jensen sul mito come prototipico etc. Il «ritorno» gnostico, in altre parole, non è un *qualunque* riconnettersi al tempo primordiale.

A. ABEL (Bruxelles) studia una sociologia del manicheismo. L'idea manichea (manifestantesi anche in seno ad altre religioni) rivelerebbe una opposizione totale al mondo ambiente considerato come un tutto inseparabile, e rivelerebbe un sentimento di rivolta e frustrazione, su un fondo individualistico e intellettualizzante, in seno a particolari tipi di raggruppamenti umani. L'A. annunzia dei lavori di équipe su tale argomento nel Centre d'histoire des religions dell'Istituto di sociologia Solvay.

KH. MOHEBBI (Teheran) studia il contatto del Manicheismo con l'Islamismo, mettendo in rilievo la presenza di manichei in Arabia agli inizi dell'Islam e accennando a alcune affinità formulari (peraltro non specifiche nè per sè conclusive, dato il carattere non dualistico dell'Islam) e tipologiche (carattere di universalità e definitività cui appellano ambe-

due queste religioni). Mentre da una parte quest'ultima topica non è esclusiva delle religioni considerate dall'A., questi avrebbe dovuto, a nostro avviso, tener conto del carattere gnostico del manicheismo, che dà un sapore tutto specifico e storicamente e teoreticamente allogeno alla sua « universalità » e « definitiva ».<sup>1</sup>

U. BIANCHI (Roma) presenta una fenomenologia del dualismo: 1) dualismo « assoluto », dei due principii, come nello zoroastrismo e, con altro significato, nel manicheismo; 2) dualismo « mitigato », che contrappone un demiurgo a un creatore (gnosi); 3) dualismo delle teomachie, che fa consistere l'origine e l'ordinamento del mondo nella vittoria di un dio giovanile e demiurgo contro entità cosmogoniche progenitrici ed egoiste (Esiodo, *Enuma elish*, *Rigveda*); 4) dualismo di tipo monistico, in cui si concepisce una opposizione tra l'Uno e il molteplice risultante dalla frammentazione o dal decadimento dell'Uno, che si tende a restaurare (« orfismo », India del tardo *Rigveda* e del Vedanta). Segue una fenomenologia delle escatologie dualistiche, coerente con la natura delle rispettive cosmogonie e, consistente nella reintegrazione dell'Uno, ovvero nella separazione (più cosmologica che di natura propriamente etica) tra le due nature o sostanze contrapposte. Al dualismo cosmologico e teologico si affianca (talora con priorità effettiva) un dualismo antropologico (corpo-prigione, o corpo-tomba, connesso con la metempsirosi: orfismo, gnosi, India etc.).

#### *India ed Estremo Oriente.*

S. BASU (Benares) studia la concezione dell'Assoluto nel Sufismo, con speciale riferimento ad Attar: una articolata ma, a quanto si può giudicare dal riassunto, cursoria trattazione della topica sufica.

<sup>1</sup> U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, Roma 1958, p. 14 s.

R.A. BARCLAY (Leeds) studia la visione di Arjun nella Bhagavadgita. L'«occhio divino» è dato da Krishna ad Arjun per ottenere la visione divina, ma, osserva l'A., la visione di Arjun, di fatto, non ci porta al di là della regione di mezzo tra cielo e terra, l'atmosfera, conforme alla natura di Krishna stesso e di Arjun, uno *kshatriya*. E' sufficiente tuttavia allo eroe per superare il dilemma che lo ange.

A. BASU (Durham) presenta una comunicazione tendente a identificare nello «Yoga Integrale» di Sri Aurobindo la possibilità di promuovere l'evoluzione, intesa come discesa della Consciousness nella materia e sua manifestazione, e, finalmente, come manifestazione dello «Spirito integrale» nell'uomo, con l'emergenza del superuomo divino.

B. HEIMANN (Londra) studia il dogma fondamentale del Buddismo; un pessimismo che sarebbe relativo (nel senso del riconoscimento di «relative values»: ma ci sembra che proprio questo lo renda assoluto!) e un nirvana «not a Nothing but not-a-thing», in polemica con la concezione di un buddismo nichilista: l'insistenza sopra la non nichilità del Vacuo è comune nell'apologetica buddistica di oggi: ma ci sembra che, se da una parte essa sottolinea una imprescindibile esigenza di dare una positività alla liberazione dalle forme transenti dell'esistenza, non trovi tuttavia un *ubi consistam* sul piano filosofico e religioso. Dogma principale del b. (di cui vengono sottolineate alcune affinità induiste) sarebbe poi, sec. l'A., la «Momentariness» (*ksanatva*), con il connesso concetto di *duhkha*, «Sofferenza», «not personal suffering, but continuous change and empirical impermanency».

A sua volta, SWAMI BON MAHARAJ, un dignitario induista, presenta una esposizione del sistema cui egli aderisce, che intende affermare, assieme a una tal quale consustanzialità degli esseri nell'Assoluto (si tratta di una dottrina di appartenenza vishnuista), una personalità del medesimo e una permanenza delle personalità spirituali umane, pur attraverso

e oltre il ciclo metempsicotico. La combinazione tra i principi non chiaramente trascendentistici e questa soteriologia personalistica non sembra peraltro essere stata affrontata teoreticamente dalla comunicazione, né da una pubblicazione che ad essa si riferisce. Nella quale non si può a meno di osservare, accanto a un afflato di religiosità di indirizzo mistico ed escatologico-soteriologico, un semplicismo di impostazioni veramente eccessivo (l'« induismo » come religione esistente da sempre in quanto di esso non si menziona un fondatore..., etc).

A.C. BOUQUET (Cambridge) studia l'aldilà nelle credenze dei Jalari del Bengala (una casta o tribù di pescatori con elementi aborigeni e dravidici).

A PEZZALI (Venezia) analizza il concetto di *sunyata* (indeterminato al di là di tutte le determinazioni) nel sistema Madhyamika, con riferimento (negativo, in questo caso) alla questione del nichilismo nel pensiero indiano.

CHUNG-YUAN CHANG (Hong Kong) tratta infine le idee fondamentali del taoismo, come scienza interiore dell'unità uomo-universo. La struttura di base della filosofia taoista « is to "prehend" the particularity through the universality ».

[Ugo Bianchi]

## Il VI Congresso internazionale di Scienze antropologiche ed etnologiche (Parigi, 30 luglio - 6 agosto 1960)

Il VI Congresso internazionale di scienze antropologiche ed etnologiche si è riunito a Parigi dal 30 luglio al 6 agosto 1960. Ne daremo un resoconto alquanto particolareggiato, dal punto di vista degli interessi storico-religiosi, e in genere di quelli della storia delle civiltà primitive. Una caratteristica un po' problematica di questi congressi è quella di riunire gli studiosi di due discipline che, se per un verso sono contigue (l'etnologia e l'antropologia fisica), dall'altro divergono per metodo e natura: la prima è una disciplina storica, l'altra una scienza naturale. La difficoltà è aggravata da alcune anomalie di carattere pratico: sono compresi nei lavori anche studi di interesse paleontologico, ma la paleontologia (o preistoria) rimane con un piede di fuori perchè ha i suoi propri congressi. Invece, si nota una qualche intrusione di studi che non sono etnologici che in senso lato, e che più propriamente riguardano il folklore: ciò dipende appunto da una confusione tra etnologia e folklore che, se è comprensibile in nazioni dalle vicende culturali non facilmente inquadrabili nei nostri schemi (quali la Cina o l'India), è meno ammissibile da parte di studiosi europei (vero è che in alcuni casi si tratta di tradizioni popolari appartenenti a regioni nelle quali

le connessioni con lo strato etnologico sono tuttavia forti, come per certi aspetti delle regioni nordiche o europeo-orientali). Anche il Vicino Oriente, del resto, pone dei problemi di appartenenza epistemologica (soprattutto per quanto concerne i rapporti tra culture sedentarie e culture nomadiche); e altrettanto dicasi della Grecia e delle regioni meso-amicane, ove sono in questione residui folklorizzati di Alte culture.

I lavori del congresso si sono articolati nelle due sezioni fondamentali, quella antropologica e quella etnologica. La prima comprendeva a sua volta le comunicazioni di antropologia morfologica, di antropologia fisiologica, di antropologia delle razze e delle popolazioni, di paleoantropologia. La seconda comprendeva gli studi di etnologia generale, metodologia e strutture sociali (con riferimento ai diversi continenti), di etnologia archeologica e preistorica, tecnologia, etnobotanica, etnolinguistica, etnomusicologia, etnologia storica e tradizioni popolari, etnologia giuridica, religione, etnopsicologia, medicina, cambiamenti culturali. Annessi di grande interesse al congresso: trattazioni di museologia, gruppi di lavoro (di cui uno, sul quale daremo notizia a parte, sui problemi posti dalla mitologia), e films etnologici, di cui alcuni a cura del *Comité français du film ethnographique* (ci piace ricordare, tra altri, i film relativi all'Africa occidentale ex-francese e un film sulla Nuova Guinea, di estremo interesse anche storico-religioso).

L'appartenenza nazionale dei partecipanti al congresso è stata la più varia, e le voci più disparate si sono fatte udire, soprattutto nelle comunicazioni. Le conferenze generali sono state soltanto due, quella etnologica di *M.T. Herskovits* (Evanston) su «*Humanism in the Sciences of Man*», e quella di *G.F. Debetz* (Mosca) su «*Aspects de la transformation du crâne de l'Homo Sapiens*». Anche i diversi metodi hanno avuto riscontro nei lavori, dalle scuole storiche alle ricerche funzionali, dalle indagini strutturali e sociologiche a quelle naturalistiche; tuttavia ci è apparsa sorprendente, per quanto con-

sueta nel quadro di una metodologia marxista, l'affermazione del conferenziere sovietico sopra cit. che gli « antropologi sovietici » aderiscono ad una certa opinione sopra la posizione dell'uomo neandertaliano nella storia naturale umana: una questione troppo specificamente scientifico-positiva per essere pertinentemente determinata da appartenenze collettive filosofiche o politiche.

### Questioni preistoriche.

Contributi interessanti sono stati portati sulle razze neandertaliane e i loro rapporti con i sapiens. *J. Jelinek* (Brno) sostiene l'esistenza di segni relativi a una connessione genetica tra i primitivi sapiens e il neandertaliano del Riss-Würm. *P. Leonardi* (Ferrara) pone, in relazione all'industria litica di S. Bernardino (Vicenza), la possibilità di fluttuazioni razziali e di una contemporaneità locale di neandertaliani e protosapiens. (Cfr. anche *Spinner*, *infra*). La patologia dei neandertaliani, sec. *J. Dastugue* (Caen), non differiva da quella degli uomini loro succeduti. La presenza dell'uomo in Giappone nel Pleistocene è sostenuta da *H. Suzuki* (Tokyo), in relazione a ritrovamenti di industrie paleolitiche, di un omero di tipo pigmeo e di un cranio sapiens. *B. Soudsky* (Praga) ritiene di poter dedurre dallo studio del villaggio neolitico l'esistenza di una esogamia matrilineare con residenza matrilocale, con culti di fecondità, nell'ambito della « grande famiglia ». Tracce paleolitiche nell'America del Sud sono ipotizzate da *Fr. de Alencar* (Cearà). *H. Kothe* (Berlino) dà uno schema delle culture agrarie neolitiche dal punto di vista « etnostorico ». Critica la concezione di una coltivazione neolitica alla marra; l'aratro viene, con elementi caratteristici delle alte culture asiatiche, dall'Asia anteriore verso l'Europa e l'India anteriore, l'Asia centrale e orientale, assieme alla marra, che si estende per suo conto in Africa e (attraverso l'Oceania) in America settentrionale e meridionale. Il diffondersi di quest'ultimo oggetto nelle culture prive di aratro è,

a quanto pare, per lo più seguito dai megaliti e dall'irrigazione artificiale. Di queste alte culture arcaiche con aratro e marra è caratteristica la quadripartizione del mondo e della società, con simbolismi e culti solari. Le alte culture calcolitiche sono precedute da un tipo di cultura neolitica caratterizzato dalla coltivazione giardiniera a pala (Schaufelbeetbau) e dalla tripartizione cosmica e sociale, ornamenti a tre punte e culti lunari. In questo periodo sarebbe sorta gran parte dei racconti favolosi e forse alcuni dei segni più antichi della scrittura, strascichi a stanghe per i trasporti (invece di carri) e coltelli da mietitura ricurvi. Più antica è la coltivazione (mesolitico-neolitica) con bastone da scavo (Grabstockbau), rottura di due incisivi, mito del « mezzo uomo » e oggetti vari. Precederebbe, forse, una coltivazione con bastone da piantatore tardo-paleolitica. V. Marinov (Sofia) studia la diffusione di una specie di aratro, la « sokha », che deriverebbe da un ramo forcuta e di cui si troverebbero tracce in Mesopotamia ed Egitto nel IV millennio e nell'Europa neolitica, 3.000 a.C.). Questo strumento non avrebbe però un'origine etnica propria e avrebbe fatto apparizione contemporaneamente in diverse parti del mondo in relazione a condizioni di clima e di terreno. O. Davies (Ghana) studia alcune « culture della zappa » neolitiche nell'Africa occidentale. Il neolitico ghanaense sarebbe databile negli ultimi sec. a.C. Le zappe in questione hanno forma di scure, in quanto adatte all'estrazione di tuberi selvatici lungo tempo prima della coltivazione. Il bastone da scavo può essere stato usato, per quanto il bastone con peso sembra sconosciuto nell'Africa occ., salvo che come attrezzo minerario. La dessiccazione dei millenni II e I spinse i coltivatori da una savana che diveniva deserto (coltivata a tuberi e miglio) nella savana boscosa e nella foresta. S. Yeivin (Gerusalemme) preferisce trovare le origini delle alte culture fiorite in Sumer e nell'Egitto (agricoltura intensiva con irrigazione e metallurgia) non nelle rispettive vallate, bensì sulle coste orientali del Mediterraneo, che avrebbero meglio offerto le condizioni necessarie (esistenza di cereali selvatici, non necessità di irrigazioni complesse, minerali).

*Rapporti tra culture primitive.*

*J.S. Weiner* (Oxford) ritiene di poter vedere nei khoisani antichi derivazioni negroidi con propria differenziazione. *A. de Almeida* (Lisbona) presenta alcune conclusioni sui Vazamas (Vacuengos), gente angolana di pelle nera che, non priva di influenze bantu, richiama culturalmente i Boscimani (lingua, assenza di circoncisione). *A. Vorbichler* (Vienna) conclude, sulla base di registrazioni magnetiche, a una irriducibilità linguistica pigmea di fronte alle lingue negre (sudanesi e bantu). Affinità e rapporti linguistici talora francamente strani sono affermati da *R. Stopa* (Cracovia) (elementi linguistici di tipo boscimane risalenti a cacciatori africani del paleolitico superiore sopravviverebbero in lingue africane ed europee, comprese quelle classiche e il polacco). La sig.na *L. Homburger* (Parigi) ammette su base linguistica e culturale l'afflusso di correnti etniche dall'Asia verso l'Africa (origine asiatica dei Berberi, portatori del cavallo; origini sudasiatiche degli Egizi, di Negri, delle lingue cuscitiche). *L. Adam* (Melbourne) sulla base della comparazione di alcuni oggetti rituali ainu e australiani ipotizza negli Ainu non una origine paleosiberiana, ma sud-pacifica. *M. Fusté* (Barcellona) trova in Gran Canaria rapporti culturali medievali con l'Africa del Nord (influenza berbera). *M. Desseffy* (Strasburgo) torna sulla questione dell'Atlantide e dei rapporti preistorici tra l'America e il nostro neolitico. *R. Ruggles-Gates* (Cambridge Mass.) esegue una comparazione razziale tra australiani e tribù australoidi in India (che avrebbero attenuato i loro caratteri australoidi). *J. Spinner* (La Cruz, Cile) afferma, sulla base di reperti musteroidei e di resti ossei, una presenza neandertaloide nell'America mer. e centr.; egli ipotizza delle affinità transpacifiche mesolitico-neandertaloide, degli ibridi sapiens-neandertal e somiglianze culturali (neolitico-agricole) tra il Vicino Oriente e agricoltori primitivi centro e sud-americani. Possibili rapporti tra Nuova Guinea e America (oltrechè, in età antica o medievale, tra Cina e America centrale, tra India-Cambogia e Centro-America, tra Cina e

Perù, di cui Heine-Geldern e Hentze) sono ammessi da G.L. *Tichelmen* (Oveven, Olanda), per qualche affinità stilistico-antiquaria.

### *Popoli primitivi viventi.*

Y. *Shiratori* (Tokyo) propone una origine multipla dei Miao e dei loro miti. Il mito del diluvio Miao sarebbe di origine Thai, e la leggenda Miao di Pan-hu, l'uomo cosmico, sarebbe invece di origine Yao, il gruppo dominante cui risalirebbe l'origine della denominazione Miao. D.K. *Chatterjee* (Calcutta) trova una affinità somatica nelle diverse popolazioni tribali dell'India, nonostante differenze culturali; fanno eccezione quelle mongoloidi. I capelli crespi di certune delle popolazioni tribali, nel sud indiano, non giustificano la presenza di un sostrato negrito. Le evoluzioni culturali e acculturative dei Lapponi sono studiate da A. *Neshem* (Oslo. Primitivi cacciatori, già in età preistorica allevavano qualche renna, a scopo sussidiario. Tale stato seminomadico, restato presso i Lapponi «della foresta», è stato poi sostituito altrove da puro nomadismo collegato all'allevamento; altrove invece da sedentarismo con agricoltura e pesca. Attualmente, tendenza verso il seminomadismo, con centri stabili e parziale acculturazione). E. *Harp Jr.* (Hanover, USA) ipotizza a sua volta una origine degli Eschimesi Caribu da un «protohistoric Thule people». Su equilibri, tensioni e squilibri sociali presso gli Eschimesi Netsilik, e sopra avvenimenti connessi, riferisce A. *Balikci* (Ottawa) (casi di suicidio, magia aggressiva, squilibrio sociale derivante da infanticidio di prole femminile). H.E. *Kauffman* (Friburgo Brisg.) studia alcuni motivi artistici megalitici, con riferimenti alla fertilità o geometrici. M. *Gusinde* (Nagoya) studia a sua volta due tipi di costruzioni megalitiche in Giappone, i dolmen e i c.d. Steinkreise; la diffusione di questi coincide con quella degli Ainu, ma il G. li attribuisce a immigrati Tungusi agli inizi dell'era cristiana. La funzione dei «circoli di pietre» non sarebbe tombale, ma

rappresenterebbe un collegamento ideale dei vivi con i trapassati.

Per l'America, oltre i riferimenti preistorici di cui sopra, è da menzionare la com. di *R.P. Bullen* (Gainesville, USA) sopra materiale fittile del SE degli Stati Uniti appartenente, sec. la prova del radiocarbonio, al II millennio e inizi del I, e che sarebbe un caso di invenzione indipendente. *C.A. Burland* studia un « archetipo universale » nell'antica religione messicana: la « dea della vegetazione nascente », uno dei nomi della quale è Chalchihuitlicue; associata alla tempesta, ha come attributo una corona vegetale; sorge dalle acque della creazione. L'A. fa comparazioni greche (Kore, Demetra etc.) e egizie (Hathor). Ci sembra opportuna anche una comparazione con Ataentsic degli Irochesi (agricoltori).

Sull'Africa numerose le contribuzioni, specie per la parte occidentale del continente (da parte della scuola del Griaule, soprattutto) e per l'Angola. La Sig.ra *G. Dieterlen* (Parigi) presenta un contributo sulla regione del lago Debo, *R. Cornevin* su costruzioni in pietra, per difesa, degli Evhé (Togo). Varie le contribuzioni sul simbolismo sudanese, argomento classico degli allievi del Griaule. La Sig.ra *G. Calame-Griaule*, figlia dello studioso scomparso, riferisce sulla struttura simbolica delle favole sudanesi, in relazione ai racconti di animali (rapporto con i miti di creazione; ogni animale, nei racconti, rappresenta la funzione di un personaggio nei miti; cosicchè raccontare una favola o porre un indovinello, di cui si spiega poi il simbolo, è il punto di partenza di ogni insegnamento nell'istruzione dei giovani). Ancora sulla simbologia africana hanno parlato *J.-P. Lebeuf* (Parigi), sui « sistemi metafisici » del Niger e Camerun sett. Il mondo è creato per volontà di un Dio unico, e organizzato grazie all'insegnamento contenuto implicitamente in un oggetto disceso dal cielo (« cassa », granaio, nave etc.): il che si ritrova anche nel Medio Congo, dove si tratta di uno strumento musicale (pluriarco a cinque corde). Tale oggetto è insieme assimilato all'uovo primordiale donde sortì il mondo, e alla placenta dell'umanità

o ad altri simbolismi cosmogonici, ai quali si riferisce anche l'abitazione. Lo strumento musicale in questione dà il movimento all'immobile primo modello umano. All'arco suddetto l'uomo deve — oltre le principali tecniche — il potere di comunicare con le potenze soprannaturali e gli animali selvatici: di tali poteri sono beneficiarii gli *nganga*: dal che risulta l'estrema inadeguatezza delle teorie ottocentesche sopra una pretesa semplicità o elementarità delle pratiche magiche, feticistiche, animistiche. Analogo rilievo ha la com. di *V. Paques* (Parigi), su mito e strutture nelle società sahariane sedentarizzate. Un mito cosmogonico condiziona le strutture, gli usi, le tecniche. Il sacrificio del serpente cosmico da parte dell'antenato, il fabbro, è in relazione alla figura simbolica umana e alla forma del cosmo, della regione, del villaggio, del quartiere. Sistema astronomico e calendario agrario si integrano in questo complesso, così come i ritmi numerali. Queste credenze si applicano sia agli islamizzati che agli «animisti», quale che sia di esse l'origine storica. L'esecuzione delle tecniche non commemora soltanto un antico mito: ma lo mantiene, mantenendo insieme la vita e la fecondità del mondo. A sua volta, *M. Palau Marti* (Parigi) presenta alcune considerazioni sopra la funzione che si potrebbe dire simbolica del re in relazione alla armonizzazione dei contrari: «parlare del re equivale a evocare i contrari nella sincronia»; in questo senso il re è doppio, riunendo in sé i poli opposti. *H. Huber* (Friburgo Svizz.) studia il culto della «sposa dell'aldilà» presso gli Ewe e altre genti del Basso-Volta. Questa esige anche che l'uomo, in questa vita, si ricordi di lei e la mantenga, sotto pena di causare malanni alla normale convivenza matrimoniale. Viene eseguita una statuetta della sposa dell'aldilà, che viene onorata nel bosco o in casa. La credenza richiama, per certe affinità, un culto familiare apotropaico presso gli Akan, studiato dal Grottanelli. Sui «bagagli della sposa» e relativa simbologia cosmica (Africa occ.), cfr. *infra* (De Ganay). Aspetti simbolico-polari e cromatico-cosmico-categoriali presso i Berberi a base negroide di Ourgla sono

studiati da *Fr. Gros* (Montpellier): non manca una confraternita di conciliatori, dalla bandiera tricolore, in funzione della complementarità che attenua le opposizioni. *J. M. Borges do Canto* (Angola) riferisce sopra i locali usi e testimonianze poetiche sui gemelli; *C. Lopes Cardoso* (Angola) riferisce sul racconto popolare angolano (bibl.) Infine, *H. Deschamps* (Parigi) studia il concetto di popolo in relazione alla situazione del Madagascar: gruppi che riuniscono clan di provenienza diversa, con gerarchizzazione politica di clans o raggruppamenti geografici, con coscienza unitaria non distrutta da migrazioni.

Il *folklore* o comunque l'*etnologia europea e dell'Asia anteriore* ha dato occasione a diversi contributi. Interessanti quelli sui rapporti tra nomadi e sedentari nei paesi arabi del Vicino Oriente, che possono essere illuminanti, a nostro avviso, anche per analoghi fenomeni di acculturazione nell'antica Mesopotamia (accessione di nomadi alla civiltà e alle organizzazioni politiche cittadine, con apporto di modificazioni e mantenimento di istituzioni tradizionali)<sup>1</sup>. *M. Riad* (Il Cairo) studia i nomadi semi-assimilati dell'Egitto superiore; nella cultura spirituale essi rimangono alieni dalla cultura dei sedentari (caratteristiche locali: endogamia, lignaggio patrilineare, ma talora con permanenza temporanea uxori-locale). Anche *St. Natonek* (Roma) riferisce sul passaggio alla sedentarietà presso i Teda della Libia (Cufra), ma con mantenimento dei costumi propri. Sulla sedentarizzazione dei Beduini d'Egitto parla anche *A. Hohenwart-Gerlachstein* (Vienna); lo stesso problema della sedentarizzazione è trattato da *G. Kurth* (Gottinga), in rapporto ai recenti scavi di Tell es Sultan. Interessanti e analitiche osservazioni sono fatte da *R.A. Fernea* (Il Cairo) sopra le affinità culturali e le differenze sociologiche tra Arabi nomadi e Arabi sedentari

<sup>1</sup> Queste testimonianze avrebbero apportato un utile contributo al tema del recente convegno dell'Accademia dei Lincei sulla tribù e lo Stato, nel quale è risultata da più comunicazioni (S. Moscati, per il Vicino Oriente antico; E. Cerulli, per i Sidama e i Galla) la tipica accessione di popolazioni nomadico-pastorali a organizzazioni statuali sedentarie già costituite e geograficamente contigue.

dell'Iraq. La comunicazione, che può rivestire interesse anche per lo studioso della storia politica e culturale dell'antica Mesopotamia (rapporti tra pastori e « alte culture » organizzate in stati cittadini; accessione dei pastori semiti a tali stati), mette in rilievo una notevole continuità di cultura tra i due gruppi del basso Eufrate attuale, a dispetto delle differenze nelle basi di sussistenza (p. es.: facilità di passaggio da un modo all'altro, o di ritorno nel precedente, allorchè le condizioni sono avverse alla coltivazione; allevatori e coltivatori inclusi nelle medesime tribù o confederazioni tribali etc.). Particolare riferimento ai gruppi sedentari, avrebbero invece le strutture gerarchiche, politiche, amministrative. I frequenti cambiamenti di potere politico, d'altronde, assieme a forme di legittimazione del potere etc., contribuiscono tra l'altro alla continuità culturale sopra menzionata.

Sui nomadi e transumanti delle terre a sud del Caspio parla *I. Behnam* (Teheran), che mette in rilievo l'importanza etnologica di queste popolazioni, e annunzia un museo iranico di Etnografia. I rapporti dei Romeni transumanti sparsi nella penisola balcanica e nelle terre più a Oriente, dalla fine del I millennio d.C., con le popolazioni alane, sarmatiche e turcomongole (che, in quanto nomadi, avevano un genere di cultura « inferiore ») sono studiati da *O. Buhociu* (Parigi), nel contesto di una comunicazione sopra il mito romeno dell'ariete regale, conteso tra il re e un più o meno prodigioso pastore. Notevoli, sec. l'A., le connessioni astrali dei personaggi umani e animali in questione. Il B. rinvia alla leggenda regale iranica di Ardevan e Ardasher e del montone dorato nel Libro dei Re di Firdusi.

Il folklore balcanico offre l'occasione a testimonianze e comparazioni non sempre pertinenti. Un esempio di continuità culturale è fornito da *M. Birtasevic* (Belgrado) sopra la conchiglia « cauri », dalla preistoria a oggi, nel territorio jugoslavo (per quanto gli oggetti relativi siano di importazione). *M. Gavazzi* (Zagabria) studia la diffusione delle c.d. « pierres des morts » nel NW balcanico e fuori. *T.P. Vukanovic* (Bel-

grado) studia le « virginæ » della penisola balcanica, ravvicinandole al tipo delle Amazzoni (nubilità e esercizio di attività e prerogative maschiline), ipotizzando una (peraltro gratuita) connessione con un generico « matriarcato » primitivo e altri fenomeni dell'antichità classica, che sono culturalmente condizionati da altre situazioni. (Notevole il pericolo di raffronti non specialistici nei campi etnologico-folklorici meno lontani geograficamente dagli ambienti della cultura classica). Consimile osservazione per la com. di K. *Hadjoannou* (Famagosta), che vuol riconnettere il folklore della festa del *Kataklysmos* a Cipro con le Antesterie antiche. Altre comunicazioni comparative interessano l'Europa pre-classica: quella di S. *de Barandiran* (Tudela, Spagna) su « sinistro » e « destro » in basco, e quella di A. *Grigolia* (Filadelfia) che studia il Caucaso come residuo di un antico mondo culturale che comprende gli antichi popoli non semitici e non indo-europei intorno al M. Nero e al Mediterraneo, dai Georgiani ai Protolitici, Hurriti, Carii, Minoici, Sumeri, Etruschi, Baschi, Berberi. A questa cultura appartarrebbe un certo patrimonio mitologico (in stretta connessione con quello del mondo classico); caratteristica sociologica l'alta posizione della donna.

### *Tipologie particolari.*

Varie comunicazioni concernono gli studi sui concetti relativi all'anima, presso i popoli etnologici. O. *Falsirol* (Napoli) pensa che si possa parlare, entro certi limiti, di una rappresentazione primitiva dell'anima come unitaria: c'è una connessione causale (diversa da quella supposta da Tylor) tra l'anima-immagine e la vitalità del vivente. A proposito della concezione dell'anima presso gli Eschimesi, Sv. *Frederiksen* (Adelphi, USA) illustra il « nome » e la « free soul » (identici, ricevuti dall'ultimo di una catena di possessori: non è una incarnazione completa, poichè i morti esistono contemporaneamente ai vivi). La « life soul », invece, è derivata « from partition of the master of the universe, silap inua »

(= «of air, its person»); quanto al corpo, il terzo elemento, esso è profondamente colpito dalla dislocazione dell'anima che gli appartiene. V. *Grottanelli* (Roma) tratta il nome e la anima tra gli Nzema del Ghana, in relazione a una sistematica indagine in corso sulle concezioni psicologiche e antropologiche delle popolazioni ghanaensi (ivi compresi gli Akan). I. *Paulson* (Stoccolma) tratta i rapporti delle anime animali con gli spiriti guardiani nelle credenze dei popoli siberiani. La comunicazione integra un articolo in «*Ethnos*» 23, p. 127 ss. sulle anime degli animali<sup>1</sup>, con lo studio degli esseri superiori con cui gli animali (singoli, specie, gruppi: p. es. quelli acquatici o quelli della foresta) si trovano in un rapporto di protezione. Guardiani degli animali possono essere anche spiriti o divinità della natura (della foresta, del lago, del mare, della montagna, etc.) Per ciò che attiene al tema specifico della comunicazione (il rapporto tra anima animale e guardiani degli animali nell'Eurasia settentrionale) l'A. presenta a titolo provvisorio la seguente tipologia: 1) l'anima animale (del tipo dell'anima libera) agisce essa stessa come un essere guardiano (detto anima-guardiana) dell'animale individuale, cosicché la sua funzione coincide con quella di uno spirito guardiano degli animali individuali. 2) Lo spirito protettore collettivo di una specie animale manifesta certi rapporti genetici con la nozione dell'anima animale. 3) Lo spirito protettore dell'animale è un essere soprannaturale indipendente, che non può esser derivato dall'anima animale. La nozione dell'anima dell'animale individuale può allora sussistere, ma a parte. 4) Lo spirito protettore collettivo di una specie animale è un essere soprannaturale indipendente, senza legame con le anime degli animali individuali, per quanto ne possa essere derivato. 5) I grandi esseri protettori generali degli animali (signori degli animali), che sono insieme spiriti o divinità della natura (signori della natura), fun-

<sup>1</sup> Cfr., dell'A., Die prim. Seelenvorst. d. nord-uras. Völker, in *Ethnograph. Museum of Sweden*, Publ. 5, 1958, p. 226 ss. e gli artic. in *ZE* 1960 e «*Ethnos*» 25, p. 183 ss. (con il testo della presente com.).

zionano come divinità della caccia, pur occupando una certa posizione di patronato in rapporto agli essere guardiani enumerati da 1 a 4. Questi sono spesso degli intermediari (messaggeri) tra quelli e gli uomini. *J. Rousseau* (Montréal) studia la persistenza di concezioni « animistiche » presso gli Algonchini, cristianizzati della foresta boreale, senza che peraltro si dia compenetrazione o sincretismo: egli parla piuttosto di dualismo. Un es. è tratto dagli usi relativi alla sepoltura distinta propria dei praticanti l'animismo. *M. Maticetov* (Lubiana) studia la metempsicosi in Europa attraverso il folklore: frasi e detti relativi a più vite che sarebbero attraversate dai viventi. Origini culte (dualisti medievali o antichi, p. es. orfici) e anche fattori psicologici generali sono considerati per spiegare tali espressioni, che peraltro, ci sembra, possono bene intendersi nel quadro di una comune tipologia folklorico-favolistica.

Interessante per la storia dei nuovi culti la comunicazione di *D. Paulme* (Parigi) su un mito africano recente relativo all'origine della morte: esso si riferisce alla religione *dehima* fondata da Maria Lalou (morta 1951), nel Sud della Costa d'Avorio, nel solco dello Harrismo. Per quanto il movimento si appelli al cristianesimo, elementi allogeni sono visibili, p. es. nel racconto sull'origine della morte, nel quale lo diciamo per *incidens*, tornano elementi propri di certa mitologia in parte folklorica e in parte « gnostica » a tipo dualistico, ben nota nelle sette e nelle dottrine pseudo-cristiane del Vicino Oriente (Yezidi etc.). Si veda a questo proposito anche il mito della Guinea spagnola riferito da Fernandez (cfr. in questa rassegna, p. 122). Un culto propiziatorio del « diavolo » (nel corso di celebrazioni di Carnevale), identificabile forse con Tezcatlipoca, il dio temibile e rovinoso ma anche datore di prosperità, è studiato in una località dello stato di Vera Cruz (Messico) da *R. Williams Garcia*. La presenza di due correnti culturali (esotismo e indigenismo) è messa in rilievo, per Haiti, da *J.B. Romain*, che studia contemporaneamente la diversa composizione della gente haitia-

na; mentre una analisi psicologica di certe manifestazioni vaudou è data dal *Mars* (Haiti e N. York), nel quadro delle comunicazioni della sezione di etnopsicologia, nella quale sono state presentate altre contribuzioni relative ai fenomeni di possessione nell'Africa occidentale francese (*Pidoux*).

La *divinazione* è studiata da *J.F. Bouritius* (Breda) in prospettiva etnopsichica e storico-culturale (non dunque genericamente comparativa), e in relazione al problema della continuità culturale. Le circostanze etnopsicologiche relative ad alcuni fenomeni marginali di divinazione nel mondo europeo sono studiati da *M. Bouteiller* (Parigi), che, sulla base di una analisi di annunci pubblicitari fatti da simili « specialisti », distingue una categoria urbana e una rurale (anche essa in fase di « acculturazione »), mentre *J. Lutier* e *P.A. Giraud* (Tours) studiano la figura del guérisseur come portatore di un'arte non istituzionalizzata.

Il *totemismo* ha dato occasione a qualche comunicazione. *J. Henninger* (Friburgo Svizz.) tratta del problema del totemismo presso gli Arabi dopo 80 anni di ricerche. Critica la teoria di Robertson Smith, il quale riteneva poter presupporre che il totemismo sia uniforme e ricomporre un sistema totemico completo sulla base di attestazioni parziali. L'A. si rifà alla più recente nozione di totemismo come designazione classificatoria di un gruppo di fenomeni che hanno somiglianze, ma senza connessione genetica certa. Altre manifestazioni appartengono piuttosto a un animalismo o protototemismo, mentalità di cui i fenomeni totemici non sono che specializzazioni. Tra gli Arabi si direbbero piuttosto fenomeni animalisti sparsi. *Huang Wen-Shan* (Los Angeles) studia le origini della civiltà cinese e il totemismo. E' incline a trovare tracce di totemismo presso popoli (p. es. la Grecia o anche l'Egitto) con i quali non si vede cosa esso possa avere a che fare, e non esita a parlare di un « totemic stage in China », « one of the four or five great culture stages into which the history of mankind can be divided ». Il che, anche a voler considerare il totemismo come un sistema socio-culturale, ap-

pare fuori luogo. Sorprende il sentir qualificare il Tao come «totemistic principle», mentre Confucio e Laotze «fanno uso dell'idea di un complesso totemico». Yin e Yang segneranno il passaggio a una società non più totemica ma feudale, mentre eroi di una cultura totemica sarebbero personaggi mitologici come Pan Ku (l'uomo cosmico della cosmogonia cinese). Meno peregrino — anche se arbitrario — il riferimento del Tao al mana. *M.F. Rivero de la Calle* (Cuba) presenta le due culture indigene locali: una di cacciatori e pescatori, molto antica e di origine sconosciuta, con crani piccoli e non deformati, e un'altra di agricoltori praticanti la deformazione cranica (motivo della quale ragioni estetiche, ovvero, sec. uno degli studiosi, il desiderio di rassomigliare a un antenato totemico, la tartaruga. Alcuni crani sono tinti in rosso, costume in rapporto a riti funerari).

Sulle *tradizioni storico-mitico-genealogiche*, *H.B. Nicholson* (Los Angeles) analizza i diversi tipi di storiografia locale nell'America centrale precedente e seguente alla conquista (tolteco-messicana, Maya etc.), compresi i testi pittografici di cui si tenta attualmente la decifrazione (Caso), e compreso un tipo di letteratura profetica di tradizione maya unico nella Mesoamerica. Viene messa in rilievo una «chronicle consciousness» dei popoli mesoamericani egemonici, connessa a temi dinastici, nonché concezioni simbolico-cosmiche. Migrazioni, genealogie, dati cosmogonici sono pure temi ricorrenti. Sulle tecniche della letteratura orale, *S.H. Elbert* (Honolulu), e *A. de Felice* (Parigi: struttura a catena, cioè ripresa dell'ultimo termine in genealogie e cosmogonie, trasformazioni magiche, scambi etc.).

Altre comunicazioni su argomenti specifici di interesse storico-religioso concernono il culto del serpente presso agricoltori e allevatori angolani (riferimento alla fertilità, manifestazioni celesti e regali: *A. Hauenstein*, Angola); il personaggio mitologico cambogiano Rahu, che non è una semplice trasposizione dell'omonimo mostro indù (è in rapporto con le eclissi, e — pur essendo distruttore di demoni e stregoni —

costituisce una minaccia per ogni manifestazione di nuova vita o comunque per gli inizi: *E. Porée - Maspero*, Parigi); una topografia e onomastica del rombo in Italia (riferimenti meteorico-tellurici: *G. Tucci*, Napoli); il tipo del demiurgo-trickster nelle civiltà primitive e in quelle « culte » (*U. Bianchi*, Roma); una tipologia del giuoco (« magico », imitativo, artistico, fisico, intellettuale: *P.N. Boratav*, Parigi); i numerali e il contare (*Fr. Kovacs*, Budapest, *M. Löpelmann*, Berlino); le cause di malattia e le rispettive cure presso gli Zulu (*A. Vilakazi*, Hartford, USA); la covata (*M. Gluscevic*, Belgrado: l'A. critica l'interpretazione « pseudomaternal » di Bachofen; si tratterebbe invece di un sistema magico di controllo sociale nella società primitiva, un complesso di restrizioni atto a evitare la contaminazione da parte del sangue del parto. All'inizio ambedue i genitori vi sarebbero stati soggetti, segregati e mantenuti dalla comunità, poi le famiglie si sarebbero separate come unità economiche indipendenti, uno dei membri della famiglia sarebbe stato liberato per poter procurare il cibo, e questa sarebbe stata la donna, come più importante in quello stadio di attività agricola. Poi anche l'uomo si liberò, con una osservanza breve e simbolica. Il trasferimento delle doglie sarebbe posteriore. Il tutto ci sembra passabilmente arbitrario). Da menzionare infine comunicazioni di *M.J. Tubiana* (Parigi) sopra un sacrificio di cammella gravida nello Uaddai (Ciad): il sacrificio centrale sarebbe quello del feto (vengono richiamati i fordicidia romani e un sacrificio brahmanico), e di *O. Obayashi* (Tokyo), su usi e miti relativi al maiale selvatico nell'Indonesia occid. e Grande Nicobare.

Numerose le comunicazioni di interesse sociologico e strutturale, in particolare sulla famiglia: *M. Freedman* (Londra) sulla famiglia cinese; *M.H. Fried* (N. York) sulla minaccia, nella Cina attuale, non solo alla « grande famiglia », ma anche, con l'istituzione delle comuni, alle stesse « nuclear families »; *M.-Ch. Laroche* (Parigi), su usi matrimoniali canachi, connessi al sistema di scambi e doni, cui presiede lo zio

uterino, e il concetto di libera scelta dello sposo, assimilato invece dalle giovani nelle scuole missionarie; *H. Dietschy* (Basilea) sui sistemi di parentela Karaja (Brasile); *L. Dumont* (Parigi) sopra il matrimonio secondario (sagai) nell'India settentrionale, alla cui inferiorità fanno esplicito riferimento le cerimonie e gli effetti rituali; *L. Filipovic* (Belgrado) sui diversi aspetti della parentela rituale tra gli Slavi meridionali; *J. Nicolaisen* (Copenaghen) sulle strutture di parentela Tuareg e usi connessi; *Fr. Rose* (Berlino) sulle età matrimoniali in Australia, dal punto di vista strutturale e statistico; *R.F. Salisbury* (Berkeley) su economia cerimoniale e equilibrio politico presso i Siana (N. Guinea); *S. de Ganay* (Parigi) sulla simbologia cosmica ed etica dei « bagagli della sposa » (Africa occ.); *I. de Garine* (Parigi) sul bestiame nel contesto sociologico matrimoniale nel Camerun sett.; *E.P. Dozier*, Tucson USA, sull'istituzione di patti di pace in vista dell'acquisizione di nuove attività sociali in una società già dedita alla caccia delle teste e alla vendetta (Kalinga di Luzon: sulla aggressività dei quali cfr. anche la com. di *M. Fink Dozier*, Gaguio City, Filippine).

All'acculturazione si riferiscono, tra altri, e oltre tutte le comunicazioni relative alla sedentarizzazione dei nomadi nel Medio Oriente e Africa sett.: *Cl. Esteva Fabregat* (Madrid); *J.F. Bulsara*, (Bombay): impertinenza del razzismo relativamente all'acquisizione della cultura; *L.V. Thomas*, Dakar (tipologia dell'acculturazione e delle migrazioni in Africa occ.); *W. Suttles*, Vancouver (il cerimonialismo dei Salish della Costa in relazione all'acculturazione; sopravvivenza dello « spirit dancing » non più in relazione alle specializzazioni personali, e sopravvivenza, in questo ambito, delle locali cerimonie del potlach, che come tali non esistono più); *G. Guariglia*, Milano (una vasta tipologia dei « movimenti profetici » etnologici); *V. Lanternari*, Roma (studio del medesimo tema, e di quello del capodanno, nel quadro di un « comparatismo storico-dialettico » che consideri basi comuni e peculiarità individuali). Cfr. anche la com. cit. di *A. Neshen* sull'accultu-

razione lappone e altre di *Mahapatra* (per l'India), *Maquet* (per il Congo), *Rh. Métraux* (per i Caraibi).

*Antropologia ed etnologia medica e genetica.*

Oltre alla comunicazione di *Dastugue* già menzionata sulla patologia neandertaliana, da menzionare *L.C. Brumpt* (Parigi) sulla significazione antropologica della talassemia (una tara emopatica sorta presso un popolo mongolico allevatore di cavalli ne motiverebbe il comportamento guerriero e una forma forsennata di esogamia); *P. Liptak*, Szeged (influenza dei fattori culturali nella riproduzione umana, il che esclude la possibilità di « popolazioni mendeliane »); *A.A. Abbie*, Adelaide (notevole omogeneità fisica degli indigeni australiani, in base a risultati preliminari di una « cross-section »); *B. Rosinski*, Varsavia (un'indagine ospitaliera varsaviense esclude che i locali pazienti costituiscano sotto il profilo antropologico un gruppo selettivo o eliminatorio); *D. Carpitella*, Roma (funzione terapeutica della musica per i tarantati, con audizione della relativa iatromusica, in relazione a una recente indagine condotta con *E. de Martino*); sull'etnomusicologia anche *R.S. Debi* (Assam).

Venendo infine alle *questioni generali*, sono da menzionare le comunicazioni di *R. Biasutti* (Firenze), che mette in rilievo come l'applicazione di un metodo « geografico » in etnologia non abbia a consistere solo in un puro lavoro di localizzazione di fenomeni, ma vada condotta anche da un punto di vista storico, che conduce di preferenza a una interpretazione diffusionistica delle affinità interculturali; nel che il metodo geografico ha in comune molti dei suoi principi con la teoria storico-culturale di *Graebner* e *Schmidt*, senza per questo sboccare di necessità nei medesimi risultati; cosicchè una comparazione delle rispettive conclusioni sarebbe altamente desiderabile. *P. Scotti* (Genova) tratta i concetti di etnologia e antropologia culturale. Quest'ultima ha assunto

un carattere piuttosto sociologico e psico-sociale, talora con aspetti funzionalistici e con spirito pratico, volto alle applicazioni. L'etnologia ha uno spirito più storico che applicativo. L'A. propone una fusione delle due discipline, che si occupano ambedue delle culture, mettendo in rilievo i pericoli di uno studio funzionale o applicativo che faccia a meno della storia della cultura in oggetto. G. Csermak (Parigi) studia le scuole etnografiche nazionali e l'etnologia europea, partendo dalle grandi raccolte folkloristiche d'impulso romantico (Grimm etc.), fino ai lavori dei grandi folkloristi europei (Aarne, Thompson, Bolte, Van Gennep etc.), all'etnomusicologia e etnomuseologia. L'A. tratta poi le ricerche tipologiche e quelle etnosociologiche. Un ostacolo all'adozione completa del funzionalismo nell'etnologia europea sarebbe nel fatto che quello è connesso con l'evoluzionismo, e questa si situa tradizionalmente sul terreno del diffusionismo. La stessa etnologia si rifiuta di considerare la società umana da un punto di vista di storia naturale; l'A. ricorda peraltro una posizione «terza» di Cl. Lévi-Strauss. M.J. Herskovits tratta del concetto di umanesimo (o piuttosto di umanesimo «scientifico») in Antropologia (nel senso che questo termine ha nel linguaggio scientifico anglosassone). Il concetto deterministico di legge nel quadro della teoria materialistico-dialettica è invocato da I. Sellnow (Berlino) nello studio del rapporto tra storia universale e storia locale: questa sarebbe espressione concreta o forma di manifestazione della legge generale dell'evoluzione; tra le due correrebbe rapporto dialettico di essenza e di manifestazione, di generale e particolare. Al che sia lecito chiedere che cosa diventi la storiografia di fronte a questo gigantesco sillogismo (o piuttosto meccanismo) costruito su un apriori deterministicamente onnivale.

#### *Sussidii scientifici e documentari.*

Il P. P.O' Reilly (Parigi), in attesa di una bibliografia elettronica, cioè di «una organizzazione metodica, razionale,

meccanica e internazionale», che permetterà di eseguire automaticamente la bibliografia per soggetti, menziona una bibliografia annuale delle scienze umane dell'Oceania intrapresa nel '45 dalla Société des Orientalistes e uscita regolarmente fino a quest'anno. G. Mostny (Santiago del Cile) annuncia il progetto di un Dizionario antropologico poliglotta (spagnuolo, francese, inglese, tedesco, più espressioni tecniche appartenenti ad altri idiomi), una delle finalità del quale è la standardizzazione della terminologia antropologica. La Wenner-Gren Foundation e «Current Anthropology» hanno dato appoggio all'iniziativa. Al film antropologico-etnografico in Europa fa riferimento M.P. Sehnert (Cambridge Mass.); ai lavori del Comité français du film ethnographique e alle proiezioni cinematografico-etnografiche durante il congresso si è già accennato.

[Ugo Bianchi]

## BIBLIOGRAFIA

---

### Diritto augurale e religione romana

[P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I (Memorie dell'Istituto Giuridico dell'Univ. di Torino, Ser. II, Mem. CVII), Giappichelli Editore, Torino 1960, pagg. 653].

Per valutare convenientemente l'importanza dell'argomento trattato in quest'opera, occorre dare il massimo rilievo alla parte che spetta alla tecnica augurale nel raggiungimento dell'obbiettivo ultimo a cui sembra tendere nelle sue varie manifestazioni la religione romana: la *pax deorum*. Niente di nuovo: si è fatto uso ed abuso del termine *pax deorum*, come pure dell'espressione *do ut des*, per caratterizzare lo scrupolo giuridico, contrattuale direi, con cui i romani stabilivano, sotto forma di un patto, i loro rapporti con gli dèi. Ma d'altra parte è un fatto di cui si deve ben tenere conto, e che non possiamo scartare soltanto perché di solito è stato misconosciuto nella sua realtà religiosa, ed è servito più che altro a rilevare una immaginaria elementarietà della religione romana, una rozzezza di concezioni, una praticità fondamentale senza sfumature, senza poesia, senza fantasia, senza mitologia, e via dicendo. E' giusto lasciar da parte l'oleografica quanto arbitraria ricostruzione del romano agricoltore e guerriero che non ha tempo di elaborare una religione d'alto livello, magari « alla greca », contentandosi della esecuzione rituale (tra magia e culto vero e proprio) a seconda delle esigenze pratiche, contentandosi di « stare ai patti » con gli dèi; però non pos-

siamo dimenticare che tale superatissimo luogo comune non è certo sorto dal nulla: ci sono in effetti gli elementi che han potuto e possono suscitare una impressione del genere. Si tratta ora di rivalutare questi elementi, di riesaminarli per quel che sono e non in confronto a quel che sarebbe potuto essere, di riconsiderarli positivamente, insomma, come punti di riferimento di una concezione religiosa *sui generis* come senza dubbio fu quella romana. Così oggi non si dice più: la religione romana *mancava* di miti; ma invece: la religione romana *non voleva* miti. Ossia, l'assenza di una mitologia non è più considerata come un elemento negativo, ma positivamente come l'effetto di un processo storico, che dunque non rivela tanto una « mentalità » quanto piuttosto un'« azione », un indirizzo, una tendenza, uno sforzo creativo, una creazione vera e propria; e si parla di « demitizzazione » come di un risultato, come di una mèta raggiunta.<sup>1</sup> Ci fu insomma da parte dei romani una cosciente azione intesa ad abbandonare ogni giustificazione riferibile ad un tempo del mito differente dal tempo attuale. Quel che Romolo, l'attore primordiale, ha fatto un giorno, qualsiasi romano potrebbe in teoria fare ai suoi tempi: e ciò perchè Romolo per fondare Roma ha usato di quelle stesse tecniche ancora note alla sua lontana discendenza (il diritto augurale!). S'intende che una simile formulazione va in pratica attenuata, ma essenzialmente il concetto su cui si fonda risponde alla tendenza romana di « storicizzare » i propri miti, col metodo (e col risultato) di riprodurre per l'« èra del mito » tutte le condizioni dell'« èra storica »; il che, reversibilmente, significa che all'« èra storica » è stata concessa la possibilità di tutte quelle iniziative che troviamo altrove relegate all'« èra mitica ». <sup>2</sup> Da questa situazione deriva

<sup>1</sup> Come e perchè un politeismo possa rinunciare alla mitologia è detto da A. Brelich, *Der Polytheismus*, « Numen » 7 (1960), pagg. 130 sg.; ed è detto anche che l'unico esempio del caso è dato dal politeismo romano.

<sup>2</sup> Si badi bene a non porre il confronto con la « storificazione » riflessa (il razionalismo dei logografi greci, l'evemerismo, ecc.); qui si tratta di una tendenza puramente religiosa.

un comportamento che non è condizionato né da accadimenti primordiali, né d'altronde da prospettive escatologiche, in vista delle quali altre religioni si sono svincolate dagli impedimenti mitici; è invece determinato da una realtà strettamente attuale, senza substrato permanente e senza direzione stabile. L'aspetto positivo di tale concezione è il senso di libertà che impronta tutta la storia di Roma, l'aspetto negativo (provvisorietà, vacuità, arbitrarietà, ecc.) è ovviato dalla presenza degli dèi e dalle tecniche intese a stabilire le relazioni, il patto, la *pax*, con queste presenze; si trattava, in sostanza, di: riconoscere gli dèi nelle loro manifestazioni, però in quanto volontà piuttosto che come forme; legare all'azione umana questa volontà, cercando l'accordo tra due personalità deliberanti, la comunità degli uomini e quella degli dèi; rendere stabili le deliberazioni e gli istituti con la garanzia divina, senza peraltro perdere la coscienza della facoltà umana di deliberare e di istituire; misurare, fissare, definire le competenze sia sul piano umano che divino con la massima precisione possibile... Anni fa su questa stessa rivista indagai sul significato del termine *sacer*:<sup>3</sup> cercai di liberarlo dalle accezioni non originarie ma derivate dal concetto moderno di «sacralità» che su di esso venivano quasi inevitabilmente a riflettersi; restituii all'ambiente romano il termine *sacer*, e rilevai la coscienza deliberante della *civitas* che con la *sacratio* fissava la relazione con gli dèi, fondando e istituendo, e, aggiungo ora, garantendo fondazioni e istituzioni dal pericolo di un divenire storico non giustificato da un orientamento esistenziale (garantito dalle lontane origini), né da un orientamento finalistico (garantito da una escatologia). In ultima analisi, finii per accettare, sia pur cercando la spiegazione religiosa, la interpretazione che del *sacer* davano gli antichi giuristi, l'unica che spiegasse qualcosa. Oggi, di fronte al lavoro del Catalano, si ripropone la stessa situazione: dovrebbero essere le fonti giuridiche a illuminare lo storico delle

<sup>3</sup> SMSR 23 (1951-52), pagg. 91-101.

religioni più che lo storico delle religioni a suggerire ipotetici e generici momenti di un'evoluzione dalla religione al diritto. Perché se è vero che altri popoli, altre religioni politeistiche dovettero affrontare e risolvere a modo loro il problema delle relazioni tra uomo e divinità, è un fatto che soltanto i romani hanno dato alla civiltà moderna una unica e fondamentale concezione del giure. Insomma, quando si tratta di Roma, ogni ricerca giuridica, anche se non d'argomento apertamente religioso, come la presente sul diritto augurale, deve interessare lo storico delle religioni: ogni volta vi può trovare una messa a punto basilare del comportamento religioso dei romani.

Ricostruire il diritto augurale, dice l'A., significa comprendere l'ordinamento giuridico romano nella sua suprema giustificazione tradizionale, significa comprendere la formulazione più caratteristicamente romana dei rapporti tra il divino e l'umano. Affermazioni gravi, eppure anche eccessivamente prudenti se confrontate al contenuto della nostra premessa: il modo e la ragione d'essere della religione romana han dato al mondo il moderno concetto di diritto, e dunque dalla ricostruzione del diritto romano è lecito attendersi lumi sul modo e sulla ragion d'essere della religione romana. Non ho semplicemente amplificato il concetto dell'A., si badi bene, ho voluto in realtà qualificare con la sapienza giuridica la religione romana così come si qualifica un unico e irripetibile prodotto storico; e ho voluto al contempo sottrarla alla generalizzazione, sottintesa dall'A., che ridurrebbe ogni religione ad un sistema di relazioni tra l'umano e il divino. All'A. in realtà è mancata questa visione, ed egli è di conseguenza mancato nell'interpretazione strettamente religiosa dei dati. La ricostruzione della religione non è andata di pari passo con la ricostruzione del diritto; dove la trattazione doveva puntualizzare la « scoperta » religiosa, si fa invece evasiva rifugiandosi in motivi psicologici, o vagamente religiosi, o tutt'al più in generiche giustificazioni risalenti alle lontane origini indoeuropee.

Per esempio, c'imbattiamo in frasi di questo genere: « in concreto, si presenta più *spontaneo* ricevere, e richiedere, l'augurium del soprannaturale su ciò in cui non incide un fattore emotivo, soprannaturale » (pag. 149: sottolineatura nostra). E tale « spontaneità », che sottintende la ragione naturale sostenuta dalla scuola viennese contro l'incidenza dell'emozionale in certe formazioni religiose, torna più di una volta a chiudere ogni discussione, sottraendo alla religione romana quella sua originale capacità di definire il sacro, secondo quanto abbiám detto sopra. Senza certe preoccupazioni dell'ultima giustificazione sul piano di una generica psicologia o fenomenologia religiosa, l'A. senza dubbio avrebbe dato maggior sviluppo nella trattazione al concreto fatto religioso romano, quale ha avuto il modo e la capacità di rilevare, pur lasciando poi il tutto nei limiti dell'intuizione: « In Roma... la realtà politica non è oppressa dal *soprannaturale*, ma è quasi padrona di sé: non si ha una pesante massa di norme soprannaturali che si impongano alle azioni umane. Ma l'auspicio esprime questo: che proprio quando è padrone di sé, il Romano sente la necessità di comunione con il divino » (pag. 165).

A voler giungere alle estreme conclusioni, tutto questo significherebbe che i romani dovettero alla loro particolare concezione religiosa l'eccezionale sviluppo politico che li distinse tra le civiltà arcaiche contemporanee, e che era proprio il rapporto con gli dèi ad assicurare quel senso di potenza di cui abbiamo detto sopra. Ma all'autore sfugge l'intima connessione tra senso di potenza e presenza degli dèi, anzi, a volte (e nella stessa enunciazione riportata sopra) traspare il conflitto in luogo della connessione, e questa si riduce alla funzione di un compromesso. Di qui la preoccupazione di distinguere tra primari poteri magistrali (profani) e garanzia, secondaria, sul piano religioso ottenuta con la tecnica augurale. E' evidentemente proprio questa esigenza tutta moderna di distinguere tra sacro e profano (alla maniera nostra

e non alla maniera degli antichi!<sup>4</sup>) che compie la frattura e rende poi incomprensibile anche il compromesso. Ecco quale sarebbe in sintesi la situazione secondo l'A.: ci sono certe esigenze di carattere pratico espresse dai *patres* e dal *populus* che determinano il potere magistratuale; c'è poi la religione che in tutto questo non c'entra, ma c'è, e bisogna fare i conti con essa, ossia bisogna fare i conti con gli dèi e chiedere loro il consenso circa le deliberazioni e l'attività magistratuale. Il consenso divino si assicura in forme sempre vaghe e indirette in una gradazione che va dall'*auguratio* del re per i tempi più arcaici, ridotta ad un semplice « permesso aumentativo di carattere giuridico-religioso, legato alla originaria credenza in un Essere supremo (!), e, in quanto, tale compatibile con una (antecedente) delibera popolare » (pag. 412); fino all'*auspicium* con cui in età repubblicana i magistrati si assicurano il consenso divino consultando il dio circa il *dies* della loro attività (profana, naturalmente), né più né meno che come un qualsiasi privato per i propri affari personali, o che serve a garantire religiosamente le decisioni comiziali soltanto perchè il giorno dei comizi è stato preventivamente approvato dal dio; e infine all'*auguratio* dei luoghi che metteva sotto la protezione divina, o qualcosa del genere, le deliberazioni di carattere pubblico che appunto in tali luoghi dovevano avvenire... No, non basta tutto questo a penetrare la religione romana: la frattura tra prassi e religione è così evidente che parrebbe di assistere al comportamento dei romani nei confronti di una qualsiasi religione, ma certo non la loro, non la religione di stato, almeno.

Questo è il punto: l'A. parla del soprannaturale, parla di un dio (anzi *del* dio), a volte del dio supremo degli indoeuropei, a volte di un Essere supremo, ecc., che avrebbero determinato il comportamento religioso romano, ma non accenna mai alla religione di stato che ha una sua ragion d'es-

<sup>4</sup> Si provi, per es., a tradurre nei nostri termini l'affermazione « *Si quis privatim sibi sacrum constituerit, sacrum non est sed profanum* » (*Dig.* 1, 8, 9).

sere solo in quanto esiste uno stato e non in quanto esistono precedenti esseri « soprannaturali » con i quali lo stato, una volta sorto, cercherebbe in qualche modo di mettersi in relazione.

E' questa una realtà che l'A. ignora sistematicamente tutto preso dalla lodevole polemica contro quanti alle origini del potere magistruale han voluto vedere elementi (*mana*, facoltà magiche, ecc.) evidentemente estranei alla concezione politica e religiosa dei romani. Lo scrupolo di scartare l'irrazionale, o l'« emozionale » come egli preferisce esprimersi, da tale concezione, gli fa perdere di vista l'unità organica della concezione romana dello stato, nella quale è compresa la religione, come emanazione o espressione o creazione che dir si voglia, ma non come compromesso con un'altra realtà estranea allo stato<sup>5</sup>. E' chiaro che non si sta postulando *anche* per Roma l'origine « soprannaturale » del potere, che, pur rilevando altrove, l'A. giustamente respinge da una corretta interpretazione della documentazione romana; ma il « soprannaturale », o faremmo meglio a dire il metastorico, nel nostro caso è rappresentato proprio dallo stato, dalla cosa pubblica, che il romano realizza non solo con gli organi legislativi e amministrativi, ma anche con la religione, con la concezione di un consesso divino e con il relativo culto. Soltanto così acquista un senso la distinzione tra culto pubblico e culto privato che l'A., se non ignora, riduce tutt'al più alla figura giuridica dell'officiante. Cerchiamo di riscontrare l'aporia nella essenza della ricerca.

<sup>5</sup> Esempio di un tale modo di procedere: l'A. giustamente non accetta di vedere col Wagenwoort nell'*augurium* la « forza » magica, il *mana*; ma poi la critica va oltre l'asserzione del Wagenwoort e nega ogni connessione tra *sacer* e *inauguratus*, nonostante che si tratti di un fatto romano questa volta e chiaramente documentato, soltanto perchè il Wagenwoort l'ha usato come argomento per la sua tesi (pagg. 158, sgg.). E così facendo si preclude la via alla comprensione della valenza pubblica che *sacratio* e *inauguratio* hanno in comune, e ad una eventuale spiegazione del fatto in chiave religiosa.

*Auguria* e *auspicia* sarebbero soltanto due modi di consultare la divinità<sup>6</sup>, o più precisamente di consultare Juppiter. Differirebbero unicamente per l'efficacia della consultazione che sarebbe illimitata nel tempo per gli *auguria* e limitata per gli *auspicia* al momento dell'azione. La prassi di consultazione *augurando* e *auspicando* sarebbe alla portata del cittadino privato così come lo è dell'operatore pubblico, salvi restando i poteri rispettivi giuridicamente definiti. Sarebbe dunque lecito parlare di *auguria* pubblici e privati, di *auspicia* pubblici e privati senza sostanziale differenza (tranne che l'incertezza nella definizione degli *auguria* privati dovuta soltanto all'« assenza di una tradizione consolidata » e alla « mancanza di un collegio di sacerdoti » tipo *augures* alla cui competenza erano limitati gli *auguria* pubblici).

L'obiezione fondamentale, dal punto di vista strettamente storico-religioso, ossia l'obiezione che da sola basta a ricondurre la discussione sul piano della realtà costituita dalla distinzione tra culto pubblico e privato, muove dall'arbitraria attribuzione a Juppiter di ogni responso sia pubblico che privato. La cosa sembra normale all'A. che ritrova nello Juppiter

<sup>6</sup> All'A. preme che né gli *auguria* si differenzino tra le varie tecniche divinatorie, né l'*augur* si differenzi tra gli uomini per una particolare capacità di entrare in rapporto con gli dèi, né l'oggetto inaugurato si differenzi qualitativamente per via della *inauguratio* (è l'ombra dell'operazione magica che egli intende soprattutto dissolvere); e su questa via giunge all'analogia funzionale, o quasi, dell'*augurium* e dell'*auspicium*. La distinzione delle due pratiche, che si riduce all'efficacia nel tempo, è ricercata in un'indagine casistica, in cui manca una visione sintetica e tutto è frammentario e incerto come i dati della tradizione, il cui valore documentario non sembra emergere che raramente senza discussione: un invito alla logica, dunque, ma anche una porta aperta all'arbitrarietà. Infatti la valutazione dei dati si fa spesso soggettiva obbedendo ad un criterio che distingue nel materiale l'uso tecnico e l'uso letterario di uno stesso termine, dando in pratica la facoltà di scartare ogni eccezione al sistema (nel cap. 3° della prima parte è ampiamente spiegato il criterio: la distinzione è tra « senso traslato », « senso divinatorio », « senso giuridico lato » e « senso giuridico stretto »!). Si capisce come in tal modo non ci sia posto per obiezioni: ogni fatto può essere convenientemente etichettato e quindi « fagocitato » come si vuole.

latino la unicità, la esclusività di un Essere supremo comune alle popolazioni indoeuropee, e che dunque s'imporrebbe con la sua antica autorità tanto allo stato quanto al cittadino privato. Ma se così fosse, come spiegare la funzione oracolare di Apollon accanto alla sovranità di Zeus nella altrettanto indoeuropea religione greca? Poniamo questa domanda, perché l'A. proprio per spiegare l'originalità della concezione divinatoria romana fa il confronto con la situazione greca (pag. 314, n. 275); e un tale confronto rende subito evidente come la religione romana abbia voluto e non dovuto per ragioni di ereditarietà attribuire a Juppiter quelle funzioni che in Grecia sono state attribuite ad Apollon (ammettiamo pure che i Greci siano stati innovatori rispetto al comune retaggio indoeuropeo e i Romani, invece, conservatori — almeno per quanto riguarda gli *auspicia Iovis* —: vuol dire sempre che i romani hanno voluto conservare, anche se, come i greci, avrebbero potuto non farlo). Se ora vogliamo concretare in qualche modo questa volontà senza far riferimento ad astratte e generiche esigenze o peggio ancora alla mentalità dei romani, ossia se vogliamo cercare dove e come questa volontà si sia espressa in fatti, dobbiamo e possiamo soltanto riferirci alla concezione politico-religiosa dello stato, in difesa e per la realizzazione della quale a Juppiter, acquistato come divinità poliade<sup>7</sup>, e al solo Juppiter, era richiesta la sanzione della pubblica attività attraverso la tecnica augurale. Perché altre divinità con funzioni divinatorie non mancavano: c'era Carmenta, c'era Tellus, c'era Fortuna, per esempio, ma ecco che proprio nel caso di Fortuna abbiamo una notizia dell'intervento statale inteso a invalidarne le funzioni oracolari con una esplicita proibizione ad un uomo pubblico di consultare le *sortes* nel santuario prenestino<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Il senso vero di questo acquisto appare chiaramente in A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, pagg. 46, sg.

<sup>8</sup> A. Brelich, nelle *Tre variazioni cit.* (pagg. 13, sg.), ricorda il fatto inquadrandolo convenientemente nella « polemica religiosa » tra culto di Fortuna e culto di Juppiter; dalla lettura del saggio, intitolato *Roma e Praeneste* vien chiara la differenza che correva tra il chiedere un re-

Ora un tale divieto, politicamente comprensibile, non avrebbe avuto senso per un privato cittadino: ecco il punto. Certo è che un'indagine propriamente storico-religiosa avrebbe dovuto distinguere tra le varie tecniche divinatorie, le varie divinità con funzioni oracolari, la mantica romana in genere da un lato, e la tecnica augurale dall'altro, quella sola tecnica, cioè, per la quale è lecito parlare di diritto, e impostare una ricerca sotto il profilo giuridico; e non v'è dubbio che da una simile distinzione pregiudiziale non si arriverebbe mai a ridurre *auguria* e *auspicia* a pure proiezioni in campo pubblico di una preesistente prassi privata. Si giungerebbe, forse, a conclusioni addirittura opposte: ossia là dove si parla di *auspicia* ed *auguria* privati (né troppo chiaramente quanto agli *auguria*), è assai probabile che si tratti di una proiezione in campo privato di una pratica pubblica che si sarebbe imposta per la sua ovvia esemplarità.

Con ciò ecco che ritorna in discussione il rapporto tra potere e sanzione divina, che l'autore liquida separando nettamente le due cose e riducendo l'esplicazione del potere ad una qualsiasi attività umana, almeno per quel che concerne l'assenso di Juppiter, come se per ogni attività umana si richiedesse quella particolare tecnica augurale tra le varie pratiche divinatorie, e la particolare presenza di Juppiter tra le varie divinità conosciute dai romani. E con i fondamenti religiosi del potere, torna in discussione la facoltà di auspicare, il diritto discriminato di auspicio, che troviamo ben documentato, e che non basta certo una visione modernamente etica della religione romana per negare nella sua realtà; una realtà incomprensibile forse al giurista d'oggi come era incomprensibile già a Canuleio duemilaquattrocento anni fa, quando si batteva per i matrimoni misti tra patrizi e plebei, ma pur sempre argomento principe per i conservatori patrizi che appunto sulla mancanza degli auspici da parte plebea fondavano la loro opposizione (Liv. 4, 6, 1 sgg.). E torna final-

spenso a Fortuna e il chiederlo a Juppiter, senza nessuna implicazione dell'autorità « indoeuropea » di Juppiter.

mente in discussione l'interpretazione stessa dell'*augurium* che l'A. accetta nel suo significato etimologico di « aumento » (da *augeo*), limitando poi questo « accrescimento »<sup>9</sup> al consenso divino senza l'idea di una qualsiasi qualificazione o maggiorazione dell'oggetto inaugurato: certo è che l'A. togliendo all'*augurium* ogni valenza che non sia quella consultoria, ne fa uno strumento capace in teoria di « inaugurare » tutto e tutti, e non si cura di spiegare perchè in pratica si inaugurassero soltanto i sacerdoti, certi luoghi particolari, e certe feste. Insomma non accettiamo le conclusioni storico-religiose dell'A., che cerca di ricostruire, sia pure con buona argomentazione ma sempre sul piano delle ipotesi, il momento originario della religione romana, senza spiegare poi nella loro ultima funzione i fatti storicamente documentati; che cerca di risalire dalla religione privata (tutt'al più gentilizia ma spesso riducibile a semplice religiosità individuale) alla religione pubblica, alla religione dello stato, come da un *prius* ad un *posterius* in rapporto di causa ed effetto; che ignora, in definitiva, il momento creativo in cui si realizzava la religione romana, tutto assorto com'è a negarne il momento coercitivo. Il merito dell'A., ad ogni modo, è ben acquisito nella sua ricostruzione, ineccepibile dal punto di vista documentario, del diritto augurale romano, che resta obbiettivamente valida proprio perchè offre la possibilità di dissentire dalle conclusioni storico-religiose, e, di più, apre la via, anzi molte vie, ad una realistica sintesi della religione romana, quale ho cercato io stesso di delineare nei limiti e nello spirito di queste poche righe.

Dario Sabbatucci

<sup>9</sup> A proposito di « accrescimento », vorremmo ricordare che per l'A. *in-auguro* significa « faccio alcunché oggetto di *augurium* per, in vista dell'esistenza di una certa realtà », e che *ex-auguro* significa « faccio alcunché oggetto di *augurium* per sapere se sia *fas* che ci si allontanino da una certa realtà, che una certa realtà venga meno », senza implicare che si tratti di una realtà precedentemente « inaugurata » (pagg. 333, sg.). Dunque l'*augurium* è accrescimento anche quando si tratta di una diminuzione, come nel caso di una *exauguratio*?

\* \* \*

J. MARINGER, *Le religioni dell'età della pietra in Europa*, trad. di Ugo Gallizia, Soc. Ed. Intern., Torino 1960, pagg. VIII + 226, con illustr.

E' la traduzione italiana di un'opera del 1952, che ha avuto ampia diffusione all'estero ed ora compare nella collezione «Storia e Scienza delle Religioni» diretta da G. Castellino. Vi si tenta un'interpretazione religiosa di numerosi reperti preistorici europei alla luce delle sintesi etnologiche stabilite dalla scuola storico-culturale.

Per il paleolitico inferiore viene indicato un culto di caccia e dei morti. La nuova civiltà di caccia del paleolitico superiore, è caratterizzata dal culto dei crani, da nuovi usi sacrificali, dal culto dell'orso (nel quale è vista una manifestazione dell'offerta primiziale), e dalla pittura parietale, la cui ideologia di fondo è spiegata in chiave magica, con le riserve dovute al tardo sviluppo della magia asserito da W. Schmidt; interessante è il nuovo trattamento dei morti con offerte sacrificali (associazione mammoth-sepolitura), con pratiche cautelative dal pericolo del ritorno dei morti; e soprattutto con l'uso di «scaldare» il cadavere, sia simbolicamente (con pittura) sia realmente (con cenere calda ecc.), che sembra preludere alla vera e propria incinerazione; quanto alle note statuette muliebri della fine del glaciale, le famose «veneri», vengono interpretate come «antenate» di cui attesterebbero un culto. Nel mesolitico troviamo in Europa settentrionale la civiltà dei cacciatori di renne con una religione caratterizzata dal sacrificio di sommersione (interpre-

tato come offerta primiziale), da «idoli» e da pali culturali; per l'Europa occidentale, si parla di un culto degli antenati, rappresentati in ciottoli dipinti che vengono messi in analogia con i *ciuringa* australiani, e si spiegano alcuni reperti come tracce di una caccia di teste o di cannibalismo culturale. Con il neolitico, fa finalmente la sua comparsa l'agricoltura, che dal centro di diffusione sumerico sarebbe giunta a caratterizzare le nuove civiltà europee, ad eccezione dell'isola dei cacciatori e pescatori dell'Eurasia settentrionale; vengono distinti i seguenti «cicli»: agricoltori danubiani con idoli culturali femminili (messi in relazione con la dea della fecondità mesopotamica), con figurazioni di animali (messe in relazione con reperti cretesi e della regione dell'Indo), con indizi di antropofagia e di culto dei crani; i mediterranei con un culto di potenze ctonie e della «Terra Madre» orientale, e in genere influenzati dall'Oriente più intensamente dei danubiani; il ciclo megalitico dell'Europa occidentale i cui poderosi complessi monumentali attesterebbero uno sviluppatissimo culto degli antenati associato ad un culto del cielo e del sole (interessanti gli indizi di un'agonistica culturale, interpretata in chiave «solare»); il ciclo agrario dell'Europa settentrionale, poco chiaramente individuabile, con influssi della civiltà megalitica ed anche degli agricoltori danubiani e dei cacciatori nordici. Segue una sintesi sulla religione dei cacciatori e un'altra su quella degli agricoltori.

D. S.

U. BIANCHI, *Teogonie e cosmogonie*, Editrice Studium, Roma 1960, pagg. 189.

Nel trattare le cosmogonie dei popoli primitivi l'A. accenna ad una tipologia fondata sulla distinzione dell'oggetto (il mondo, l'uomo, la civiltà) e del soggetto operante (Essere supremo creatore, demiurgo-trickster, progenitori mitici). Segue una rassegna di cosmogonie di civiltà politeistiche, con notizie sulle fonti ed esposizione di documenti diretti di par-

ticolare interesse, nei limiti dell'economia generale del volume; son trattati, nell'ordine: Messico (Maya), Polinesia, India, Iran, Mesopotamia e Grecia. L'esposizione si conclude con una breve sintesi retrospettiva, e con una discussione sul mito, sulla sua essenza, sulla sua funzione. L'A. rinuncia ad una definizione minima, ma cerca piuttosto di distinguerlo da ciò che è riferibile ad esigenze storiografiche e filosofiche. Espone i principali atteggiamenti storico-religiosi nei confronti del mito (razionalista, irrazionalista, storicista), soffermandosi su R. Otto e soprattutto su M. Eliade, dai cui risultati procede per una impostazione del problema della qualificazione del caos primordiale; per una soluzione viene indicata, come pregiudiziale, la distinzione tra due diverse concezioni: una monistica in cui la moltiplicazione delle esistenze è negativa nei confronti dell'Uno primordiale (implicando consustanzialità tra questo e quelle); l'altra, creazionistica, in cui le creature sono considerate positivamente in quanto si distinguono dal creatore e non lo diminuiscono nella sua essenza che non è totalità caotica ma suprema distinzione.

D. S.

G. C. ANAWATI - L. GARDET, *Mistica islamica*, trad. di N. M. Loss, Soc. Ed. Intern., Torino 1960, pagg. XII + 325.

La Mistica mussulmana (*tasawwuf* o sufismo), intesa come metodo per stabilire sperimentalmente un'intima unione con Dio, costituisce un movimento che nell'Islam assume una posizione particolare. Per la religione islamica ufficiale infatti, Dio si configura come Essere trascendente, inconoscibile, con il quale, di conseguenza, i fedeli possono trovarsi unicamente in rapporto di sudditanza, mai di compenetrazione. Il sufismo invece nasce come movimento di interiorizzazione e approfondimento della fede coranica e, quale si presenta nel suo periodo aureo, è evidentemente un fenomeno marginale, diremo anzi in intimo contrasto con lo spi-

rito islamico. Tale contrasto sfocerà, non per iniziativa dei sufi, in una rottura con l'Islamismo ufficiale e, solo dopo un lungo periodo di tentativi, per opera di al-Ghazzali, la mistica verrà resa ortodossa.

Una accurata trattazione di questo problema è offerta per la prima volta al pubblico italiano con la presente traduzione dell'opera di G. C. Anawati e L. Gardet. Gli aspetti e le teorie del sufismo vengono ampiamente descritti, sono ricercate le possibili cause di questo fenomeno e non si è trascurato di inserire la mistica mussulmana nel quadro dei fenomeni simili di altre religioni: come lo *yoga* nell'ambito dell'induismo, lo *zen* giapponese nel buddismo, l'esicismo nel cristianesimo.

L'opera consta di quattro parti. La prima, dovuta all'Anawati, contiene un ampio panorama storico di tutto lo sviluppo sufista, dai primi secoli dell'egira fino alle ultime degradate espressioni del XX secolo. Il movimento viene studiato nelle figure dei mistici più rappresentativi, esaminate non solo attraverso le loro testimonianze verbali, ma soprattutto alla luce delle loro vicende biografiche, unico modo questo per cogliere il valore reale di ogni singola esperienza mistica, dato il carattere essenzialmente personale di tale tipo di esperienza.

Nelle tre parti successive il Gardet, sulla base del panorama storico delineato dall'Anawati, offre una interpretazione del movimento sufista ed espone quindi i vari gradi in cui si articola la mistica, completandone lo studio attraverso una esposizione dei testi originali di maggior rilievo, tradotti e commentati da entrambi gli autori.

La quarta parte infine è dedicata alla spiegazione della pratica del *dhikr*, ossia del metodo o della tecnica per attuare il contatto mistico.

Gli Autori tengono a sottolineare la differenza, nei fondamenti, negli atti e nei termini, tra l'esperienza «mistica soprannaturale autentica», che, quale dono gratuito di dio, trascende ogni tecnica, e l'esperienza mistica naturale, la

quale, proprio mediante una tecnica viene acquistata. Questa tecnica, con la sua gerarchia di gradini di passaggio e i suoi atteggiamenti fisici e morali vuole fare arrivare il soggetto che la sperimenta alla dimenticanza di se stesso quale individuo, per concentrare tutte le facoltà sul proprio io spirituale, intorno al quale non sono ammesse altre entità. Si arriva così allo stato di «assolo» e di vuoto spirituale che, secondo il Gardet, è il fine coerente ed inevitabile di questo tipo di esperienze.

Nel sufismo — è messo bene in evidenza — la maggior parte dei casi sono, secondo gli autori, riferibili alla semplice mistica naturale, anche se qualche volta si verifica un'interferenza fra le due esperienze. E' questo il caso per es., di un al-Hallaj il quale, affidandosi ad un Essere soprannaturale, spezza la linea di «assolo e di vuoto».

Marina Vescei

M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Presses universitaires de France, Paris 1960, pagg. 140.

Della redazione di questo volumetto era stato incaricato Roger Goossens, che non aveva potuto iniziare la stesura, allorchè lo colse la morte. Il S., invitato a succedergli, si accorse ben presto di non poter utilizzare il materiale di appunti approntato da un altro studioso in base a concetti e con intenzioni tutte sue; ed è d'altronde personalità troppo ben definita per potersi acconciare ad un anodino lavoro di ricucitura e parafrasi. Merito di questo libretto è appunto l'esser un'opera, pure entro i limiti imposti dal carattere della collezione diretta dal Dumézil, del tutto originale e ricca di vedute personali.

Degno di essere particolarmente apprezzato, mi è parso già il primo capitolo, nel quale il S. si è proposto di definire lo stesso termine di «setta» nei riguardi del Giudaismo, che non possiede ancora — ma tanto meno in quell'epoca — una vera e propria «ortodossia». Il Moore (1927-30), reagen-

do alla tendenza a considerare il tardo Giudaismo soltanto in funzione del Cristianesimo, ed a sottolineare le attese escatologiche e la letteratura apocalittica apocrifa, aveva cercato di delineare lo sviluppo interno autonomo del Giudaismo, fissando i caratteri di quello che egli chiamò non « ortodosso » (e il termine *Orthodoxy* manca nell'indice dei soggetti) bensì « normativo ». Noi oggi siamo portati — grazie a scoperte recenti — a riconoscere piuttosto, per dirla col S., la « pauvreté de contenu doctrinal » e, per contro, la viva e varia ricchezza di tendenze, correnti, fermenti di vita religiosa, per cui si può tutt'al più distinguere tra « le judaïsme officiel, celui du Sanhédrin et de Jérusalem, d'une part, et de l'autre ce qu'on peut appeler le judaïsme périphérique ou marginal », di cui va notata « la réalité nuancée, mouvante ». Al primo apparteneva la grande maggioranza che, se non sfuggiva all'influsso delle sette, rimaneva però fuori di esse; talchè queste, nel Giudaismo, si caratterizzano soltanto per i due elementi, la « faiblesse des effectifs, et le sentiment aigu d'une différence et d'une supériorité, d'une élection » (pp. 7, 10, 74 16).

I primi gruppi descritti sono naturalmente sadducei, farisei, e zeloti. Segue il capitolo, sotto certi aspetti il più interessante, che riguarda la setta di Qumran. Anche il S. non ha dubbi quanto all'identificazione con gli Esseni (cap. III: *Les manuscrits de la Mer Morte et l'essénisme*). La discussione è concisa ma non trascura nessun argomento importante pro e contro, risolvendo le difficoltà con l'ipotesi di una evoluzione della setta (ciò spiegherebbe anche le differenze tra i dati del « manoscritto di Damasco » ed il « Manuale di disciplina ») ma rilevando anche quanto, su certi punti, sia arduo, e talvolta impossibile, il pronunciarsi nettamente a favore dell'una o dell'altra fra le teorie proposte.

Molto interessante — fondato su lavori precedenti del S. — è anche il capitolo dedicato ad altre sette o gruppi, sempre anteriori al Cristianesimo: emerobattisti, genisti, meristi, ecc. S. per proprio conto — e non posso nascondere il

piacere che questa coincidenza mi ha procurato — sostiene, come avevo fatto sin dal 1922, che anche nel discorso di Stefano (*Atti*, 7, 1-53) il termine *cheiropoiotos*, « fatto da mano umana » « manufatto », va inteso in senso speciale. Esso infatti « est la désignation en quelque sorte technique des idoles et traduit même souvent, dans la Septante, le mot hébreu *elil* qui signifie idole. Rejeter le Temple parce qu'il est fait de main d'homme c'est donc l'assimiler à une demeure d'idolatrie ». Dal che converrebbe trarre tutte le conseguenze, come avevo cercato di fare nuovamente in una comunicazione a « Théonoé » (Bruxelles) nel 1952 e non pubblicata in seguito al furto della cartella contenente il manoscritto con gli appunti relativi.

Un altro capitolo è dedicato al Giudaismo alessandrino: qui sono di scena Filone (ma quanto è rappresentativo del modo di pensare della maggioranza?) ed i Terapeuti, di cui si notano le affinità, ma anche le differenze, con gli Esseni. Le ultime pagine del libro esaminano i rapporti tra « les sectes juives et le christianisme », in maniera assai equilibrata; ma questo capitolo andrebbe, ormai, integrato con la bella conferenza tenuta dallo stesso S. al recente Congresso di Marburgo.

E' dunque un libretto che si legge con interesse, con piacere e con frutto.

Alberto Pincherle

TIRANNO RUFINO, *Apologia*, a cura di M. Simonetti, Edizioni Paoline, Alba 1957.

*Corpus Christianorum, series latina, XX: TYRANNII RUFINI Opera*, recognovit Manlius Simonetti, Turnholti 1961.

Il secondo di questi volumi è, naturalmente, il più importante, destinato ad essere accolto in biblioteche generali e specializzate di numerosi paesi, ed a rimanere, almeno per moltissimi anni — salvo nuove scoperte di manoscritti impor-

tanti — l'edizione da adoperare e da citare. Ma che nuovi codici possano essere portati in luce, dopo la diligentissima ricerca di Simonetti, sembra affatto improbabile.

Degli scritti di Rufino il volume del *Corpus* contiene, in vere e proprie edizioni: il *De adulteratione librorum Origenis*, l'*Apologia (ad Anastasium)*, la più importante, e per antonomasia, *Apologia (contra Hieronymum)*, la *Expositio Symboli*, e il *De benedictionibus Patriarcharum*: insomma gli scritti originali di Rufino, omettendo le traduzioni. Tuttavia per maggiore comodità, e perchè in sostanza sono anche esse opera di Rufino, sono pubblicate, in Appendice, anche le prefazioni alle opere tradotte: alcune, come quelle al *Peri archon* origeniano, alle omelie del Nazianzeno, alle Sentenze di Sesto, all'*Adamanzio*, alla Storia ecclesiastica di Eusebio, alle Omelie di Origene su *Giosuè* e sui *Numeri*, ed alle *Recognitiones*, riprodotte dalle note edizioni del CSEL, dei GCS, del Chadwick (per le *Recognitiones* utilizzando le bozze, gentilmente concesse, dell'edizione berlinese di B. Rehm); altre — Prologo all'*Apologia* di Panfilo, prefazioni alle Omelie e alla Regola di S. Basilio, al Commento di Origene ai Salmi e a *Romani* — a cura dello stesso Simonetti, sulla base di alcuni codici più autorevoli. L'indice delle citazioni, specie per quanto riguarda gli *Auctores*, potrà forse essere arricchito; quello delle locuzioni e cose notevoli sembra tale da poter soddisfare ogni esigenza, pur essendo chiaro che ogni lettore impegnato in una propria ricerca non può che cercar di risolvere da sè problemi suoi.

Ed è probabile che questa edizione, dandoci un testo di Rufino quale da tempo si desiderava, concorrerà ad attirare l'attenzione di un maggior numero di studiosi verso lo scrittore, non eccelso ma neppur trascurabile, al quale il Simonetti ha dedicato, e con frutto, lunghe cure. Infatti, come si è visto, egli aveva già dato dell'*Apologia c. Hieronymum* un'edizione con ampia introduzione, in parte divulgativa e in parte tecnica, apparato critico, traduzione italiana ed appendice critica.

Quanto al volume del *Corpus*, sarebbe stato utile che il Simonetti avesse sistematicamente usato, come ha fatto soltanto in qualche caso, la stessa sigla per il medesimo codice (p. es., il Parigino 1872 o il Vat. lat. 343). Ma si capisce che egli non si sia sentito, per la principale apologia, di alterare le sigle usate nell'edizione del 1957, in cui si trova un più minuzioso esame della tradizione, ma dalla quale ora il Simonetti ha creduto di doversi scostare in alcuni luoghi, principalmente là dove Rufino cita scritti suoi e di S. Girolamo. Nella sua prima edizione il Simonetti, pur riconoscendo che « per quasi tutte le opere di S. Girolamo noi disponiamo soltanto di edizioni antiche » e che « in questi punti non si può procedere in base a criteri meccanici, ma si deve esaminare di volta in volta la bontà delle lezioni », aveva preferito in genere attenersi al testo edito di Girolamo. Ora invece egli inclina ad ammettere che Rufino abbia potuto citare inesattamente sia Girolamo, sia anche se stesso; e nel caso di accordo di tutti i mss. dell'Apologia ha preferito attenersi a questi. Su tali questioni vanno veduti naturalmente gli scritti del Simonetti medesimo, già in *Maia* (1956) e in *Sacris erudiri* (1957) e ora in *Rivista di cultura classica e medievale* (1960). Ma non sembra dubbio che il criterio seguito nel volume del C.C. sia quello corretto. Rimarrà da vedere se le citazioni « divergenti » da S. Girolamo possano, o no, essere considerate come tradizione indiretta; e se le citazioni « inesatte » di Rufino non siano invece piuttosto un tentativo — forse anche, talvolta, subcosciente — dell'autore di migliorare il suo testo. Rufino è uno scrittore che, anche tenendo in conto ciò che è precauzione oratoria e apologetica, è di fronte al più colto e abile Girolamo, dominato da un certo timore: il suo sforzo di « scrivere bene » è evidente; che una sua espressione gli si sia presentata in forma suscettibile di miglioramenti, o che gli suonava meglio, è cosa affatto naturale. Quanto a S. Girolamo, il problema, se talvolta non sia proprio la forma in cui Rufino lo cita, quella da preferire, deve per ora rimanere in sospenso.

A. P.

E. BENDISCIOLI, *la Riforma cattolica*, Editrice Studium, Roma 1958, pagg. 184.

Questo volumetto di carattere divulgativo merita di essere segnalato per la serietà e l'impegno dell'autore — che ha dedicato lunghi anni allo studio dei movimenti religiosi del secolo XVI — e soprattutto per lo sforzo continuo di obiettività e di equilibrio. Il B. in sostanza accetta la tesi sostenuta con tanto fervore da storici cattolici recenti, secondo la quale la Riforma ecclesiastica, che trova la sua culminazione nel Concilio di Trento, non sarebbe altro che la continuazione di tendenze riformatrici già vive nel secolo XV e operanti nell'interno della Chiesa cattolica, quindi capaci di svolgersi ed attuarsi anche indipendentemente dalla Riforma protestante. Ma dalle esagerazioni di alcuni il B. si tiene prudentemente lontano, ed egli accetta anche quanto si è fatto rilevare da altre parti: che cioè, anche quando non tutto ciò che accade nel Cattolicesimo si possa qualificare *sic et simpliciter* come « Controriforma » o « restaurazione cattolica », pure il movimento che si designa genericamente come « protestante », nelle sue varie correnti, attuò come pungolo e stimolo. Forse questa posizione equilibrata non è sempre mantenuta con la stessa fermezza, come quando (p. 26 sg.) si mettono insieme, nello stesso periodo, « i progetti di riforma redatti dal de Dominicis e dal card. Nicolò da Cusa...; quello fatto preparare da Alessandro VI nel 1497 sotto l'impressione dell'assassinio del figlio; i canoni disciplinari del Concilio lateranense radunato da Giulio II... infine quel *Consilium de emendanda ecclesia* elaborato su richiesta di Paolo III Farnese nel 1537... »: chè qui si presenta l'osservazione ovvia, banale, ma proprio per ciò da non dimenticare, che fra il Concilio lateranense e il *Consilium* erano passati vent'anni; e quali anni! E che nel dare il dovuto riconoscimento alla continuità, non vanno però trascurate le differenze nel pensare, nell'agire e nel sentire tra le generazioni che si susseguono. Analoga osservazione si potrebbe fare là dove, ac-

cennando all'attuazione del Concilio (argomento di cui parecchi ormai si vanno occupando, per le diocesi italiane avvertendo la necessità di conoscere meglio come i decreti tridentini furono concretamente applicati) dopo aver segnalato la azione di alcuni vescovi e sottolineato come dovevasi l'azione di S. Carlo Borromeo, si conclude (p. 116) essere « incontestabile che dalla metà del sec. XVII l'episcopato presenta un volto nuovo », ecc.: perchè 90, o diciamo pure 80 anni, non sono pochi. Altrove, tuttavia, l'equilibrio e lo sforzo di obiettività a cui accennavo sono più evidenti, e la tensione tra la azione interna e gli stimoli esterni, tra riforma e tendenze unificatrici e concilianti e spirito di repressione, tra « rinnovazione interna » e « controriforma », a sua volta distinta tra quella « promossa con mezzi pastorali » e quella « politico-repressiva », è delineata con sufficiente chiarezza. Così proprio nel capitolo conclusivo; « nella cosiddetta Controriforma esistono dunque due movimenti or giustapposti or intrecciati: l'uno di sviluppo autonomo degli impulsi di rinnovazione ascetico-organizzativa, che continua gli atteggiamenti riformistici del tardo Medioevo e ne riflette i caratteri; l'altro di reazione alla Riforma, con aspetti negativo-difensivi sia nell'ambito religioso-chiesastico sia in quello politico-sociale. Di questo il cattolicesimo post-tridentino ha indubbiamente risentito » (p. 166; cfr. anche p. 155).

Forse anche l'aver voluto rimanere nell'ambito del secolo XVI, solo assai di rado con brevi accenni oltrepasando in un senso o nell'altro i limiti cronologici che si era prefissato, ha reso più difficile al B. il delineare lo sviluppo del pensiero logico (specie in confronto con l'ascetica e la mistica, a proposito della quale dà un buon ragguaglio del *Compendio* del Gagliardi e della sua diffusione e influenza: tema a lui caro); e qualche altro motivo, per es. nei riguardi del *lassismo*, meritava maggiore sviluppo e approfondimento. Ma ciò deve essere apparso al B. in contrasto con il carattere e gli scopi del suo libretto. Che è opera di uno studioso serio e onesto, il quale dalla forza delle sue convinzioni religiose trae anche

quella di evitare gli « eccessi in cui ogni contrapposizione rischia di cadere quando non si controlla col porsi di quando in quando nello stato d'animo e nella prospettiva dell'avversario » (p. 159).

Due brevi annotazioni: a p. 31, l'*Enchiridion militis christiani* non fu da Erasmo « redatto per Carlo V adolescente » che nel 1503 era infante e per il quale Erasmo scrisse invece l'*Institutio principis christiani* del 1516; e a p. 132 è caduto, certo per un accidente tipografico, il nome di Melchior Cano.

A. P.

*Bibliotheca hagiographica graeca*, 3<sup>e</sup> édition mise à jour et considérablement augmentée par François Halkin bollandiste (*Subsidia hagiographica* n. 80). Tome I, Aaron-Joannes Baptista, pp. XX-284; tome II, Joannes Calybita-Zoticus, pp. 324; tome III, Supplément, Appendices et Tables, pp. 352, Société des Bollandistes, Bruxelles 1957 (data della prefazione).

Un'opera come questa non si recensisce: si accoglie con gratitudine e ammirazione, per la solerzia, per la pazienza, l'erudizione, il metodo di chi, con un lavoro più che ventennale, e attraverso tante vicende, l'ha condotta a termine. Tutt'al più chi avesse trovato, o trovasse in avvenire, qualcosa da aggiungere o rettificare — anche semplici errori di stampa — può renderla nota; ma anziché inserirla in notizie bibliografiche, le quali talvolta possono sfuggire, farà bene comunicandole all'autore, che a ciò invita gli studiosi, al termine della sua prefazione.

Questa rende conto dei criteri seguiti nella terza edizione della *BHG*, la quale risulta davvero « considerevolmente aumentata » anche rispetto alla seconda (1909) soprattutto per l'inserzione, non solo delle nuove edizioni, e di testi concernenti santi « nuovi » (non elencati cioè dal p. Delehaye nelle

due edizioni della *BHG* da lui create), ma di edizioni antiche di ciascun testo, e di testi omiletici, nonchè di testi inediti. Sono stati inoltre inseriti numerosissimi rinvii, che in opere di questo genere sono sempre di immensa utilità. Così come un aiuto prezioso è costituito dall'*index initiorum*, che segue gli altri due, degli autori e degli editori di testi.

Quanto aiuto la fatica del p. Halkin rechi non solo agli studiosi di agiografia, ma a tutti coloro che si occupano di storia del Cristianesimo, di storia e letteratura bizantine, e di altre materie e nel corso delle loro ricerche abbiano bisogno di indicazioni relative ad un testo, può dire soltanto chi abbia avuto occasione di usare, e non una sola volta, questa accresciutissima edizione della *BHG*. Nel rendere questa testimonianza ritorna alla mente la visione della quieta, severa, ricchissima ed accogliente, nella decorosa modestia della suppellettile, biblioteca del Boulevard Saint-Michel; ed i tanti istruttivi e stimolanti conversari con i cortesi e dotti uomini che la curano e la frequentano.

A. P.

ROSMINI. - In una comunicazione al XXXVII Congresso di Storia del Risorgimento (ed ora in « Studi politici », IV, 2<sup>a</sup> s., 4, pp. 396-404) Pietro Piovani ristudia *Il liberalismo di Rosmini*. Rievocati gli studi anteriori, il P. afferma che « la questione è ancora aperta, specialmente per quanto riguarda la qualificazione *liberale* in senso stretto ». Notevole, nel suo studio, il richiamo alla necessità, per capire e vagliare le teorie politiche del Rosmini, di riferirsi a tutto il pensiero di lui; e di ricollocarlo nello svolgimento delle idee e delle situazioni politiche del suo tempo, tenendo presente altresì la cultura etico-politica di lui, « che » — nota il P. — « proprio nelle sue forme più moderne, meno strettamente legate alla tradizione culturale cattolica è, o sembra, più settecentesca che ottocentesca ». Su questa base il P. segna anzitutto quelli che si possono ritenere i limiti del *liberalismo* del Rosmini

e anche una preoccupazione fondamentale di lui, sorta dalla riflessione sulla Rivoluzione francese, di cui egli « forse non coglie prontamente e chiaramente le conseguenze prossime, ma... intravede con lungimiranza le conseguenze remote ». Insomma, Rosmini, secondo il P., vuole ancora « più che correggere nei suoi temuti, illiberali, eccessi, modificare nella sua struttura, anzi nella sua anima » lo Stato moderno sorto dalla Rivoluzione, e che è l'oggetto della sua critica, in quanto esso « insidia anche i baluardi più intimi dell'individualità ». Da questo atteggiamento spirituale derivano i vari punti delle teorie politiche del Rosmini, ed il suo voler affidare il compito di affrontare la nuova battaglia alla Chiesa, « ma risanata delle sue vecchie piaghe » e capace d'inserirsi arditamente nel moto del pensiero e della civiltà. A tale sforzo il Rosmini volle apportare il proprio contributo. Perciò, conclude il P., « la missione a Roma di Rosmini non è tanto la missione di un prete liberale presso Pio IX quanto la sortita di un filosofo cristiano dalla sua solitudine per aiutare il ritorno coraggioso della Chiesa nella cultura operante ». E perciò « la lucidità degli avversari... per combattere la posizione etico-politica di Rosmini muove, prima di tutto, all'attacco della sua filosofia, che di quella posizione è la premessa ». E sono, queste del P., considerazioni certo opportune, e utili per comprendere Rosmini. Non sappiamo però quanto della filosofia del roveretano si preoccupasse, in quell'estate 1849, la polizia napoletana.

A. P.

- Haut: a' - scottabanda  
 b' - allontanati per compiere un sacrificio

# 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.

## AEVUM, XXXIV/5-6:

- V. Peri - *Lo stato degli studi intorno alla origine della quaresima* . . . . . 525-555

## ANALES DE ARQUEOLOGIA Y ETNOLOGIA, XIV/XV:

- M. Bórmida - *El estudio de los Barbaros desde la antigüedad hasta mediados del siglo XIX - Bosquejo para una historia del pensamiento etnológico* . . . . . 265-318
- R. Gajardo-Tobar - *Investigaciones acerca de la «Piedras con Tacitas» en la zona central de Chile* . . . . . 163-204
- A. R. Gonzales y V. N. Regueiro - *Apuntes preliminares sobre la arqueología del Campo del Pucarà y Alrededores* . . . . . 115-162
- D. E. Ibarra Grasso - *Los primeros agricultores de Bolivia* . . . . . 205-228
- F. Márquez Miranda - *De Schulten a Menghin. Valoración actual del problema etnológico de España* . . . . . 319-355
- ## ANTHROPOS, 55:
- H. Aufenanger - *The Kanggi Spirit in the Central Highlands of New Guinea* . . . . . 671-688

- F. Hagin Meyer - *Character Portrayal in the Japanese Folk Tale* . . . . . 665-670
- R. Mohr - *Einige Notizen der Tangale von Biliri* 860-870
- E. A. Zbinden - *Nördliche und südliche Elemente im Kulturheroenmythus der Südathapasken* . 689-733
- BIBLICA, 41/4:
- R. Gordis - *Qoheleth and Qumran* . . . . . 395-410
- R. Yaron - *Aramic Deeds of Conveyance (II)* . . . 379-394
- S. Lyonnet S. J. - *Le péché originel en Rom. 5, 12* 325-355
- W. Pesch - *Zur Exegese von Mt. 6, 19-21 und Lk. 12, 33-34* . . . . . 356-378
- BIBLICA, 42/1:
- R. Le Deant - *Traditions Targumiques dans le Corpus Paulien?* . . . . . 28-48
- ETHNOS, 25/3-4:
- H. Findeisen - *Das Schamanentum als spiritische Religion* . . . . . 192-213
- I. Paulson - *Les rapports des âmes animales avec les êtres gardiens dans les croyances religieuses des peuples sibériens* . . . . . 183-191
- FOLKLORE, 71/4:
- E. Maple - *The Witches of Canedown* . . . . . 241-250
- HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (THE), LIV/1:
- J. E. Smith - *The Permanent Truth in the Idea of Natural Religion* . . . . . 1-19
- JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES, 49:
- I. Hilger - *Some early customs of the Menomini Indians* . . . . . 45-68
- JOURNAL OF HELLENIC STUDIES (THE), LXXX:
- C. M. Bowra - *Homeric Epithets from Troy* . . . 16-23

H. H. O. Chalk - <i>Eros and the Lesbian Pastoral of Longos</i> . . . . .	32-51
P. E. Corbett - <i>The Burgon and Blacas Tombe</i> . . . . .	52-60
M. W. Edwards - <i>Representation of Maenads of Archaic Redfigure Vases</i> . . . . .	78-87
A. S. F. Gow - <i>The Gallus and the Lion (Anth. Pal. VI 217-20)</i> . . . . .	88-93
A. J. Graham - <i>The Authenticity of the OPKION ΤΩΝ ΟΙΚΙΣΤΗΡΩΝ of Cyrene</i> . . . . .	94-111
H. Plommer - <i>The Archaic Acropolis: some Problems</i> . . . . .	125-159
B. L. Van der Waerden - <i>Greek Astronomical Calendars</i> . . . . .	168-180
LARES, XXVI 3/4:	
C. Gallini - <i>Il «ballo della morte» a Taggia</i> . . . . .	153-163
G. Pansa - <i>Di uno specchio magico del sec. XV-XVI e della catoptromanzia degli antichi secondo le leggende medioevali e i racconti popolari</i> . . . . .	129-142
ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG, 56:	
H. Kees - <i>Eine bedeutende Amonspriesterfamilie der Ramessidenzeit</i> . . . . .	6-10
J. Leclant - H. Heyler - <i>Sur l'administration de l'Egypte au Moyen et Nouvel Empire</i> . . . . .	117-129
REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES, 40:	
J. Chelhod - <i>Pur une sociologie de l'Islam</i> . . . . .	367-382
H. Desroche - <i>Amérique religieuse ou religion de l'Américanité. Notes sur quelques enquêtes récentes aux USA</i> . . . . .	349-366
J. Hering - <i>Entre la mort et la résurrection</i> . . . . .	338-348
RIVISTA DI ETNOGRAFIA, XIV:	
A. Buttitta - <i>Macingu, Numen, Mana</i> . . . . .	25-35
A. Russo - <i>Profetismo e movimenti salvifico-messianici</i> . . . . .	78-85

## STUDI ETRUSCHI, XXVIII/2:

- K. Olzscha - *Die Kleinen Opfertagen in den Agramer Binden und auf den Iguvinischen Tafeln* . . . . . 384-401

## THEOLOGISCHE LITERATURZEITUNG, 86/1-5:

- H. Bardtke - *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften* . . . . . 94-113
- E. S. Drower - *Adams-Humanity: Adam-Mankind* 174-180
- F. Frör - *Textinterpretation und Katechismusunterricht in der kirklichen Unterweisung* . . . . . 19-26
- E. Käsemann - *Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes* . . . . . 1-8
- R. Preuter - *Die göttliche Einsetzung des Predigtamtes und das allgemeine Priestertum bei Luther* . . . . . 321-332
- N. H. Soe - *Römisch-katholische Sittenlehre* . . . . . 7-20
- E. Schweizer - *Die Kirche als Leib Christi in den Paulinischen Homologument* . . . . . 166-174
- A. Strobel - *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften* . . . . . 179-184
- THEOLOGISCHE RUNDSCHAU, 26:
- E. Haenchen - *Neuere Literatur zu den Johannesbriefen* . . . . . 267-291
- S. Schultz - *Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft* . . . . . 209-266

# 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

*Ogni anno escono 2 fascicoli di circa 160 pagine ciascuno  
Prezzo di un fascicolo separato: L. 3.000 (Italia); L. 3.500 (Est.)  
Abb. annuale: L. 5.000 (Italia); L. 6.000 (Estero)*

Inviare le richieste al seguente indirizzo:

**CESARE MARZIOLI EDITORE**  
**VIA SIRACUSA, 4 - ROMA**  
(CONTO CORRENTE POSTALE N. 1-9919)

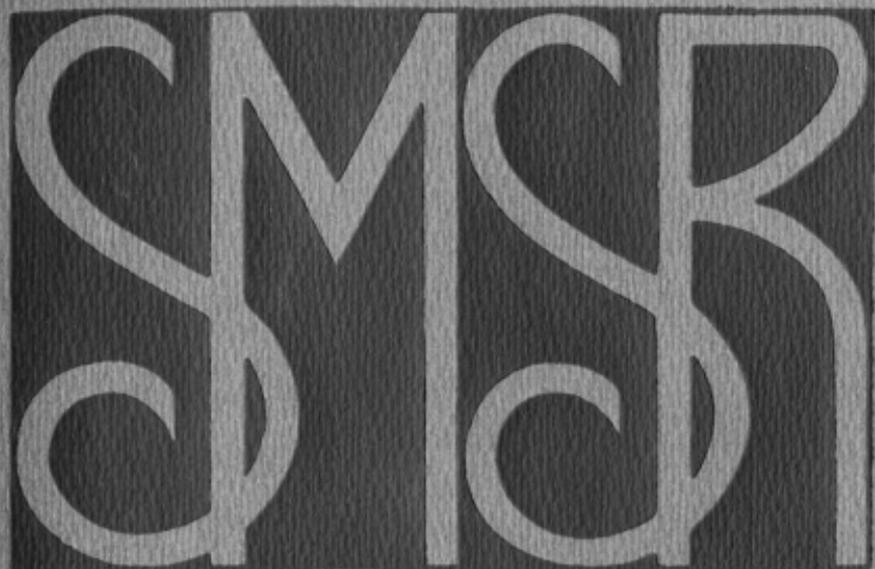
*Indirizzo per la corrispondenza,  
i manoscritti,  
e i libri da recensire:*



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

Redazione degli

**SMSR**  
**ISTITUTO DI STUDI**  
**STORICO-RELIGIOSI**  
**UNIVERSITÀ DI ROMA**



**STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI**

*pubblicati dalla Scuola di studi storico-religiosi dell'Università di Roma*

32<sup>(2)</sup>

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 1961 - VOL. XXXII  
(fascicolo 2)

ROMA  
CESARE MARZIOLI EDITORE

STUDIO DI ECONOMIA  
E  
STORIA DELLA REGIONE

ANNO I - 1961

ANNO I - 1961

## Tarantismo e Coribantismo

Nell'estate del 1959 fu condotta una esplorazione etnografica per raccogliere i dati relativi al tarantismo pugliese, cioè alla terapia del morso avvelenatore della *taranta* mediante un cerimoniale musicale, coreutico e cromatico. La esplorazione sul campo si svolse nella penisola salentina, dove il fenomeno è ancora utilmente osservabile ogni estate: e sebbene la prospettiva della ricerca fosse essenzialmente storico-culturale e storico-religiosa, la complessività del fenomeno in quistione e le interpretazioni naturalistiche che correntemente se ne davano suggerì l'opportunità di valersi di alcune collaborazioni specialistiche che non rientravano nella competenza dello storico. L'*équipe* fu pertanto formata, oltre che dallo storico con funzione direttiva, da un etnomusicologo, da un sociologo, da uno psichiatra e da uno psicologo, col compito definito di rispondere ai quesiti a cui lo storico doveva pur dare una risposta se voleva andare innanzi nella sua propria ricerca. Particolare rilievo assumeva la quistione preliminare se il tarantismo fosse o meno «riducibile» ad una malattia: infatti nel caso di risposta affermativa lo storico della cultura avrebbe avuto ben poco da dire, e d'altra parte una risposta affermativa o negativa che fosse, non poteva essere data senza la collaborazione di un medico.

La esplorazione etnografica, nel corso della quale tutta l'*équipe* lavorò solidalmente sul campo, giunse alla conclusione che, nel tarantismo pugliese, la taranta, il morso, l'avvelenamento, la musica, la danza e i colori costituivano un sistema simbolico, e più precisamente un orizzonte mitico-rituale, mediante il quale conflitti, frustrazione e traumi individuali e collettivi venivano cerimonialmente evocati, configurati, fatti defluire, e sottoposti alla disciplina risolutrice e reintegratrice dell'orizzonte stesso. Era quindi fuori posto chiedersi, secondo una impostazione ermeneutica che risaliva ai medici del '600, a quale *ragno* della moderna zoologia corrispondesse la *taranta*, e se questo ragno fosse velenoso o meno, e se il tarantismo fosse uno stato tossico derivante dal morso di un aracnide velenoso o un disordine psichico catalogabile in un determinato quadro noseologico della psichiatria: qui infatti era in gioco un istituto culturale, con la sua relativa autonomia rispetto alle condizioni che ne avevano favorito la nascita. Certo fra queste condizioni vi era anche la frequenza di morsi di aracnidi velenosi o non, come esperienza ricorrente in una società agricola, e la possibilità di nevrosi o di psicosi: ma il tarantismo manifestava caratteri e dinamiche che andavano oltre queste ed altre condizioni, e assumeva l'inconfondibile rilievo di un fenomeno culturale. Vi era un primo morso simbolico: chi lo pativa assumeva il comportamento simbolico dell'avvelenato, e chiedeva la terapia tradizionale, che operava realmente una risoluzione della crisi e una reintegrazione nella norma. D'altra parte chi aveva patito il primo morso, ogni anno nella stessa epoca, e talora per decenni, risentiva del morso e del veleno, e doveva quindi rinnovare la catarsi musicale, coreutica e cromatica. L'epoca del primo morso e dei successivi coincideva col raccolto dei frutti estivi, cioè quando la comunità all'epilogo del ciclo lavorativo fondamentale dell'economia locale, e in una atmosfera da capodanno tendeva a liberarsi di tutte le passività del ciclo spirante.

L'azione del simbolico veleno era sospesa nel « feudo di Galatina » in virtù della protezione accordata da S. Paolo:

onde in quel « feudo » non vi erano mai tarantati, perché le tarante erano innocue. Rispetto all'età, il « primo » morso cadeva più frequentemente nel periodo della pubertà, e rispetto al sesso concerneva in prevalenza il mondo femminile: rispetto alla sua distribuzione sociale, il fenomeno era ovviamente limitato al solo mondo contadino. Valutate come particolare orizzonte mitico — sia pure fluido ed embrionale — le tarante costituivano una collettività di *monstra* irriducibili ad una specie definita di aracnidi della moderna zoologia, anche se la *lycosa tarentula* aveva una parte preponderante nella tessitura simbolica della collettività stessa: in concreto mostravano qualità psichiche e disposizioni intenzionali mutevoli a seconda del tipo di crisi che inducevano, onde si distinguevano tarante « tempestose », « tristi e mute », « libertine », « canterine », o — quando la catarsi musicale non operava — « dormienti ».

Tutte le *tarante*, a qualunque gruppo appartenessero salvo le « dormienti », avevano la loro melodia, la loro inclinazione al ballo e il loro colore, e in rapporto a ciò il cerimoniale comportava una esplorazione musicale e cromatica, per decidere di quale taranta propriamente si trattasse in una determinata crisi: tale esplorazione consisteva nella somministrazione di melodie diverse per individuare quella giusta, e nella esibizione di colori diversi per stabilire il colore che facesse al caso: ed era giusta quella melodia e faceva al caso quel colore che scuotevano il tarantato dalla sua depressione melancolica, dalla sua inerzia o dal suo stupore, inducendolo ad entrare nell'ordine della danza catartica e ad instaurare un vivace rapporto affettivo col colore prescelto. La danza — cioè la tarantella catartica con particolarità ben distinte dalla tarantella profana a tutti nota — si articolava in cicli coreutici eguali, al suolo e in piedi, indefinitamente ripetuti, e terminanti ciascuno, dopo varia durata, con una caduta al suolo e con un breve periodo di riposo: nella posizione al suolo il tarantato, muovendosi sul dorso o carponi e sottolineando con l'oscillazione della testa il ritmo della musica, mimava il mitico ragno avvelenatore;

nella posizione in piedi si manifestava invece un momento decisamente agonistico, e i piedi danzanti inseguivano la taranta avvelenatrice, o facevano l'atto di calpestarla, talora sotto forma del panno colorato che la simboleggiava.

Con la sua *taranta*, che talora aveva nome di persona, sempre di sesso femminile, il tarantato intrecciava dialoghi ad alta voce, nei quali si avvicendavano richieste di essere liberati dal suo potere, minacce, patteggiamenti e compromessi sulla durata della cura, cioè dei successivi cicli coreutici, che potevano protrarsi da poche ore a più giorni, e che terminavano quando la taranta « crepava » ed il veleno era stato eliminato. Il rinnovarsi della crisi di anno in anno, e la necessità di iterare di anno in anno la catarsi musicale, venivano miticamente giustificati col fatto che la *taranta* non era ancora veramente « crepata », oppure che essa aveva lasciato « figlie », « sorelle », « nipoti », cioè una discendenza con la quale doveva essere rinnovato l'agone catartico.

La esplorazione sul campo fu seguita in sede da una indagine diacronica, indirizzata a reintegrare il tarantismo nei suoi aspetti che dovevano ormai considerarsi perduti per la osservazione etnografica: a ciò fortunatamente soccorreva una copiosa documentazione che consentiva di seguire il fenomeno quasi ininterrottamente dal medioevo in poi, attraverso la letteratura *de venenis*, la magia naturale del Rinascimento, la iatromusica dell'età barocca, i diffusi rapporti dei medici del '600 e del '700, le notizie di eruditi e di viaggiatori, e infine quel tanto (per la verità non molto) che se ne poteva ricavare dalla letteratura folkloristica del secolo scorso e del nostro. L'immagine del tarantismo si venne così arricchendo di nuovi elementi simbolici di notevole interesse storico-religioso. Il rito, oggi soltanto domiciliare, si svolgeva sino al '700 anche all'aperto, in uno scenario naturale caratterizzato dall'albero e dalla fonte, e comportava immersioni nel corso della danza. Quando il rito si svolgeva a domicilio, lo scenario acquatico e silvano veniva artificialmente riprodotto mercè rami e foglie di sempreverdi disseminati al suolo (del che qualche traccia è ancor oggi osservabile in

alcune foglie d'edera sparse nella stanza) e l'apprestamento, talora costoso, di fontane artificiali che rinnovavano sempre le loro acque, e che anch'esse servivano per immersioni. Erano impiegati specchi, nei quali il tarantato si rimirava «traendo dal petto profondi sospiri», e il carattere agonistico della fase in piedi della danza veniva sottolineato col maneggiare spade, col simulare combattimenti, con la rappresentazione mimica di scene di destrezza, di potenza e di resistenza al dolore, non senza talora infliggersi ferite e ricevere di buon grado battiture e fustigazioni. I tarantati acquistavano spesso doni di chiaroveggenza o di precognizione, e ne facevano sfoggio durante il rito, occasionalmente stimolati a ciò da qualche presente o visitatore: inoltre si lasciavano dondolare in un'altalena sospesa agli alberi nella cura all'aperto, e al soffitto in quella a domicilio, o addirittura erano messi in una culla, quasi fossero tornati pargoli. Il periodo del rito cadeva, come oggi, durante il raccolto dei frutti estivi, da maggio ad agosto, con determinazioni calendariali che variavano dentro questi limiti da luogo in luogo; e per quanto vi partecipassero in prevalenza persone appartenenti al ceto contadino, non mancavano allora (sino al '700) tarantati di altri ceti, nobili, monaci, preti e, una volta, persino il vescovo di Polignano. La partecipazione femminile, mantenne sempre una certa prevalenza, tanto che, nel '600, le cerimonie erano localmente chiamate «i carnevaletti delle donne». In rapporto alla esecuzione del rito da parte di donne, assumeva rilievo, tra le scene mimate nel corso della danza, la figura della sposa in abito nuziale: e in questa scena, o in altre di diverso contenuto, i presenti di ambo i sessi partecipavano al ballo e alla rappresentazione mimica, secondando la tarantata. Accadeva poi che le tarantate protagoniste fossero più d'una, o che la scena fosse eseguita da tarantate e tarantati, sempre secondati dal pubblico. In generale intorno al perimetro cerimoniale, sia all'aperto che a domicilio, veniva disposto in ordine quanto occorreva per le possibili impersonazioni, come spade, abiti nuziali, monili, panni colorati, rami di sempreverdi o pampini di vite, di

guisa che poi i tarantati avrebbero scelto gli oggetti adatti al loro caso, cioè alla impersonazione prescelta in rapporto alla qualità della taranta avvelenatrice. I musicisti-terapeuti erano in passato numerosi, ed alcuni di essi ricercati per la loro fama vagavano di paese in paese nella stagione del rito: un erudito napoletano percorrendo la Puglia agli inizi del '500 riferisce di aver visto sciamare per la regione interi corpi esorcistici di musicisti-terapeuti, diretti verso i centri abitati per prestare la loro opera. A Taranto, nel '600, essi venivano stipendiati dal comune per andare incontro ai tarantati più poveri.

Per la esplorazione musicale diagnostica essi disponevano in passato di un ricco repertorio melodico, formato da tarantelle, ma anche da lamenti funebri e da altre arie popolari: disponevano altresì, col pubblico che assisteva al rito e con lo stesso tarantato, di un gran numero di canti, nei quali ricorrevano i temi della passione amorosa preclusa, del *locus amoenus* acquatico-silvano, dell'aspirazione al mare, o che racchiudevano esortazioni alla danza catartica o veri e propri incantesimi per liberare dalla taranta e dal suo veleno. Nel complesso l'analisi diacronica confermò una spiccata fluidità non soltanto nel mito ma anche nella esecuzione rituale, con un largo margine lasciato al simbolismo individuale di ciascun tarantato, pur dentro i limiti di alcune strutture simboliche stabili e ricorrenti<sup>1</sup>.

Il tarantismo pugliese, in questa ricostruzione ottenuta combinando insieme osservazione etnografica e analisi della letteratura diacronica, solleva senza dubbio un gran numero di problemi storico-religiosi e storico-culturali. Un primo gruppo di problemi concerne il rapporto del tarantismo con varie epoche mentali e morali della civiltà occidentale, come il medioevo, la magia naturale del Rinascimento, la iatro-musica dell'età barocca, l'illuminismo, la scienza positiva e la medicina moderna: ciascuna di queste epoche reagì a suo

<sup>1</sup> Per i particolari della esplorazione etnografica e per i dati bibliografici relativi all'analisi della letteratura diacronica si veda la mia monografia *La Terra del Rimorso*, Milano 1961, pp. 43 ss. e 27 sgg.

modo di fronte al fenomeno, interpretandolo secondo categorie particolari, e influenzando sul fenomeno stesso in virtù di tale interpretazione. Di particolare interesse storico-religioso è il problema del rapporto col Cristianesimo e della influenza che sul tarantismo esercitò la polemica contro i culti orgiastici pagani, contro la catartica coreutico-musicale del mondo antico. Derivò da ciò il tentativo di includere il tarantismo nella sfera culturale di alcuni Santi, come S. Vito, S. Foca e S. Paolo. Un secondo gruppo di problemi concerne i «paralleli» folklorici e etnologici del tarantismo, cioè il paragone con forme simili ancora etnograficamente osservabili nel mondo mediterraneo (Sardegna, Spagna) e con i culti di tipo *zar* e *bori* in Africa, con i loro trapianti, riadattamenti e riplasmazioni nel mondo afro-americano (*macumba*, *santeria*, *vodù* etc.): con l'avvertenza metodologica che tale comparazione racchiude due quistioni ben distinte, quella delle semplici affinità strutturali e funzionali motivata dalla omologabilità dei regimi esistenziali corrispondenti, e quella — di assai più difficile soluzione — delle influenze culturali trasmesse secondo un *iter* geografico dimostrabile e secondo una determinata successione di rapporti nel tempo. Un terzo gruppo di problemi, infine, mette in causa gli antecedenti classici — o antico-mediterranei — del tarantismo, anche qui con l'avvertenza metodologica che non si tratta di una «riduzione» del tarantismo a «relitto» di questi antecedenti; l'orizzonte mitico-rituale della taranta va infatti considerato come una nuova formazione culturale il cui arco storico si stende dal medioevo sino al '700, epoca in cui ebbe inizio la sua disarticolazione e il suo declino, onde se mai la qualica di «relitti» a quanto oggi è ancora etnograficamente osservabile nel Salento si riferisce non al mondo classico, ma a questo successivo e distinto arco storico. Tuttavia il tarantismo medievale non nacque dal nulla, ma dalla rovina dei culti orgiastici e iniziatici del mondo antico per effetto della civiltà cristiana in espansione: il che rende possibile avvalersi del tarantismo come di una non surrogabile istanza documentaria per intendere non soltanto i modi e le

traversie di quella espansione, ma anche, con le dovute cautele, alcuni aspetti di quei culti di cui il tarantismo rappresenta la riplasmazione e il riadattamento nella nuova temperie storica.

Noi qui intendiamo soffermarci, a guisa di esemplificazione, su una quistione particolarissima che si riferisce a questo ultimo gruppo di problemi: cioè il lume che dal tarantismo può derivare per meglio intendere il modo di esecuzione e il carattere dei riti coribantici e per agevolare la esatta interpretazione di alcuni molto discussi passi di Platone che vi si riferiscono<sup>2</sup>.

\* \* \*

Abbiamo più sopra messo in evidenza come uno dei tratti costanti del tarantismo, confermato sia dalla osservazione etnografica che dalla analisi della letteratura diacronica, è il momento della esplorazione musicale a scopo diagnostico: il tarantato in crisi, immerso in una condizione di profonda depressione o di stupore, che da un momento all'altro può sbilanciarsi in cieco furore, viene sottoposto da un corpo di musicisti-terapeuti ad una serie di musiche catartiche tradizionali, per provare quale è la musica che corrisponde alla qualità della mitica taranta che lo possiede; durante la somministrazione di diversi temi melodici il tarantato reagisce ad uno solo di essi, cioè a quello che appartiene alla sua taranta, al suo morso, al suo avvelenamento.

In altre parole, tutto accade come se le tarante designassero una collettività mitica di figure appena abbozzate (taranta libertina, tempestosa, canterina, triste e muta; taranta verde, rossa, gialla; taranta figlia o sorella o nipote di una

<sup>2</sup> Per il più recente dibattito sulla quistione si veda A. Delatte, *La conception de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Parigi 1937; P. Boyancé, *Le culte des muses chez les philosophes grecs: étude d'histoire et de psychologie religieuse*, Parigi 1937; Ivan M. Linforth, *The Corybantic Rites in Plato*, Univ. of Calif. Publ. in Class. Philology, XIII (1946), n. 5, pp. 128 sgg.; E.E. Dodds, *I greci e l'irrazionale* (trad. it. di *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951), Firenze 1959, p. 109 sg.; J. Jeanmaire, *Dionysos*, Parigi 1951, pp. 131 sgg.

taranta originaria responsabile del « primo » morso; taranta con nome femminile di persona, con cui si dialoga, o si patteggia), e come se attraverso la esplorazione musicale si procedesse alla identificazione della taranta in causa, rivelandola con la irresistibile reazione coreutica del tarantato. Il segno della diagnosi esatta si manifesta quando il tarantato comincia a riscuotersi dal suo stato di depressione e di inerte stupore, e quando in luogo di uscirne per cadere nel furore incontrollato si mostra suscettibile di un comportamento ritualmente orientato, entrando nella danza, sottoponendosi alla disciplina del ritmo e della melodia, componendo figure coreutiche al suolo e in piedi, mimando scene determinate, e infine normalizzandosi dopo una serie di cicli coreutici regolari, variabili per numero e durata, eseguiti con la collaborazione vibrante della comunità e nel quadro di orizzonti tradizionalmente accreditati e socialmente accettati. Leggiamo ora i discussi passi platonici che si riferiscono ai riti Coribantici, cominciando da quello dell'Eutidemo. Si tratta, com'è noto, delle parole di incoraggiamento che Socrate rivolge all'adolescente Clinia, che rischia di essere irretito dai sofismi dei due forestieri:

Ed io, vedendo il nostro giovinetto che stava naufragando, per calmarlo e non farlo stizzare, gli rivolsi le seguenti parole di incoraggiamento: « O Clinia, non ti stupire di un modo di ragionare così desueto: non vedi che cosa fanno questi due forestieri? Essi fanno quel che si fa durante la pratiche iniziatiche dei Coribanti (ἐν τῇ τελετῇ τῶν Κορυβαντῶν) quando ha luogo la cerimonia dell'intronizzazione. Come saprai se hai ricevuto l'iniziazione, a questo punto hanno luogo danze ed evoluzioni giocose. Costoro non fanno altro che danzare intorno a te, e giocare le loro danze, per iniziarti<sup>3</sup>.

Da questo passo si ricava che la τελετῇ τῶν Κορυβαντῶν veniva eseguita con una danza intorno all'iniziando, probabilmente sdraiato su un ἱερὸς σκίμπος<sup>4</sup>.

Nel tarantismo pugliese oggi ancor osservabile nel Salento tutto si riduce ad una somministrazione di diverse me-

<sup>3</sup> Euthyd. 277 d-e.

<sup>4</sup> Aristoph. Nub. 254 e Ran. 119.

lodie da parte dei musici-terapeuti, senza che alcuno danzi intorno al tarantato: tuttavia nella forma sarda, che fu da noi osservata a Tonara, nella fase esplorativa aveva luogo effettivamente un ballo tondo intorno al morsicato dall'*argia*, che era sdraiato su una stuoia al centro del circolo formato dai ballerini; e quanto al tarantismo pugliese nei secoli passati, il naturalista Paolo Boccone, verso la fine del '600, ci informa che i suonatori di musetta e di tamburo muovevano il corpo buffonescamente e si producevano in « lazzi e farse ridicole »<sup>5</sup>, il che ricorda le danze ed evoluzioni giocose (*χορεία καὶ παιδιὰ*) del passo platonico.

Una seconda preziosa indicazione sulle cerimonie coribantiche si ricava dal famoso passo dell'Ione, dove Platone paragona l'ispirazione poetica alla possessione coribantica, stabilendo altresì un rapporto fra elettività ad un solo poeta ed elettività dei posseduti ad una sola aria musicale, cioè quella associata alla qualità del nume che li possiede:

E tu, Ione, sei uno di loro [cioè di coloro che si lasciano elettivamente ispirare solo da Orfeo, o solo da Museo, o solo da Omero]: infatti sei posseduto da Omero. Quando si canta qualche cosa di un altro poeta, ti addormenti e non hai nulla da dire, ma appena risuona un'aria di questo poeta, subito ti svegli, la tua anima entra nella danza e non ti mancano cose da dire. Non è l'arte o l'erudizione chi ti fanno dire le cose che dici, ma una partecipazione divina e uno stato di possessione, come coloro che partecipano ai riti coribantici (*οἱ κορυβαυτιῶντες*) i quali si rendono sensibili e rispondono solo a quella melodia che è del dio da cui sono posseduti, abbandonandosi su questa melodia a figure di danze e a parole, mentre alle altre melodie non rivolgono attenzione<sup>6</sup>.

Alla luce del tarantismo ci sembra confermato senza possibilità di dubbio che i due passi dell'Eutidemo e dell'Ione si riferiscono a due aspetti diversi della stessa cerimonia di iniziazione coribantica: nell'Eutidemo si pone l'accento sul momento dell'intronizzazione e della danza eseguita intorno all'iniziando con impiego di strumenti a percussione (cembali, timbani) e a fiato (flauti), nell'Ione invece si dà rilievo

<sup>5</sup> P. Boccone, *Museo di Fisica*, Venezia 1697, p. 103.

<sup>6</sup> *Ion*. 536 c.

alla esplorazione musicale con fini diagnostici e alla elettività coreutico-musicale dell'iniziando ad una sola melodia, quella associata alla qualità del nume da cui è posseduto. Questi due aspetti diversi, che nei due passi platonici stanno fra loro irrelativi, sono pertanto da interpretare come due momenti successivi di uno stesso cerimoniale che Platone aveva presente per attingere i suoi paragoni secondo l'occorrenza: un cerimoniale in cui al momento della intronizzazione aveva luogo una esplorazione musicale (o coreutico-musicale) con l'impiego di diverse melodie, sino al momento in cui al risuonare della melodia giusta, l'iniziando si riscuoteva dalla sua inerzia mortale e si dischiudeva al ritmo della danza e della parola cantata. Questa interpretazione rende fra l'altro più pertinente ai rispettivi contesti dell'Eutidemo e dell'Ione il paragone che ciascuno dei due passi racchiude: i due sofisti impiegano successivamente sofismi diversi alla ricerca del sofisma efficace per irretire il giovane Clinia, così come gli operatori dei riti coribantici impiegano successivamente diverse melodie per acquistare signoria sul posseduto e per indurre a rivelarsi il nume che lo possiede; e Ione si risveglia e la sua anima «entra in danza» solo al canto di Omero, restando sordo e inerte al canto di altri poeti, così come nei riti coribantici il posseduto si ridesta solo quando, fra tutte le melodie, risuona quella che è congeniale al nume che lo possiede, onde risvegliandosi si unisce alla ridda esploratrice coreutico-musicale eseguita intorno a lui nella fase della intronizzazione. A ulteriore conferma della giustezza di tale interpretazione vale il fatto che ne riceve nuova luce un analogo paragone racchiuso nelle ultime battute del Critone, subito dopo la prosopopea delle Leggi:

*Socrate:* ...Son queste, sappilo bene, carissimo Critone, le parole che io credo ascoltare, così come coloro che partecipano ai riti coribantici ( οἱ κορυβαντιῶντες ) credono udire il suono dei flauti. Sappilo dunque che — se non m'inganno — sarà fatica sprecata tutto quello che potrai dire in contrario su questo punto. Tuttavia, se credi di riuscirvi, parla.

*Critone:* No, Socrate, non ho nulla da dire.

*Socrate*: E allora lascia andare, Critone, e facciamo ciò che dico, poiché questa è la via che il nume ci indica <sup>7</sup>.

Gli argomenti addotti dalle Leggi nel corso della loro prosopopea sono qui configurati come dotati della stessa forza elettiva ed esclusiva della melodia che scuote dall'inerzia «coloro che partecipano ai riti coribantici»: il che deve scoraggiare Critone ad opporre altri argomenti, poiché sarebbe come pretendere di somministrare ai Κορυβαντιῶντες altre nuove melodie dopo aver trovato quella giusta, congeniale al loro nume. In questo senso tutto il dialogo è stato come una sorta di lunga esplorazione musicale: ma ora, dopo la prosopopea delle Leggi, è risuonata quell'unica melodia che nel caso specifico il nume indica come giusta, quella melodia alla cui necessità è vano opporsi e che pertanto esaurisce la ricerca, per cui il dialogo si chiude, così come ha termine con il ritrovamento della melodia giusta la fase esplorativa dell'esorcismo coribantico <sup>8</sup>.

Qualche perplessità ha suscitato negli studiosi la espressione οἱ κορυβαντιῶντες: il Linforth la interpreta come designazione generica di tutti coloro che, entrati nella crisi, sperimentano l'uno dopo l'altro diversi rituali, e ciò perché «è difficile accettare il concetto di devozione multipla in una unica cerimonia religiosa» <sup>9</sup>; il Dodds, dal canto suo, dichiara di non essere sicuro se l'espressione abbia questo significato generico ovvero se si riferisca in modo specifico ed esclusivo alle persone in crisi che si sottoponevano ai riti coribantici, per quanto mostri di inclinare verso questa seconda interpretazione e ritenga più accettabile assumere che l'esplorazione musicale diagnostica avesse luogo in una stessa cerimonia coribantica e nei riguardi di uno stesso partecipante ad essa <sup>10</sup>. Ora ci sembra che non vi possa essere dubbio sulla succes-

<sup>8</sup> Per la generica tradizione della cura coribantica come esplorazione musicale eseguita intorno al posseduto inerte, con l'intento di stimolarlo ad una reazione coreutica definita, possono valere gli accenni in Dio. Chrys. Orat. XXXII, 387 R, Celso ap. Orig., *Contra Celsum*, 3 e Luc. *Lexiphanes*, 16 (οἱ τοὺς κορυβαντιζῶντες περιβομβοῦντες)

<sup>9</sup> Linforth, op. cit., p. 128 sg.

<sup>10</sup> Dodds, op. cit., p. 109 e nota 3.

sione, nello stesso rito coribantico, di un momento musicale diagnostico e di un rivelarsi del nume quando, al risuonare della «sua» melodia, il partecipante al rito «entrava in danza»: se mai la documentazione di cui disponiamo non ci permette di decidere se nel coribantismo la diagnosi avveniva per un solo iniziando alla volta, o se l'iniziazione era collettiva (nel qual caso si sarà lasciato che alle varie successive proposte musicali rispondesse di volta in volta quell'iniziando, o quegli iniziandi, il cui nume era chiamato in causa), o se, com'è probabile, erano impiegate entrambe le forme secondo i luoghi e le circostanze.

Senza dubbio nella vita religiosa dell'epoca classica si presentavano di fatto diverse possibilità di scelta in materia di culti catartici atti ciascuno a rivelare il nume responsabile di una data condizione di impurità. Il coro delle donne di Trezene chiede, nell'Ippolito euripideo, quale sia il nume che opprime Fedra, se Pan o Ecate o La Madre della Montagna o i tremendi Coribanti<sup>11</sup>; Ippocrate aggiunge a questo elenco Posidone, Apollo Nomios, Ares e gli «eroi»<sup>12</sup>; dalle Vespe di Aristofane si ricava che quando qualcuno provava senza successo le pratiche coribantiche poteva ricorrere ad Ecate o ad Asclepio<sup>13</sup>. Tuttavia la possibilità di ricorrere sperimentalmente e successivamente a culti catartici diversi non esclude affatto che, nell'interno dello stesso culto coribantico, si procedesse ad una esplorazione diagnostica di tipo musicale per identificare il nume responsabile della crisi: la difficoltà, cui fa cenno il Linforth, di ammettere una devozione multipla in un'unica cerimonia religiosa è qui affatto fuori posto, poiché essendo i Coribanti una «collettività mitica» si comprende molto bene come il rito coribantico comportasse potenzialmente una molteplicità di esecuzioni rituali, e un criterio musicale per sceglierne una piuttosto che un'altra. Allo stesso modo la «collettività mitica» delle tarante, anche se appena abbozzata ed estremamente fluida,

<sup>11</sup> Eur. *Hipp.* 141 sgg.

<sup>12</sup> *De morbo sacro*, VI, 13 sgg.

<sup>13</sup> Aristoph., *Vesp.* 118 sgg.

comportava una esplorazione diagnostica di tipo musicale per decidere di quale taranta propriamente si trattava nei singoli casi; e allo stesso modo in un culto affine strutturalmente e funzionalmente al tarantismo pugliese, il *Vodu* Haitiano, la collettività mitica dei Loa è organicamente associata alla varietà dei ritmi musicali evocatori e delle corrispondenti esecuzioni simboliche<sup>14</sup>.

Ovviamente il confronto fra tarantismo pugliese e coribantismo, per quanto abbia fruttato una migliore comprensione del modo di esecuzione dei riti coribantici e una più perspicua interpretazione di alcuni passi di Platone (piccolo ma sicuro frutto che da solo mostra l'opportunità del confronto), non autorizza affatto, neanche in via ipotetica, a stabilire rapporti di dipendenza storica fra l'uno e l'altro. Se mai tale rapporto di dipendenza concerne *alcuni* aspetti del tarantismo pugliese e la funzione iniziatica di quelle collettività mitiche (Titanes, Gigantes, Kyklopes, Korybantes, Kuretes, Kentauroi, Silenoi, Satyroi, Telchines, Daktyloi, Nymphai, Amazones etc.) sulle quali di recente Angelo Brelich ha acutamente delineato i principali caratteri morfologici<sup>15</sup>. D'altra parte proprio in questa prospettiva il confronto utile fra tarantismo pugliese e coribantismo va certamente oltre la semplice constatazione che in entrambi i fenomeni culturali si tratta di esplorare musicalmente, a fini diagnostici, quale sia, nella collettività mitica data, l'entità in causa nel caso concreto. Innanzi tutto viene in considerazione la valenza iniziatica, che nel tarantismo pugliese serba traccia nel fatto, etnograficamente accertato, della prevalenza del periodo della pubertà come età del primo morso, e della danza armata e delle prove agonistiche come carattere ricorrente del rito. Per i Cureti e i Coribanti la funzione iniziatica è anche esplicitamente documentata e il Brelich ricorda a questo proposito i *χουρήτων ἐνόπλια παίγνια* raccomandati da Platone (*Leggi*, 7, 796 b) ai ragazzi non ancora giunti in età militare, cioè in età di novizi iniziatici, e la nota tradizione

<sup>14</sup> Cfr. A. Métraux, *Le vaudou haïtien*, Parigi, passim.

<sup>15</sup> A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958, pp. 338 sgg.

che assegna a Cureti e a Coribanti l'impiego di danze armate e la *paidotrophia* divina<sup>16</sup>. Del resto dal passo già ricordato dell'Eutidemo si ricava che nella Atene dell'epoca classica i giovani di buona famiglia solevano partecipare ai riti coribantici<sup>17</sup>.

Il confronto tra tarantismo e coribantismo risulta inoltre utile sotto un altro rispetto. Le tarante sono datrici di follia, ma, almeno nel più antico tarantismo, offrivano anche un piano cerimoniale per guarire, sia «danzandole», sia dialogando e patteggiando con esse durante il rito: solo quando la pratica catartica fu inclusa nella sfera culturale di qualche santo cattolico (il che avvenne per S. Paolo solo nella seconda metà del '700), il rapporto cominciò a sbilanciarsi in modo che tutto il negativo prese a concentrarsi sulla taranta e tutto il positivo sul Santo e sulla sua Grazia, onde poi il dialogo con la taranta venne trasformandosi in dialogo col Santo: e tuttavia è ancor oggi osservabile una molto significativa ambiguità, per cui il «Santo Paolo mio delle tarante», ardentemente invocato nella Cappella di Calatina dai tarantati, si risolve, nella cura a domicilio, in un S. Paolo-Taranta o in una Taranta-S. Paolo, senza contare che in un esorcismo popolare ancora impiegato, proprio S. Paolo viene reso responsabile del morso avvelenatore: *S. Paolo mio delle tarante, che pizzichi le ragazze tutte quante*. Ora anche i Coribanti erano datori e al tempo stesso guaritori di mania: e se in Eur. *Hypp.* 141 sgg. e in Aristoph. *Vesp.* 8 appaiono come scatenatori di gravi crisi psichiche, in altri contesti si palesano invece come guaritori: Platone parla di τῶν Κορυβαντων ἰάματα<sup>18</sup> e una glossa di Esichio è abbastanza esplicita a riguardo<sup>19</sup>.

Se proseguiamo il paragone, altre particolarità simili si fanno valere. Come già dicemmo, coloro che sono posseduti dalla taranta manifestano qualità mantiche: ora per quanto

<sup>16</sup> Op. cit., p. 341.

<sup>17</sup> *Euthyd.* 277 d: καὶ γὰρ ἐκεῖ χορεία τις ἐστὶ καὶ παιδιὰ, εἰ ἄρα καὶ τετέλεσαι cfr. Linforth, op. cit., p. 124 sgg.

<sup>18</sup> *Leg.* 790 d.

<sup>19</sup> κορυβαντισμός· καθαρισμὸς μανίας.

non disponiamo di nessun documento in cui è detto che i *χορυβαντιῶνες* le manifestassero, è comunque attestato che Cureti e Coribanti le possedevano<sup>20</sup>, il che rende molto probabile che le comunicassero anche ai posseduti nel corso del rito. Le tarante hanno un carattere mostruoso, che combina insieme più specie di aracnidi, anche se la *lycosa tarentula* della zoologia moderna, per la sua vistosità e aggressività, per i suoi ampi cheliceri che danno l'immagine vibrante del morso letale, come anche per le sue abitudini notturne e sotterranee conserva una parte preponderante nel comporre la fluida ed elementare tessitura mitica del tarantismo: d'altra parte il teriomorfismo delle mitiche tarante non è assoluto, se era possibile dialogare con esse e chiamarle con un nome femminile di persona, e se mostravano così spiccata e quasi umana inclinazione per melodie, ritmi coreutici e colori. Cureti e Coribanti non hanno, per quel che ne sappiamo, espliciti caratteri teriomorfi com'è il caso di altre collettività mitiche dello stesso tipo: tuttavia una certa almeno potenziale mostruosità appartiene loro, e almeno i Cureti, come ricorda il Brelich, «appaiono, già in un documento certo non recente e non sospetto (Aeschyl. fr. 313), sul limite dell'androginismo con il loro aspetto femminile e con la loro sorprendente etimologia suggerita»<sup>21</sup>, il che di nuovo fa pensare alla simulazione del comportamento della gestante o della puerpera da parte di tarantati di sesso maschile, secondo quanto riferisce il medico melfitano Vincenzo Bruni sul tarantismo nella città di Venosa durante l'estate del 1596<sup>22</sup>. A questo proposito è infine da aggiungere che nella forma sarda del tarantismo, il posseduto — che qui è sempre di sesso maschile diversamente da quanto accade nel tarantismo pugliese — impersona un'argia nelle tre figure femminili della donna nubile, o sposa e vedova, e si comporta ritualmente in conformità del proprio *status*: la nubile si sceglie un ballerino fra i presenti e si lascia corteggiare, la sposa

<sup>20</sup> Apollod. 3, 18; Suida *χορυβάντων στόμα*; Arrian. fr. 83 Jac.: cfr. Brelich, op. cit., p. 340.

<sup>21</sup> Brelich, op. cit., p. 341.

<sup>22</sup> V. Bruni, *Dialogo delle tarantole*, in *Tre Dialoghi*, Napoli 1603, pp. 1 sgg.

simula i dolori del parto o chiede un pupazzo da allattare o da vezzeggiare, la vedova lamenta il marito morto<sup>23</sup>.

Infine, se si volesse accogliere per buona l'ipotesi dello Schwenn sull'impiego rituale dello specchio nel coribantismo<sup>24</sup>, avremmo qui un altro elemento di concordanza comparativa: sulla quale del resto non insisteremo sia per il carattere molto dubbio della ipotesi dello Schwenn, sia perché lo specchio rinvia ad un'altra serie di connessioni e di rapporti iniziatici.

\* \* \*

Il rapporto del tarantismo col coribantismo concerne solo — non sarà mai ripetuto abbastanza — alcuni aspetti dei due fenomeni: il simbolismo del morso, la prevalente partecipazione femminile, l'altalena, gli specchi, e in parte lo scenario acquatico e silvano orientano verso un'altra serie di rapporti, e cioè verso le tracce del simbolismo del morso nella letteratura di epoca ellenistica sui morsi degli animali e i loro effetti sull'uomo, verso il simbolismo dell'οἶστρος e la figura di Io nel Prometeo e nelle Supplici; orientano altresì verso la teorizzazione platonica dell'αλώρησις, nelle Leggi e nel Timeo, verso la festa attica delle αλώρα verso le figlie di Proitos e di Minyas, ed anche, più generalmente, verso il menadismo e la catartica musicale, le iniziazioni femminili e la mania teletica. Per tutti questi « antecedenti » classici del tarantismo pugliese rinviando il lettore a quel che se ne dice nella nostra monografia *La Terra del Rimorso*: qui abbiamo voluto soltanto offrire un esempio particolare di quanto possa essere fecondo il paragone istituito tra il materiale cosiddetto folklorico e la documentazione classica, e di quanto possano giovare gli studi storico-religiosi del combinare le tecniche etnografiche di indagine sul campo con la indagine delle testimonianze diacroniche e con l'analisi dei dati della filologia classica.

<sup>23</sup> Questi dati sono tolti dai risultati ottenuti da una nostra inchiesta condotta nell'isola durante l'anno accademico 1959-60 e 1960-61, con il concorso degli studenti dell'Università di Cagliari e della dott. Clara Gallini.

<sup>24</sup> Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, XI, 2, col. 1444 (s.v. Korybanten).



## La follia panica

Un testo che varrebbe la pena di esaminare attentamente alla luce delle nuove prospettive guadagnate in questi ultimi anni dallo studio della dimensione « irrazionale » nel mondo antico è il cosiddetto *De Mysteriis*, che ora si torna ad attribuire a Giamblico<sup>1</sup>, ricco di informazioni anche dirette, e non solo erudite e di seconda mano, su fenomeni quali l'estasi e la possessione, il profetismo ispirato, la trance ipnotica nelle varie operazioni teurgiche, i rituali iniziatici ecc. Con il *De Mysteriis* (siamo agli inizi del IV sec. d.C.) il paganesimo ormai morente ha lasciato una delle sue ultime testimonianze condensate in un'opera che, a differenza dei variamente specializzati scritti ermetici, prende in esame quasi tutti gli aspetti principali del mondo religioso antico<sup>2</sup>. Appunto per questi vari e tradizionali aspetti che l'autore prende in considerazione, interpretandoli in genere in chiave religiosa e « dinamistica »<sup>3</sup>, il *De Mysteriis* costituisce una

<sup>1</sup> R.P. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, Paris 1953, p. 48 n. 2, attribuisce a Giamblico quest'opera che prima (cfr. lett. in R.E. IX, I, pgg. 648 e 650 s.v. Jamblicus) era ritenuta apocriфа.

<sup>2</sup> Manca un esame del *De Mysteriis* quale fonte per la storia delle religioni: cenni su questioni particolari sono in: J. Croissant, *Aristote et les Mystères*, Paris 1932, pgg. 75; 126 sgg. e Festugière, op. cit., I, Paris 1950, p. 40 n. 4; 80; 86; 91.

<sup>3</sup> Per i concetti di δόναμις, ἐνέργεια ecc. cfr. J. Röhr, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum*, Philologus, Suppl. XVII, I, 1923.

fonte ottima per la conoscenza non solo delle pratiche magico-religiose del III secolo o degli albori del IV, ma anche di alcuni temi tradizionali e più antichi.

Mi limito per ora a segnalare un brano, che viene subito dopo un lungo esame della catartica musicale coribantica, concludendo con esso un primo tipo di « ispirazione » (ἐπιπνοία) o « possessione » (κατοχή) divine, prima di rivolgersi a quella oracolare, apollinea. Il brano è il seguente (3,10 Parthey)<sup>4</sup>:

« E così continuando per la strada del nostro discorso che ci rimane da percorrere, ed esaminando particolarmente anche le ispirazioni *delle Ninfe o di Pan*, e come si caratterizzano a seconda delle energie divine, giungeremo sino alle proprietà loro tipiche e poi spiegheremo per quali ragioni *taluni si slancino a correre per le montagne e sembrano legati e vengano poi guariti mediante sacrifici*: attribuiremo le cause di tutto ciò agli dei, poiché essi detengono in sé l'intero dominio; non diremo però che si tratti del concorso di eccessi fisici o psichici che necessitino di venir purificati, né diremo che cause di tali affezioni siano dei periodi stagionali, e neppure diremo che somministrando il simile o togliendo il contrario si possano curare simili eccessi: procedimenti di questo genere sono infatti puramente fisici e sono ben lontani da una vita divina e intellettuale. Ogni cosa si trova infatti a esplicare compiutamente le sue energie nell'ambito che è suo per natura: e così rifiutano ogni movimento

<sup>4</sup> Οὕτω δὲ οὖν καθ' ὄδον ἰόντες τὴν ἐξῆς τοῦ παρόντος λόγου καὶ τὰς τῶν Νυμφῶν ἢ Πανός ἐπιπνοίας καὶ τὰς ἄλλας αὐτῶν διαφορὰς κατὰ τὰς τῶν θεῶν δυνάμεις οἰκειῶς διακρίνοντες, διασπῆσομεν κατὰ τὰς προσηκούσας αὐτῶν ἰδιότητος ἐξηγησόμεθα τε διὰ τί ἐκπηδῶσι καὶ ἐν ὕρει διατρίβουσι καὶ διὰ τί δεδεμένοι φαίνονται τινες καὶ διὰ τί διὰ θυσῶν θεραπεύονται· πάντα δὲ ταῦτα τοῖς θεοῖς αἰτίους ἀποδώσομεν ὡς ἔχουσι ἐν ἑαυτοῖς τὸ πᾶν κύρος· ἀλλ' οὔτε σωματικὰ τινα ἢ τῆς ψυχῆς περιττώματα δεῖσθαι τοῦ ἀποκαθαίρεσθαι ἐροῦμεν, οὔτε ὁρῶν περιόδους αἰτίας εἶναι τῶν τοιούτων παθημάτων, οὔτε τὴν τοῦ ὁμοίου καταδοχὴν καὶ τὴν τοῦ ἐναντίου ἀφαίρεσιν ἰατρείαν τινὰ φέρειν τῆς τοιαύτης ὑπερβολῆς φήσομεν· τὰ γὰρ τοιαῦτα πάντα σωματοειδῆ καθέστηκε, ζωῆς δὲ θείας καὶ νοερᾶς πάντη κεχώρισται. Ἐκαστον δὲ ἢ πέφυκε ταύτῃ συμβαίνει καὶ τὰ περὶ αὐτὸ ἐνεργήματα τελεῖσθαι. ὥστε καὶ τὰ ἀπὸ τῶν θεῶν ἐγείροντα καὶ ἀναβακαχέοντα τοὺς ἀνθρώπους πνεύματα ἐκβέβληκεν ἄλλην πᾶσαν ἀνθρωπίνην καὶ φυσικὴν κίνησιν.

fisico e umano anche i *pneumata* che, mandati dagli dei, *risvegliano gli uomini e li pongono in stato di esaltazione* ».

L'impostazione del brano è di chiara derivazione platonica per quanto riguarda l'esistenza di due diverse sorti di « mania », l'una di origine fisica e quindi patologica, l'altra di origine divina e apportatrice di bene — concetto su cui Giamblico a lungo già si era soffermato<sup>5</sup>. Per quanto poi riguarda in particolare le « ispirazioni » delle Ninfe o di Pan, queste provocherebbero uno stato di esaltazione non dissimile da quello dei Coribanti; tale stato si manifesterebbe come un sentirsi legato e un correre verso i monti, non seguirebbe ritmo stagionale alcuno, né può essere curato coi rimedi fisici della medicina omeopatica od allopatica, ma soltanto col rituale.

Il brano del *De Mysteriis*, che considera come appartenenti ad un medesimo tipo i rituali entusiastici dei Coribanti e quelli di Pan e delle Ninfe, sollecita a un riesame dei documenti che ci attestano della presenza nel mondo antico di rituali orgiastici propri del dio, ed anzi a un riesame di tutto quanto concerne la « mania » panica, le sue possibili radici, le sue connessioni con la mantica o la poesia, con la danza estatica o con la guerra.

A differenza di figure come quella di Dioniso, quella di Pan non appare certo molto complessa, e la sua sfera di azione abbraccia, almeno sino ad epoca ellenistica<sup>6</sup>, un campo relativamente limitato: ma appunto questa sua limitazione permette di mettere in evidenza maggiore certi nessi o certi sviluppi che in figure polivalenti non sono forse altrettanto chiaramente discernibili.

La descrizione di un attacco di « follia panica » offerta dal *De Mysteriis* ci riporta a precedenti alquanto lontani e che indicano la liceità di fare, entro determinati limiti, con-

<sup>5</sup> 3, 25, pgg. 158-161 Parthey. La distinzione tra due *manie* in Plato, *Phaedr.* 265 b (cfr. I.M. Linforth, *Teletic Madness in Plato, Phaedrus 244 D-E*, Univ. of Calif. Press, Berkeley-Los Angeles 1946) ebbe una certa fortuna in ambienti neo-platonici: cfr. anche Plut. *Amat.* XVI, 4 sgg.

<sup>6</sup> Su Pan come divinità cosmica cfr. W.H. Roscher, *Pan als Allgott*, *Festschr.* Overbeck, 1893.

fronti anche quando tra l'un dato e l'altro corra un certo spazio di tempo.

Questa crisi provocata da Pan o dalle Ninfe si manifesterebbe con un blocco psichico, un sentirsi internamente legati: la stessa immagine torna, a mo' di esempio, nella descrizione euripidea della follia di Oreste, irretito dalle Erinni con un « canto che lega l'animo » (Aesch. Eum. 331-332). Questa realtà trova in ambienti greci plasmazione nell'ordine simbolico del « legare » e dello « sciogliere », che si articola in una tematica su cui qui non torneremo <sup>7</sup>.

E ancora, secondo il *De Mysteriis*, il *furor* panico o delle Ninfe si può manifestare come un cieco impulso di oribasia — impulso che certamente non può essere definito come esclusivamente « panico » (si pensi alle Miniadi o alle Pretidi, o alla oribasia rituale dionisiaca) <sup>8</sup>, e che come tale non sapevano definire neppure gli antichi <sup>9</sup>, se a Fedra in delirio e che invoca un rifugio tra i monti e boschi (Eur. Hipp. 215 sgg.) la nutrice si rivolge appunto chiedendole (141 sgg.) qual mai divinità la possenga, se Pan, Hekate, i Coribanti, Cibele o Diktynna, divinità tutte più o meno collegate con la montagna o il mondo agreste <sup>10</sup>, e in particolare Cibele, che viene qui definita come *Meter Oreia*.

Sembra che il posseduto da una di queste divinità venga attratto verso quei luoghi in cui esse fanno sentire im-

<sup>7</sup> Cfr., di chi scrive, *Il dio che scioglie*: Annali della Facoltà di Lettere - Filosofia e Magistero, Università di Cagliari, XXVIII (1960).

<sup>8</sup> Per la oribasia rituale come limite e superamento di una cieca fuga cfr. E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milano 1961, p. 203 sgg.

<sup>9</sup> Anche nella descrizione delle prime conseguenze del malefico influsso del peplo mandato in dono da Medea a Creusa, e che si manifestano come un attacco di *mania* (Eur. Med. 1168 sgg.) la vecchia ancella si domanda se si tratti dell'ira di Pan oppure di qualche altra divinità:

χροῖάν γάρ ἀλλάξασα λεχρία πάλιν  
χωρεῖ τρέμουσα κῶλα, καὶ μόλις φθάνει  
θρόνοισιν ἐμπροσθοῦσα μὴ χαμαὶ πεσεῖν.  
καὶ τις γεραῖά προσπόλων, δόξασά που  
ἢ Πανὸς ὄργας ἢ τινὸς θεῶν μολεῖν,  
ἀνωλόλυξε, πρὶν γ' ὄρθ' διὰ στόμα  
χωροῦντα λευκὸν ἀφρόν, ὀμμάτων τ' ἀπὸ  
κόρας στρέφουσαν, αἰμά τ' οὐκ ἐνὸν χροί.

<sup>10</sup> Per Artemis-Hekate cfr. R. A. VII, 2, p. 2771 s.v. Hekate (Heckenbach); per Hekate come datrice di *mania* cfr. *ibid.* p. 2774.

mediatamente la propria presenza, e cioè, fuor di metafora, verso quei luoghi ove il *phobos* sia più in agguato per determinate ragioni ambientali.

Altre volte, com'è noto, si attribuiscono a Pan attacchi di follia che nulla hanno a che vedere col bosco o la selva<sup>11</sup>, ma è certo in questo ambiente che la follia panica ha lasciato le sue testimonianze più coerenti e significative: ambiente, in cui l'esperienza dell'inoltrarsi tra le insidie del bosco si connette intimamente con quelle della caccia e della pastorizia. Con esse, quali si riflettono ormai sublimato in una figura divina, bisognerà fare i conti per intendere la genesi di alcuni motivi mitici o rituali in apparenza collegati tra loro dal nesso alquanto generico della «follia».

L'ambiente di Pan è essenzialmente, se non esclusivamente, quello della selva e dei suoi animali, riflettendosi in esso, come fu detto, due ben specifiche attività umane, la caccia e la pastorizia, che trovano la loro proiezione mitica in Pan, signore del bosco e dei suoi animali.

Ancora in piena età classica e poi nel periodo seguente, che per il suo bisogno di evasione e ritorno alla natura ci ha lasciato copia maggiore di testimonianze sul dio, questi mantenne predominanti, quasi esclusive e nel complesso assai ben strutturate nei loro rapporti reciproci le funzioni di un arcaico Signore degli animali<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Cfr lett. in H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris 1951, p. 495.

<sup>12</sup> Sulle caratteristiche delle divinità della caccia e della selvaggina presso cacciatori o pastori cfr. A. Dirr, *Der Kaukasische Wild- und Jagdgott*, *Anthropos* XX, 1925, p. 139 sgg.; W. Thalbitzer, *Die Kultische Gottheiten der Eskimos*, A.R.W. 26, 1928, p. 364 sgg.; A. Gahs, *Kopf- Schädel und Langknochenopfer bei Rentiervölkern*, *Festschr. P.W. Schmidt*, Wien 1929, p. 231 sgg.; P.W. Schmidt, *Ursprung der Göttesidee*, Wien 1926 sgg. II p. 545, 542 sgg. e *passim*; H. Baumann, *Afrikanische Wild- und Buschgeister*, *Zeitschr. f. Ethnol.* 1928, nr. 3-5, p. 208 sgg.; D. Zelenin, *Kult Onogonov v Sibiri*, Mosca-Leningrado 1936 (trad. franc. *Le culte des idoles en Sibirie*, Paris 1952); A. Friedrich, *Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum*, *Paideuma* II, 1941, p. 20 sgg.; O. Zerries, *Wild- und Buschgeister Südamerikas*, Frankfurt a. M. 1954; R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955, p. 68 sgg. e *passim*; id., *L'Essere Supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957, p. 167 sgg.

Il Dirr segnala per primo la affinità esistente tra la *potnia theron* e le divinità caucasiche degli animali (postula però una derivazione delle seconde dalla prima); Zerries, p. 336 (cfr. Jensen, p. 170) si limitano, per quanto riguarda il mondo classico, a una sola esemplificazione, Proteo.

Come tale, Pan, dall'aspetto assieme umano ed animalesco<sup>13</sup>, regola appunto i reciproci rapporti tra uomo ed animale, assicurando l'uno e l'altro da un indiscriminato annientamento: vive in domestichezza con gli animali della selva<sup>14</sup> e persino li difende, in un santuario in Aule, dagli attacchi di quelli più feroci<sup>15</sup>; mostra d'altra parte anche un aspetto apparentemente opposto, ma in realtà complementare, poiché è cacciatore egli stesso<sup>16</sup>, e quindi protettore dei cacciatori che a lui si rivolgono per avere fortuna<sup>17</sup> o lo ringraziano quando l'hanno ottenuta<sup>18</sup>. E' appunto mentre si recava a caccia che, come dice il dio nel prologo del *Dyskolos*, il giovane Sostrato si innamora per suo volere.

Alcuni antecedenti « primitivi » delle divinità greche degli animali sono esaminati da Pettazoni, *Onniscienza*, p. 654 n. 74 e A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958 p. 75 sgg., 156 sgg. e *passim*, che trascurano però di esaminare Pan entro questa prospettiva.

<sup>13</sup> R. Herbig, *Pan. Der griechische Bocksgott*, Frankfurt a.M. 1949, p. 51, ritiene che questa caratteristica non gli sia secondaria; due statuette fittili arcadi del VI sec., con iscr. votiva a Pan, Ath. Mitth. XXX, 1905, p. 65 sgg. e tav. IV, raffigurerebbero per Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1941, I, p. 219 n. 2, il dio antropomorfo, ma per Brommer, R.E. Suppl. VIII, p. 953 s.v. Pan, pastori offerenti. Per l'iconografia di Pan, cfr. anche Fr. Brommer, *Satyroi*, Würzburg 1939.

<sup>14</sup> Cfr. ad es. Pan che gioca (ma armato di *lagobòlon!*) con un coniglio: Herbig, *Pan*, tav. XX, 3 (moneta messenica); per Pan a cavallo di agnelli o capre cfr. l'iconografia in Roscher, lex. III, p. 1414 fig. 5 e 1469 (Wernicke) e Herbig, *Pan*, p. 34.

<sup>15</sup> Ael. n.a. XI, 6. Simili abate per animali sono noti anche altrove e in rapporto in genere a divinità che sono anche divinità degli animali: cfr. ad es. Colofone, isola sacra ad Artemis, ove era tradizione si rifugiassero le cerva al momento del parto (Ael. n.a. V, 215) o il santuario di Apollo in Curio ove riparano le cerva insegue dai cani, mentre ai confini i cani abbaiano impotenti (Ael. n.a. XI, 7); nel tempio di Artemis presso il Timavo gli animali potevano vivere in tutta sicurezza « fattisi di selvaggi mansueti » (Strabo, V, 215): è evidente una tematica simile a quella della *potnia therón* che vive circondata dai propri animali in un ambiente paradisiaco: Circe (Hom. Od. X, 212 ss.) o Afrodite (Hom. h. V, 69 sgg.).

<sup>16</sup> Lett. in Roscher, lex., III, p. 1382 s.v. Pan (Wernicke).

<sup>17</sup> A.P. VI, 188; cfr. Arr. *Cyneg.* 35, 3: τοὺς ἐπὶ θήρα ἐσπουδακότες οὐ χρὴ ἀμελεῖν... Πανός οὐδὲ Νυμφῶν... οὐδὲ ἔσοι ἄλλοι ἔρειοι θεοί... καὶ γὰρ αἱ κύνες βλάπτονται καὶ οἱ ἵπποι χαλεπύονται καὶ οἱ ἄνθρωποι σφάλλονται, arcaica formula di esecrazione secondo J. Aymard, *Essai sur les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins*, Paris 1951, p. 504.

<sup>18</sup> Cfr. i numerosi epigrammi dedicati, con l'offerta di una parte del bottino, a Pan, in A.P.; cfr. Schol. Theocr. VII, 106.

Parallelamente, Pan ha sotto il suo controllo anche la pastorizia, non quella delle grandi mandrie<sup>19</sup>, ma la piccola, di pecore o capre<sup>20</sup>, meno legata a una sede stabile o a percorsi tradizionali, ed a contatto più vario con l'ambiente silvestre, entro il quale il pastore si sposta di volta in volta.

Queste sue duplici funzioni, che avvicinano Pan ad alcuni lati di Artemis, *potnia theròn*, o di Hermes<sup>21</sup> o di Apollo (cacciatore e *Nomios*), lo caratterizzano d'altra parte nei riguardi delle Ninfe, le quali sono assai sovente, com'è noto, associate culturalmente con lui, ma che, più che al mondo degli animali<sup>22</sup> sono connesse a quello degli alberi. E questo potrà a suo tempo aiutare a chiarire da un lato i rapporti di entrambi con la possessione, la mantica ecc., dall'altro il nesso proprio di Pan, e non delle Ninfe, con le attività guerresche.

Per il pastore o il cacciatore, addentrarsi nella selva comporta una serie di rischi: attraversare un luogo sconosciuto e per questo insidioso, smarrire il proprio cammino, imbattersi in animali pericolosi — e l'angoscia della solitudine è accresciuta dalle misteriose voci del bosco, scaricchiolii d'alberi o grida di animali, risuonar di echi.

Lo stato di stanchezza di chi si inoltra nella selva e non ne sappia da solo affrontare le insidie nascoste è il *panikòs phobos*, che non è solo un generico timore, ma un vero e proprio stato di alienazione — cui possono anche accompagnarsi forme di allucinazione — di chi smarrisce il dialogo sicuro con il proprio ambiente: la natura incumbente all'uomo ha la sua rivincita e il *phobos* — termine che anche in altri contesti può essere usato per rappresentare l'aspetto ango-

<sup>19</sup> Pan, in Arcadia, come *numen equarum* solo in Ovid., *Fast.* II, 277.

<sup>20</sup> Lett. in Roscher, *lex.*, III, p. 1385.

<sup>21</sup> Per Hermes come signore degli animali e in particolare protettore del bestiame minuto cfr. J. Chittenden, *The Master of Animals*, Hesperia XVI, 1947, p. 89 sgg.

<sup>22</sup> Sono esse a donare le capre ai compagni di Odisseo (Hom. *Od.* IX, 154 sgg.); avrebbero insegnato ad Apollo l'arte di tendere l'arco (Claudian., *Gigant.* 121 sgg.). Proteggono le greggi particolarmente le Ninfe Epimelidi: R.E. VI, p. 172 s.v. Epimelides (Jessen).

scioso della follia<sup>23</sup> — insorge improvviso, mentre cioè per stanchezza o calura o altro siano più labili i vincoli dell'autocontrollo. Follia angosciosa, disennate agitazioni e stato allucinatorio vengono spesso attribuite al *panikòs phobos*: i lessici paragonano la *mania* di Pan a quella delle allucinazioni notturne<sup>24</sup>; analogamente, in un Inno « orfico » a lui dedicato, Pan è invocato come *φαντασιῶν ἐπαγωγέ, φόβων ἔκπλαγε βροτέων* (II, 7 Quandt).

Quando, nel Reso, durante la notte giunge con gran strepito e disordine da Ettore il coro dei Satiri, che mostra una certa contraddizione fra atteggiamenti e parole, Ettore chiede loro se per caso non siano presi dal *phobos* di Pan, che colpisce come una sferza (v. 34 sgg.):

τὰ μὲν ἀγγέλλεις δείματ' ἀκούειν,  
τὰ δὲ θαρσύνεις, κούδ' ἐν καθαρῶς·  
ἀλλ' ἤ Κρονίου Πανὸς τρομερᾶ  
μάστιγι φοβεῖ;

e pure nella immagine della sferza è da ravvisare un simbolo rispondente a una situazione psicologica ben precisa: la follia di Io, rappresentata come una cieca fuga per monti e balze, conosce, accanto al simbolo dell'*oistros*, anche quello della sferza: *οἰστροπλήξ... μάστιγι θεῖα* (Aesch. Prom. 681-82)<sup>25</sup>. 681-82).<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Cfr. ad es. i *δείματα δι' ἔξιν φαύλην τῆς ψυχῆς τινα*, che vengono curati mediante i rituali coribantici: Plato, *Leg.* VII, 790 (cfr. I.M. Linforth, *The corybantic rites in Plato*, Univ. of Calif. Pubbl. in Class. Philol., vol. 13, nr. 5, p. 134).

<sup>24</sup> Hesych. s.v. Πανὸς κότος· οἷον νυκτερινὰς ἄγει φαντασίας, e s. v. Πανίω δαίμονι· μανιόδη δαίμονι; Phot. s.v. Πανὸς σκότος· μανιόδη· ἐπεὶ τῶν φαντασιῶν ὁ Πάν... φαίνεται λελεγμένος.

<sup>25</sup> Analoga è l'esperienza della Sibilla che, all'istante in cui entra nella trance profetica, esclama (*Orac. Syb.* III, 4 sgg.): ἀλλὰ τί μοι κραδίη πάλιν πάλλεται ἤδ' ἐ γε θυμὸς / τυπτόμενος μάστιγι βιάζεται ἐνδοθεν αὐτὴν ἀγγέλλειν πάντεσσι;

Armata di *mastix* sono anche le Erinni, datrici di follia: lett. in R.E. Suppl. VIII, p. 126 ed iconografia ibid. p. 138 sgg. s.v. Erinyes (Wüst); per le Erinni come datrici di pazzia cfr. ibid. p. 133; Gruppe, *Gr. Mythol.* p. 766 n. 3. Cfr. anche la descrizione della *Iyssa* che coglie i pesci in Orpian, *Hal.* 511, in cui torna la medesima immagine: φοιταλέη μάστιγι χορεύμεν.

Quanto al «timor panico», è appunto lo scolio ai versi del Reso che offre la definizione forse più precisa — ed ormai razionalizzata — dell'ambiente in cui esso può insorgere:

« Si sono attribuiti a Pan i terrori improvvisi, molto intensi e che conducono fuor di senno. Questi capitano sui monti, dove di cavità in cavità si trasmettono molte voci, sì che chi le ascolta si terrorizza, non vedendo chi sia a parlare »<sup>26</sup>.

Anche quella di udire, nel silenzio della selva, un grido o un rumore improvviso, è esperienza tipica e ricorrente tra pastori e cacciatori: in un certo numero di mitologie arcaiche viene giustificata ed assieme riconosciuta come evento sovrumano, per cui sarebbe la voce stessa del Signore degli animali<sup>27</sup>; in Grecia, viene generalmente tradotta nel meno inquietante mito dei rapporti tra Pan ed Eco, essa pure elevata a rango divino<sup>28</sup>.

A questo proposito, può essere utile illustrare tale processo con un raccontino sorto, come pare, in epoca ellenistica (Pan vi figura come conduttore della spedizione di Dioniso in India) ed egualmente razionalizzante quanto la versione degli scoli al Reso, ma non per questo meno interessante, perché riporta appunto ad uno stesso ambiente e ad una stessa esperienza l'insorgere dei timori panici e il mitico rapporto tra Pan ed Eco. Polieno (Stratag. 1,2) riferisce che, mentre Pan era a capo dell'esercito di Dioniso, sarebbe ricorso a questo stratagemma per indurre al *phobos* e alla fuga i nemici:

<sup>26</sup> Schol. Eur. *Rhes*, 36: τοὺς αἰφνιδίους φόβους ἀνῆψαν τῷ Πανὶ σφοδρῶς ὄντας καὶ ἐκπληκτικούς. γίνονται δὲ ἐν τοῖς ὄρεσι, ἐν οἷς πολλῶν φεομένων διὰ τὰς ἐν αὐτοῖς κοιλότητας πρὸς οὐρανὸν οἱ ἀκροώμενοι μὴ ὄρωντες τοὺς φανοῦντας.

<sup>27</sup> Ad es., una divinità degli animali per gli Eschimesi dello Smith Sound sarebbe un enorme tricheco, che abiterebbe sulle colline ed emetterebbe una voce più potente di quella dei suoi compagni, segno di buona caccia: A.L. Kroeber, *The Eskimos of Smith Sound*, Bull. Amer. Mus. of Nat. Hist. XII, 1899, p. 317.

<sup>28</sup> Lett. in R.E. V, II, p. 1927, 1929 s.v. Echo (Waser). La eco compare già, come notazione ambientale, in Hom. *h.* XVIII in Pan. 21. Per i rapporti tra spiriti del bosco ed eco tra popolazioni di cacciatori cfr. Baumann, *art. cit.*, p. 221 nr. 11; Zerries, *op. cit.*, p. 329.

« ordinò all'esercito di Dioniso di lanciare grida altissime. I soldati così fecero, riecheggiarono le rocce, e le cavità del bosco rimandarono il fragore come se si trattasse di un esercito molto più numeroso. E così essi fuggirono colpiti da *phobos*; e noi a nostra volta onoriamo la guida di Pan, cantando l'amore di Eco per Pan e chiamando « panici » i terrori notturni degli eserciti. »

Ma la voce di Pan stesso, in rapporto a una allucinazione nel bosco, si manifesta — e questa volta conservando in pieno in un racconto non razionalizzante il suo significato religioso — nella esperienza di Fidippide che, secondo la nota tradizione erodotea (VI, 105), mentre si reca da Atene a Sparta, sul Partenio ha un incontro improvviso con Pan (ὁ Πάν περιπλῖται), il quale lo chiama a gran voce (βόσσαντα) prima di comunicargli il messaggio di vittoria da portare agli Ateniesi

Un altro momento pericoloso per chi si trovi nella selva è costituito, come sa anche ora qualsiasi contadino meridionale<sup>29</sup>, dalle prime ore del meriggio, quando la calura e l'immobilità delle cose possono finire con lo spezzare del tutto una presenza già labile per uno stato di dormiveglia: e allora una qualsiasi aria di flauto — lo strumento pastorale — può scatenare il *phobos*:

« Non è lecito, o pastore, non è lecito a noi suonare la zampogna nelle ore meridiane. Abbiamo *paura* di Pan, che allora si riposa stanco dalla caccia: ed è maligno, e l'ira gli balza acuta al naso » (Theocr. Id. I, 15 sgg.).<sup>30</sup>

Il dio che dorme, ma di un sonno leggero come quello di un animale in agguato, il pericolo di una vendetta maligna su chi moduli una melodia sullo zufolo (e gli strumenti a fiato sono tradizionalmente i primi suscitatori di entusiasmo) sono l'immagine di un rischio ben preciso, quello

<sup>29</sup> Per l'insidia vana del meriggio cfr. Roscher, lex. III, p. 1395 sgg.; per il demone meridiano, o Meridiana, nel Medioevo e nelle credenze popolari odierne, cfr. G. Bonomo, *Caccia alle Streghe*, Palermo 1959, p. 31.

<sup>30</sup> οὐ θέμις, ὦ ποιμάν, τὸ μεσαμβρινὸν οὐ θέμις ἄμην  
συρίσδεν. τὸν Πᾶνα δεδοίκαμες· ἢ γὰρ ἀπ' ἄγρας  
τανίκα κεκμαῶς ἀμπαύεται· ἔντι δὲ πικρός,  
καὶ οἱ αἰὲ δριμύτα χολὰ ποτὶ βῖνι κάθηται.

di lasciarsi travolgere ed alienare dalla melodia. D'altro canto, l'insistenza con cui ritorna nel mito il motivo di Pan che si diletta a suonare strumenti a fiato<sup>31</sup> potrebbe andar oltre una semplice attribuzione al dio di una attività tipicamente pastorale, allo stesso modo di quei boschi sacri al dio, che risuonano perennemente della sua musica (il Citerone, i pressi di Licosura e di Apollonia)<sup>32</sup> e che sembrano avere, più di altri, la possibilità di «incantare» chi vi si appressi.

Un altro lato della malignità di Pan è anche quello sessuale, sovente di una sessualità abnorme<sup>33</sup>. Come nel caso dell'accentuato carattere fallico di Satiri e Sileni, avvicinati a Pan anche per altri aspetti (caccia, ambiente silvestre), questa *hybris* che si esaurisce in se stessa e non è in funzione della nascita di una prole, non è tanto segno di fecondità quanto di una natura maligna, di forze istintive e incontrollate, come è già stato notato da Zerries a proposito degli spiriti del bosco e della selvaggina dell'America Meridionale<sup>34</sup>, che permettono anche sotto questo lato un confronto piuttosto stretto col dio arcade.

\* \* \*

D'altro canto, Pan non è solamente sinistro e demoniaco: protegge cacciatori e pastori, concedendo loro la selvaggina<sup>35</sup>; come εὐοδος e εὐόδιος<sup>35bis</sup> li conduce salvi da quelle insidie del bosco che sono anche le insidie che egli stesso procura, ed egualmente — per quanto interessa più da vicino il tema della follia — ha la facoltà di trasformare egli stesso il

<sup>31</sup> Lett. in Roscher, lex. III, p. 1402.

<sup>32</sup> Citerone: Eur. Bacch. 951 sgg.; Licosura: Paus. VIII, 38, 11; Apollonia: Ampel, lib. men. 8, p. 7, 10.

<sup>33</sup> Per le varie raffigurazioni di Pan nell'atto di montare capre cfr. Roscher, lex. III, p. 1470. Su Pan come «inventore» dell'onania cfr. la lett. ibid., p. 1396.

<sup>34</sup> Zerries, op. cit., p. 274 sgg.

<sup>35</sup> Cfr. ad es. Schol. Theocr. 7, 106: Οἱ Ἀρχάδες ἐπὶ θήραν ἐξίόντες, εἰ μὲν εὐθηρίας ἔτυχον, ἐτίμων τὸν Πᾶνα, nonché numerosi epigrammi della A.P., in cui la situazione convenzionale è rappresentata dall'offerta al dio da parte di un cacciatore di un esemplare della preda o di uno strumento della caccia: a questa lett., già cit. in Roscher lex. III, p. 1386 sgg., si aggiunga i. già citato Arr., Kyneg. 35, 3.

<sup>35bis</sup> εὐοδος: Kaibel, ep. 826, 1: C.I.G. 4705 b; 4836 c: εὐόδιος: Him., Ecl. 12, 8.

«timor panico» in una esperienza non più patologica, ma ritualmente controllata e culturalmente significativa.

Il dio soggiacque egli stesso al «timor panico»<sup>36</sup>, così come Dioniso era pure *Mainòmenos* — e questo già può suggerire come anche a Pan si potesse attribuire un processo analogo a quello proprio di Dioniso o dei Coribanti, che offrono il modo di guarire dalla follia con i mezzi suggeriti dalla follia stessa<sup>37</sup>.

Vari sono i settori entro cui può operare questo entusiasmo panico: uno di questi è la *mantica*, sia in seguito a una visione onirica, sia in seguito a uno stato di «possessione» o di estasi — né d'altra parte i due modi sono nettamente separabili l'un l'altro. In entrambi i casi, i «fantasmi», le allucinazione paniche si trasformano in apparizioni provviste di senso e di finalità, ed eventualmente sollecitate con rituali adatti.

A questo proposito, il *De Mysteriis*, sempre nel quadro della bipartizione tra follia divina e follia umana, cui si accennò, osserva (3,25):

«Non confondere le visioni divine con le visioni che capitano per malattie fisiche, come la cataratta, e che sono suscitate da stati patologici: che cosa hanno infatti di comune tra loro?»<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Cfr. Plut., *de Is.* 14: Πρώτων δὲ τῶν τὸν περὶ Χέμμιν οἰκούντων τόπον Πανῶν καὶ Σατύρων τὸ πάθος αἰσθημένων, καὶ λόγον ἐμβαλόντων περὶ τοῦ γεγονότος, τὰς μὲν αἰφνιδίους τῶν ὄχλων παραχὰς καὶ πτοήσεις ἐτι νῦν διὰ τοῦτο πανικὰς προσαγορεύεσθαι.

Nella grande descrizione poi che fa Nonno della follia di cui, per volere di Hera, Erinys fa preda Dioniso e tutto quanto il suo seguito, il *phobos* che incoglie Pan è descritto come una forma di oribasia: *Dion-32, 276 sgg.*:

εὐκεράου δὲ φάλαγγος ὄλον στρατὸν εἰς φόβον ἔλκων  
 πρεσβυγενῆς φύξιλις ἐχάζετο Παρράσιος Πάν,  
 σιγαλείς δὲ πόδεσσιν ἐδύσατο δάσκιον ὕλην,  
 μὴ μιν ἴδῃ φεύγοντα δ' οὐρεὸς ἄστατος Ἥχώ,  
 καὶ οἱ ἐπεγγελάσειε καὶ ἀδρανέοντα καλέσσει.

<sup>37</sup> Per questo aspetto della *mania* basti qui citare H. Jeanmaire, *Dionysos*, e in partic. le pp. 137-138.

<sup>38</sup> πάντως δὲ τὰς κατὰ τὰ νοσήματα τοῦ σώματος οἷον ὑποχύσεις καὶ τὰς ἀπὸ τῶν νοσημάτων κινουμένας φαντασίας μὴ παράβαλλε ταῖς θεϊαῖς φαντασίαις· τί γὰρ αὐταὶ πρὸς ἀλλήλαις ἔχουσι;

In una esperienza di « visione » divina si risolve l'episodio di Fidippide, vicenda nella quale sono presenti tutte le premesse per un attacco di « timor panico » (stanchezza di un lungo viaggio, solitudine nel bosco, voce e apparizione improvvisa), ma in cui il *phobos* si trasforma in esperienza positiva. In una visione onirica, Pan avrebbe indicato a quelli di Trezene il modo di por fine a una pestilenza<sup>39</sup>; e infine sogni, visioni, apparizioni di Pan o delle Ninfe giocano un ruolo molto ampio nel romanzo di Longo, che attinge ampiamente a una tematica religiosa tradizionale<sup>40</sup>.

Per quanto riguarda il rituale, è noto che anche una attività oracolare stabile era esercitata sul Licaone, una delle sedi più antiche del culto di Pan<sup>41</sup>; di un *manteion* del dio danno notizia gli scolii a Teocrito (I,123), e che si trattasse di una profezia estatica, simile a quella apollinea, attestano tanto Apollodoro (I,4,1), secondo cui Apollo avrebbe imparato la propria arte mantica da Pan, quanto Stazio (Theb. 3, 479 sgg.), che considera di un medesimo tipo la profezia apollinea di Branco e quella panica.

A Licosura (Paus. 8,37,2) il culto di Pan era collegato a quello, arcaicissimo, della Despoina, e si era mantenuta la tradizione secondo cui in tempi antichi vi sarebbe stato an-

<sup>39</sup> A Trezene era un santuario di Pan *Lyterios*, così chiamato perché in tempi antichi avrebbe rivelato mediante un sogno la fine di una pestilenza: Paus. II, 32, 6. Un rapporto di Pan con la iatrica sembra anche indicato dal ritrovamento negli scavi di Epidauro di numerose statuette raffiguranti il dio e di un inno in suo onore, menzionati da G. Roux, *Pausaniás en Corinthe*, Paris 1958, p. 154 sgg.

<sup>40</sup> Long. II, 20 sgg.: Cloe, che si era rifugiata presso la grotta delle Ninfe è rapita dai pirati (20); quando Dafni se ne accorge si dispera, ma gli appaiono in sogno le Ninfe che lo esortano dicendogli che, alleandosi a Pan, salveranno la fanciulla (23). Nella notte, si compiono strani prodigi e apparizioni sulla nave dei pirati (25), prodigi che continuano il mattino seguente: le pecore ululano come lupi, non si riesce a togliere le ancore, si sente una musica che suscita *phobos*; appare Dafni coronata di pino: allucinazioni visive e auditive mandate da Pan adirato (ἐκ Πανός ἦν τὰ φαντάσματα καὶ ἀκούσματα μηνιόντος τι τοῖς ναύταις.) Il dio appare infine in sogno ἀμφὶ μέσσην ἡμέραν al capo dei pirati e gli spiega il motivo dell'ira. Liberata Cloe, tutto tornerà normale, e dalla roccia risuonerà una musica οὐκέτι πολεμικὸς καὶ φοβερός, ἀλλὰ ποιμενικὸς κ.τ.λ. Per il simbolismo religioso del romanzo cfr. la nota 92.

<sup>41</sup> Roscher, lex., III, p. 1350.

che un *manteion* di Pan, di cui la Ninfa Erato sarebbe stata la profetessa.

Al nesso tra divina possessione, profezia o, più genericamente, ispirazione indirizza anche quella tradizione che mette in rapporto al culto di Pan alcuni episodi della vita tanto di Pindaro quanto di Platone.

A proposito dei famosi frammenti pindarici (110 sgg. Turyn), che assieme a Cibele, il cui culto era stato introdotto allora a Tebe con quello di Pan, elogiano anche il dio, fiorì tutta una tradizione, raccolta degli scoliasti, dalle varie Vite di Pindaro, da Plutarco ed altri, secondo la quale Pan sarebbe stato grandissimo ammiratore della poesia pindarica. Il poeta anzi avrebbe avuto la visione del dio, mentre intonava uno dei suoi peani sui monti tra l'Elicona — la sede classica di Apollo e delle Muse — e il Citerone — sede oltre che dionisiaca anche panica, come già fu detto<sup>42</sup>.

Per quanto riguarda Platone, già Boyancé, ricordano la tradizione secondo cui da infante sarebbe stato nutrito dalle api, dopo che i genitori lo avevano lasciato solo per fare un sacrificio a Pan, alle Ninfe e ad Apollo *Nomios*<sup>43</sup>, si chiede se a questo proposito ci si debba ricordare della preghiera che Socrate rivolge a Pan verso la fine del Fedro (279 b).

Com'è noto, tutta la prima parte del Fedro, e in special modo la « palinodia », è plasmata su un linguaggio sacrale tolto particolarmente dall'ambito delle « purificazioni », della « mania » e delle iniziazioni<sup>44</sup>, ed ha come cornice appun-

<sup>42</sup> Dalla lett. raccolta da Tyrin, *Pindar*, Basel 1952, p. 312 sgg. citiamo: Pan amante della poesia di Pindaro: Schol. Pind. *Pyth.* III, 139 a; Plut., v. Num. 4, 8; Pan visto da Pindaro mentre intona uno dei suoi peani: *Vita Pind. Ambros.* p. 2, 2 Drachm.; Eust. *prooem. Pind.* 27, p. 299, 12; ecc. Pindaro avrebbe introdotto a Tebe il culto della Magna Mater e di Dioniso in seguito ad una visione: Schol. Pind. *Pyth.* III, 137 b; 138; Paus. IX, 25, 3, tradizione non inverosimile o per lo meno non contrastante con la « vocazione » poetica pindarica, di cui alla n. 49.

<sup>43</sup> Cic., *de divin.* I, 36, 75; Val. Max. I, 6; extr. 3; Olympiod. 1, prol. 2; P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1937, p. 260 n. 7.

<sup>44</sup> Per il significato della *mania* e della mistica in genere nel Fedro cfr. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 295 sgg. (lett. a p. 496); H. Gunttert, *Enthousiasmos und Logos bei Platon*, Lexis, 2 (1949), p. 25 sgg.; Vicaire, *Platon et Dionysos*, Bull. Budé, Sér. 4 (1958) nr. 3, p. 15 sgg.; cfr. E.A. Wyller,

to un luogo sacro: il praticello di verde erba lungo l'Ilisso, il platano con le offerte votive alle Ninfe ed Acheloo (230 b), albero divino esso stesso (236 b), nei cui pressi Fedro ha attratto Socrate coll'incantesimo (φάρμακον: 230 e) dei suoi discorsi. Anche Pan è uno degli dei che riempie della sua presenza il luogo (279 b).

E' l'ora meridiana, e il canto delle cicale è continuo e predominante. Socrate fa mostra di essere egli pure preso dall'incantesimo del luogo, di entrare cioè in stato di entusiasmo:

«Stammi dunque ad ascoltare in religioso silenzio: davvero che questo luogo sembra pieno di presenze divine, tanto che non ci sarebbe da meravigliarsi se per avventura, col continuare del discorso, entrassi in stato di entusiasmo per opera delle Ninfe (νυμφόληπτος... γένομαι): comincio infatti già a parlare quasi con la voce del ditirambo» (233 d) <sup>45</sup>.

E alla fine di questo primo discorso, di nuovo ripeterà a Fedro: «sappi che (se ancora continuerò a parlare) davvero verrò posto in stato di entusiasmo per opera delle Ninfe, nelle mani delle quali tu premeditatamente mi hai gettato» (241 e) <sup>46</sup>.

L'entusiasmo delle Ninfe — o di Pan — è un entusiasmo profetico, che suggerisce determinati *logoi* ispirati, ed è suscitato da un ambiente e da un'ora particolare (il meriggio). Come nelle balze tra il Citerone e l'Elicona la comunione tra il dio e il suo cantore, Pindaro, è tale che Pan stesso intona i canti del suo poeta, così anche la campagna attorno ad Atene solcata dall'Ilisso, doveva essere intesa per tradi-

*Platons Ion - Versuche einer Interpretation*, Symb. Osl. 4 (1954), p. 19 sgg., ma cfr. contro queste interpretazioni, tutte intese ad ammettere una valutazione platonica positiva dell'entusiasmo, M. Buccellato, *Linguaggio e società alle origini del pensiero filosofico greco*, Riv. Critica di Storia della Filosofia, XV, fasc. IV (1960), p. 339 sgg.

<sup>45</sup> Σιγῇ τοίνυν μου ἄκουε' τῷ ὄντι γάρ θεοῖς ἔοικε ὁ τόπος εἶναι· ὥστε εἰάν ἄρα πολλάκις νυμφόληπτος προΐόντος τοῦ λόγου γένομαι, μὴ θαυμάσης· τὰ νῦν γάρ οὐκέτι πόρρω διδυράμβων φθέγγομαι· cfr. 241 e: Ο ὑκῆσθου, ὦ μακάριε, ὅτι ἤδη ἔπη φθέγγομαι, ἀλλ' οὐκέτι διδυράμβους, καὶ ταῦτα ψέγων;

<sup>46</sup> ἀρ' οἴσθ' ὅτι ὑπὸ τῶν Νυμφῶν, αἷς με σὺ προῦβαλες ἐκ προνοίας, σαφῶς ἐνθουσιάζω;

zione come una possibile suscitatrice non già di mero *phobos*, ma di *mania* profetica.

D'altra parte, la natura selvaggia come suscitatrice di ispirazione mantiene ancora un certo significato presso quelle figure divine, che finirono per concentrare prevalentemente su se stesse tutto quanto ha a che fare con un tipo particolare di ispirazione, quella poetica — e cioè le Muse. Una certa affinità tra Ninfe e Muse, esse pure una corallità di figure legate in particolar modo alle fonti, è nota sia ad antichi che a moderni ed ha permesso a questi ultimi di indicare addirittura le Muse come « Ninfe delle fonti »<sup>47</sup>; all'incontro con la fonte è legata anche quella forma di ispirazione propria del *Νυμφολήπτης*<sup>48</sup>.

E' ormai nozione acquisita che discorso poetico e discorso profetico formassero all'origine una medesima realtà indifferenziata<sup>49</sup>, ma il confronto appunto tra Pan e le Ninfe e tra queste e le Muse permette anche di mettere in evidenza un ben preciso fattore ambientale — cioè il bosco, la fonte e in genere l'ambiente non urbano — come propizio all'insorgere dell'estasi poetico-profetica. E ancora nel rito, la grotta, l'albero o il boschetto che l'ombreggiano, la fonte che sgorga nei suoi pressi costituiranno una costante quasi generale, che ritorna nei vari *manteia* di Pan e delle Ninfe o di altre divinità oracolari.

In Pan o in figure divine analoghe, discorso poetico e discorso profetico non sono nettamente separabili, come avverrà invece prevalentemente per l'« ispirazione » delle Muse da un lato e quella apollinea dall'altro o per quei quattro tipi di *mania* divina, elencati in un famoso luogo platonico (Phaedr. 244 d, cfr. 265 b), ognuno dei quali ormai mostra

<sup>47</sup> R.E. XVI, 1, p. 692 sgg. s.v. Musai (M. Mayer); per il rapporto tra le Muse e le fonti cfr. anche W. Otto, *Die Musen und die Göttliche Ursprung des Singens und Sagens*, 1955, cap. I, par. 2.

<sup>48</sup> Per la follia e la mantica ispirata dalle Ninfe cfr. Tambornino, *op. cit.*, p. 65; Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 188; R.E. XII, 2, p. 1552 sgg. s.v. *Nymphai* (Heichelheim).

<sup>49</sup> J. Duchemin, *Pindare poète et prophète*, Paris 1955, p. 30 sgg.; K. Marót, *Die Anfänge der griechischen Literatur*, Budapest 1960, p. 71 sgg. 83 sgg.

una sua funzione specifica (la poetica, la profetica, la rituale e l'erotica).

Che in Pan questi aspetti siano ancora compresenti, corrisponde alla realtà di un fenomeno, quello della possessione, e, storicamente, a un arcaico stato di fluidità concettuale, precedente ulteriori specializzazioni e cristallizzazioni, secondo un processo che va dal complesso al semplice<sup>50</sup>.

\* \* \*

Quando qualcuno veniva « rapito dalle Ninfe » (*Nympholeptos*) e poi tornava in senno, compiva in loro onore un atto di culto — offriva un'iscrizione o un rilievo, piantava o consacrava un albero, costruiva un sacello. Ma già questa « follia » trovava una sua dimensione religiosa nel fatto che — per quanto risulta dalla lettura delle iscrizioni votive<sup>51</sup> — mentre la persona era in stato di possessione, vedeva il luogo ove avrebbe dovuto poi compiere l'azione di rito, cioè, secondo l'ideologia corrente, egli veniva rapito dalle Ninfe che gli indicavano il luogo desiderato ed ivi lo conducevano.

Di nuovo, possessione e profezia, che però si risolvono diversamente, dando luogo cioè all'instaurazione di un atto di culto in onore delle divinità che guidano tutto il processo che va dalla follia al suo scioglimento.

La più interessante di queste iscrizioni (del IV sec., proveniente da Farsalo) e che giustamente è stata definita come uno dei testi più belli della religiosità popolare dell'epoca classica<sup>52</sup>, è dedicata alle Ninfe, a Pan, Hermes, Apollo, Herakles, Chirone, Asclepio ed Igea, questi ultimi evidentemente nella loro qualità di guaritori. Le Ninfe avrebbero mostrato all'offerente il luogo ove costruire la grotta, piantare gli alberi e porre le offerte votive, Herakles avrebbe concesso la forza, Apollo ed Hermes la salute, Chirone la saggezza. Pan avrebbe donato a sua volta γέλωτα καὶ εὐφρο-

<sup>50</sup> Per quest'ultimo concetto cfr. A. Brelich, *Gli eroi della Grecia*, Roma 1959, p. 206 e *passim*.

<sup>51</sup> Raccolte da N. Himmelmann-Wildschütz, *Theoleptos*, Marburg 1957.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 10. Il testo dell'iscrizione, a p. 29 n. 22 (= Suppl. Epigr. Graec. I, 60 sgg., nr. 248).

σύνην ὑβριν τε δικαίαν (v. 16), e appunto con un'esortazione a sacrificare al dio in allegria, dimentichi di ogni affanno, termina il componimento:

ἀλλὰ τύχαις ἀγαθαῖς ἀποβαίνε θύετε Πανί,  
εὐχεσθε, εὐφραίνεσθε, κακῶν δ' ἔξαρσις ἀπάντων  
ἐνθάδ' ἔνεστ' ἀγαθῶν δὲ λάχος πολεμοῖο τε λάξις.

Il dio, in una atmosfera di gioia, ha concesso al « rapito dalle Ninfe » una « giusta *hybris* », cioè una violenza contenuta e limitata, ben diversa, ad es., da quello follia di Aiace, che in preda alla propria *hybris* compì una cieca e ridicola strage.

Questa ὑβρις δικαία ricorda da vicino la platonica ὀρθή μανία (Phaedr. 244 e), la follia che, entro la guida del rituale, riesce appunto a trovare il proprio deflusso. Questo ci riporta all'inizio del discorso, e cioè a quelle *thysiai* che, secondo il *De Mysteriis*, si sarebbero compiute per guarire chi fosse colpito dal « timor panico »: che si tratti di rituali a carattere entusiastico è evidente, dal momento che questi sono enumerati immediatamente dopo quelli coribantici e sono inseriti anzi in un contesto ancor più ampio che esamina il problema della possessione od ispirazione delle varie divinità.

Che le *thysiai* a Pan avessero funzione catartica (in questo caso preventiva) risulta anche dal *Dyskolos* menandro, nel quale (come poi si vedrà più da vicino) è rappresentato lo svolgersi di una cerimonia festosa assai affine come ambiente e atmosfera a quella dei tiasi dionisiaci di età ellenistica. La madre del giovane Sostrato ha avuto un sogno che l'ha riempita di angoscia — e che poi si rivelerà veritiero! — ed organizza appunto il sacrificio a Pan « perché quanto procura *phobos* (τὸ φοβερὸν) se ne vada per il meglio »<sup>53</sup>, confermando così al rituale la funzione di rimedio a una situazione di *phobos* più o meno accentuato, ma sempre ritenuto di origine divina e rivelatosi in un'esperienza fuor del normale.

<sup>53</sup> ἀλλὰ θύομεν διὰ τοῦθ' ἵνα εἰς βέλτιον ἀποβῆ τὸ φοβερὸν.

Rimedi, dunque, come rimedi e « guarigioni » erano giustamente ritenuti i rituali dionisiaci o coribantici <sup>54</sup>, e Plutarco (amat. XVI, 3) conferma: « Le pratiche della Magna Mater e quelle di Pan sono dello stesso tipo dell'orgiasmo bacchico » <sup>55</sup>.

La associazione culturale tra Pan, Cibele e i Coribanti è ben nota, e pare originatasi in Arcadia stessa e di lì trapiantata in poche altre località: Tebe, Atene e qualche isola <sup>56</sup>; è probabile che sia stata resa possibile dalla affinità dei due culti <sup>57</sup>, ma tutto ciò rimane un puro dato generico, un indizio che non può dire molto circa la portata e l'autonomia di rituali orgiastici propri del dio.

Per quanto poi riguarda la frequentissima associazione, sia nella letteratura che nell'arte figurativa, di Pan con Dioniso <sup>58</sup>, il problema è ancor più complesso, ponendosi innanzi tutto la questione, entro quali limiti ci si trovi di fronte ad una semplice affabulazione mitica ed entro quali invece questa corrisponda ad una realtà culturale.

D'altra parte, questa prevalenza di dati mitici e letterari, che presentano Pan danzante al suono della musica dionisiaca e partecipe delle gioie del suo tiaso, non è del tutto inutile, ma può facilitare a comprendere il carattere di quei pochi altri sicuri dati culturali riguardanti appunto le « orge » di Pan. Questi si riferiscono, come termine più antico, a quanto avveniva in Atene alla fine del V secolo (la Lisistrata è del 441) e agli inizi del IV.

La Lisistrata inizia con questo dialogo tra donne:

<sup>54</sup> Cfr. i termini *λάματα*, *λάσεις* a proposito dei rituali coribantici: Plato, leg. VII, 190 d. 791 a (Linthorpe, *Corybantic Rites*, p. 130). Già Eraclito, frgm. 68, definiva *ἔκκα* i rituali entusiastici.

<sup>55</sup> τὰ γὰρ μητρόσια καὶ πανικά κοινονεῖ τοῖς βακχικοῖς ὄργιασμοῖς (cit. da Jeanmaire, *Dionysos*, p. 289).

<sup>56</sup> Roscher, lex. III, p. 1364. Esistevano a Tanagra rituali orgiastici esclusivi di Pan? Cfr. Nonn, XLIV, 5: Πανὸς Ταναγραίου θιάσου ἐστῆσαντο ποιμήν.

<sup>57</sup> Già Rohde, *Psyche*, trad. franc. Paris 1952, p. 314 n. 1, riteneva che il culto di Pan sin dalle origini contemplasse anche forme orgiastiche; cfr. anche L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Olford 1909, V, p. 433.

<sup>58</sup> Cfr. Roscher, lex. III, p. 1449 sgg.

« Se qualcuno le invitasse al santuario di Bacco o a quello di Pan o a quello di Koliàs o di Genetillis, non sarebbe possibile avvicinarsene per il frastuono dei timpani. »<sup>59</sup>

Koliàs e Genetillis erano collegate alla fecondità ed alla nascita<sup>60</sup>, come spiega anche lo scolio al v. 2, che a proposito del santuario di Pan nota: Πανὶ ὀργιάζον (αἱ γυναῖκες μετὰ κραυγῆς) e continua citando appropriatamente i vv. 433-34 del *Dyskolos*: σιωπῇ φασὶ τοῦτω τῷ θεῷ οὐ δεῖν προσιέναι, versi che anche nella commedia menandrea si riferiscono come vedremo a una ben precisa situazione culturale.

Questa specie di detto (φασί) sembra essere esattamente l'opposto del teocriteo « non è lecito suonare al meriggio la zampogna », ma risolve l'apparente contrasto nel potere proprio della musica di risvegliare l'orgiasmo ma anche di accompagnarlo a soluzione<sup>62</sup>.

Musica e danza si accompagnano: a proposito dei vari *ethe* di quest'ultima, Platone (*Leg.* 815 c) osserva:

« Per quanto riguarda le danze bacchiche e coloro che si danno a queste danze in cui si mimano evocandoli, come si pretende, Ninfe, Pani, Sileni e Satiri avvinazzati in certi rituali di purificazione (περικαθαρμοὺς τε καὶ τελετάς), tutto questo genere orchestico non è affatto facile da definire. »<sup>63</sup>

Di alcuni culti orgiastici, propri esclusivamente delle Ninfe, abbiamo una informazione di Timeo (*apud Athen.* IV, pag. 250 a):

<sup>59</sup> 'Αλλ' εἴ τις εἰς Βακχεῖον αὐτὰς ἐκάλησεν,  
ἢ ἔς Πανός ἢ πῖ Κωλιαδ' εἰς Γενετυλλίδος,  
οὐδ' ἂν διελεῖν ἦν ἂν ὑπὸ τῶν τυμπάνων.

<sup>60</sup> Cfr. U. Wilamowitz-Moellendorf, *Aristophanes Lysistrata*, Berlin 1928, p. 121 sgg.

<sup>61</sup> Cfr. Sud. s.v. Πανικῶν δείματα... τῷ δὲ Πανὶ εἰώθεισαν ὀργιάζειν αἱ γυναῖκες μετὰ κραυγῆς, che pure continua citando Menandro.

<sup>62</sup> Per la funzione catartica della musica cfr. J. Croissant, *op. cit.*, p. 74 sgg.; Boyancé, *op. cit.*, p. 35 sgg.; Jeanmaire, *Dionysos* p. 317 sgg.

<sup>63</sup> ὅση μὲν βακχεῖα τ' ἐστὶ καὶ τῶν ταύταις ἐπομένων, ἄς Νύμφας τε καὶ Πάνας καὶ Σειληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονιάζοντες, ὡς φασὶ, μιμοῦνται κατρωμένους, περικαθαρμοὺς τε καὶ τελετάς τινας ἀποτελούντων, ξύμπαν τοῦτο τῆς ὀρχήσεως τὸ γένος οὐθ' ὡς εἰρηρικὸν οὐθ' ὡς πολεμικὸν οὐθ' ὅ τι ποτε βούλεται ῥᾶδιον ἀφορίσασθαι, κτλ.

« In Sicilia è costume far sacrifici in casa alle Ninfe e vegliare tutta la notte ebbri intorno ai loro simulacri e danzare attorno alle dee »<sup>64</sup>.

Rituali estatici ed orgiastici, danze in cui si mimano la divinità che possiede, il solito apparato di strumenti a fiato e a percussione: e ben poco di più si può aggiungere al quadro dell'entusiasmo « panico » alla fine del V ed agli inizi del IV secolo, oltre al fatto di una probabile prevalente partecipazione femminile: l'accento vago di Aristofane, il quale non dice espressamente come lo scolio che solo donne potessero o dovessero entrare nel santuario del dio, sembra possa essere inteso così dato l'accento, accanto a Pan, alle due divinità della nascita e della prole, e dato l'interesse che altrove il commediografo mostra per quei culti altamente emozionali che avevano tanta presa sul mondo femminile dei suoi tempi. Anche questo trova il suo parallelismo nel prevalere di menadi, *thyiai* ecc. rispetto alla partecipazione maschile ai culti dionisiaci.

Di una donna è anche l'iniziativa di quei sacrifici a Pan rappresentati — o meglio, descritti, perché il rito vero e proprio si svolge all'interno di una grotta sacra al dio e alle Ninfe a File — nel *Dyskolos*<sup>65</sup>: la madre di Sostrato giunge accompagnata dalla figlia e dalle ancelle<sup>67</sup>, mentre solo più tardi la raggiungerà il marito. E' una superstiziosa, fanatica di sacrifici<sup>68</sup>, e questa volta ha avuto un sogno profetico

<sup>64</sup> ἔθους ὄντος κατὰ Σικελίαν θυσίας ποιῆσθαι κατὰ τὰς οἰκίας ταῖς Νύμφαις καὶ περὶ τὰ ἀγάλματα παννυχίζειν μεθυσκομένους ὀρχεῖσθαι τε περὶ τὰς θεάς.

<sup>65</sup> Nilsson, *Gesch.* I, p. 741.

<sup>66</sup> Alla ricca letteratura sul *Dyskolos* manca un esame del rituale rappresentatovi. Per il ruolo di Pan nella vicenda cfr. P.J. Photiades, *Pan's Prologue to the Dyskolos of Menander*, Greece and Rome, II ser., V, I (1958), p. 108 sgg.

<sup>67</sup> Cfr. γυναῖκες: vv. 404, 477, 660; γυναῖκα: 568; θεραπαινῖα: 430.

<sup>68</sup> 260 sgg. μέλλουσα δ' ἢ μήτηρ θεῶν θύειν τι  
οὐκ οἶδ' ἔτι ποῦ δὲ τοῦθ' ὀσημέραι,  
περιέρχεται θύουσα τὸν δῆμον κύκλω  
ἄπαντ' κ.τ.λ.

(mi riferisco all'ed. di W. Kraus, Wien 1960).

(407 sgg.)<sup>69</sup>, in cui le è apparso Pan di Peania<sup>70</sup>, mentre metteva in ceppi il figlio costringendolo a zappare, cosa che si stava davvero realizzando a sua insaputa: Sostrato, nei vincoli di Eros, sta lavorando nel campo del padre della sua bella. Il sacrificio dovrà appunto allontanare il *phoberon* annunciato nel sogno (417-18). Regista della celebrazione è il cuoco Sicone, che cura sacrificio e banchetto, due momenti ritualmente connessi e che gli permetteranno di sentenziare solennemente:

«Nessuno che ha fatto torto a un cuoco è uscito indenne. La nostra arte ha qualcosa di sacro. A un imbanditore di tavole fai quello che vuoi, e non aver timore.» (v. 644 sgg., trad. Diano)<sup>71</sup>

Giunge assieme a Geta, lo schiavo, carichi l'uno della pecora da sacrificare (394 sgg.), l'altro dell'attrezzatura per il banchetto (405); li accompagna un flautista, che è invitato ad avvicinarsi alla grotta del dio suonandone una melodia:

«Soffia nel tuo flauto, Partenide, intona l'aria di Pan! E' un dio questo al quale non bisogna accostarsi in silenzio, dicono.» (432 sgg., trad. Diano)

All'interno della grotta verranno stese le *stibades*<sup>72</sup> e poste le tavole per il banchetto<sup>73</sup>, che seguirà al sacrificio<sup>74</sup>: strumenti di entrambi saranno «semplici canestri, recipien-

<sup>69</sup> Altra allusione, questa volta ironica, alle profezie di Pan al v. 571: *μαντεύομαι τοῦτ' αὐτός, ὦ Πάν*, dice Geta.

<sup>70</sup> τὸν Πᾶνα τὸν Παιανιοῖ (407-8): Peania è un demo nei pressi di Atene. Inutile l'emendaz. di Gallavotti, Riv. di Cult. Class. e Mediev. I, 3, 1959, p. 248: τὸν Πᾶνα τε, τὸ παιάνιον.

<sup>71</sup> . . . . . οὐδὲ εἰς  
μάγειρον ἀδικήσας ἀθῶος διέφυγεν.  
ἱεροπρεπῆς πῶς ἐστὶν ἡμῶν ἡ τέχνη.  
ἀδεῶς τραπέζοιόν ὅτι βούλει ποιεῖ.

Cfr. l'importanza dei cuochi nelle associazioni dionisiache, in cui talvolta alcuni membri venivano eletti a supervisori del banchetto come *ἐστιαρχος*, *κρατηριακός*: M.P. Nilsson, *The Dionysiak Mysteries of the Greek and Roman Age*, Lund 1957, p. 64.

<sup>72</sup> 420: ποιῶμεν στιβάδας ἐνδον εὐτρεπεῖς: gli *στρώματα* del v. 405 sono le stesse *stibades*: cfr. 943: ἐστράννουσ χαμαὶ στιβάδας.

<sup>73</sup> τραπέζας: 943.

<sup>74</sup> 555-56: τεθύκαμεν ἄρτι καὶ παρασκευάζομεν ἄριστον ἡμῖν.

ti per libagioni, oggetti per il sacrificio» (440)<sup>75</sup> ed ancora «ceste e boccali»<sup>76</sup>, preparativi di simposio che danno motivo a Cnemone, il misantropo, di uscire nella tirata di schietto sapore peripatetico<sup>77</sup> contro i sacrifici, occasione di banchetti per i partecipanti, mentre agli dèi vengono lasciati solo l'incenso, le focacce e le parti immangiabili della vittima (498 sgg.). Mancherà solo il lebete, che avrebbe dovuto servire per lessare, almeno in parte, la pecora, e sarà la causa del famoso incidente con Cnemone: ci si dovrà accontentare di arrostitire tutte quante le carni (518-19).

Al banchetto, una ἐορτή (551), partecipano uomini e donne, si fa chiasso e si beve: sono state stese a terra le *stibades*, le coppe di vino, chiamato metonimicamente Εὔιος γέρον, passano di mano in mano<sup>78</sup>, una ancella, tutta pervasa da un fremito — non tanto di pudore quanto di eccitazione — si fa avanti e si lancia, seguita da una compagna, in una danza:

«e una delle ancelle, ebra, cui la chioma ombreggiava il fiore del giovane volto, entrava nel ritmo della danza, piena di vergogna, cantando e assieme scossa da un tremito. E un'altra uni la mano alla sua, e danzarono.» (950 sgg.)<sup>79</sup>

L'atmosfera gioiosa del simposio trae ragione anche dalle duplici promesse di nozze che in esso vengono suggellate.

<sup>75</sup> 440: κανὰ πρόχειρα χέρνιβας θυλήματα.

<sup>76</sup> 448: κοίτας φέρονται, σταμνία. Le κοίται non vanno intese, come Martin (ed. 1958, come «matelas», ma come cistae, cfr. Hesych. κοίτη κίστη ἐν ἣ τὰ βρώματα ἔφερον: Marzullo, Riv. di Cult. Class. e Mediev. 1, 3, 1959, p. 289; W. Kraus, op. cit., p. 93.

<sup>77</sup> W. Schmid, Rh. Mus. 102, 1959, p. 173; Marzullo, art. cit., p. 289.

<sup>78</sup> 943 sgg.: ἐστρώνουσιν χαμαὶ στιβάδας... τραπέζας ἔγωγε.

946 sgg.: ἄλλος δὲ χερσὶν Εὔιον γέροντα πολὺν ἔδῃ  
ἐκλίνε κοῖλον εἰς κύτος, μειγνύς τε νᾶμα Νυμφῶν,  
ἔδεξιούτ' αὐτοῖς κύκλω καὶ ταῖς γυναίξιν ἄλλος.

Cfr. Θόρυβός ἐστιν ἔνδον, πίνουσιν (901-2) e ἠπυρέπιζον ἐγὼ τι τοῖς ἀνδράσιν τοιοῦτοῖς

<sup>79</sup> καὶ τις βρεχεῖσα προσπόλων εὐήλικος προσώπου  
ἄνθος κατεσκιασμένη χορεῖον εἰσέβαινε  
ῤυθμὸν μετ' αἰσχύνῃς ὁμοῦ μέλλουσα καὶ τρέμουσα.  
ἄλλη δὲ συγκαθῆπτε ταύτῃ χεῖρα κἀχόρευον.

Grammaticamente inaccettabile Gallavotti, art. cit., p. 278, che intende:

• una donna entra nel circolo (χορεῖον εἰσέβαινε) e scuotendo le membra accenna a un passo di danza (ῤυθμὸν μέλλουσα).

L'esaltazione coreutica sembra prendere anche Geta e Sicone, i quali portano fuori dalla sua casupola nello spiazzo di fronte alla grotte Cnemone e, accompagnati dal ritmo del flauto<sup>80</sup>, danzano attorno al vecchio una ritmica sarabanda, (946 sgg.), e infine si fanno portare fiaccole e corone (964), prima di rivolgere agli spettatori la consueta richiesta di applauso.

La commedia si conclude quindi, ancora alla maniera della ἀρχαία, con nozze e komos, in una atmosfera di gioia dionisiaca che affonda le proprie radici nelle antiche origini rituali del teatro stesso<sup>81</sup>. Questa atmosfera, d'altra parte, scandisce tutto lo svolgimento stesso della rappresentazione, che è intervallata fra «atto» e «atto» da un coro di ebbri *paianistài* o *panistài*<sup>82</sup>. Di nuovo, rituale «panico» e rituale dionisiaco convergono per struttura e funzione: e in effetti tutto l'andamento della cerimonia — il sacrificio, la grotta, la *stibàs*, il banchetto e la danza — e persino la partecipazione ad essa di personaggi «borghesi» (i genitori di Sicone sono agiati possidenti) ricorda assai da vicino le analoghe cerimonie dei tiasi dionisiaci di età ellenistica e romana<sup>83</sup>.

Unica differenza di questi ultimi, l'organizzazione del tiaso e la periodicità delle riunioni.

Queste stesse affinità permetteranno a Pan di venire cantanto assieme a Dioniso nei conviti<sup>84</sup> e, d'altra parte, di far rappresentare parti di *Panes* (oltre a quelle Ninfe, di Cu-

<sup>80</sup> καὶ τὸν ῥυθμὸν σὺ τήρει del v. 910 è rivolto al flautista: Gallavotti, art. cit., p. 274.

<sup>81</sup> Kraus, op. cit., p. 21.

<sup>82</sup> Il Ms. al v. 230 porta *παϊανισταί*, che ha dato adito ad alcuni dubbi: cfr. la discussione in Kraus, op. cit., p. 14 e 81, che ammette entrambe le possibilità di *παϊανισταί* e *πανισταί*: per quest'ultima è anche Marzullo, art. cit., p. 286.

<sup>83</sup> Per queste ultime cfr. M.P. Nilsson, *Dionysiac Mysteries*, in particolare p. 59 sgg. (danze), 61 sgg. (grotte, pergolati dionisiaci), 63 sgg. (*stibades*), 143 sgg. (ambiente sociale).

<sup>84</sup> Athen. 649 b cita uno scolio a Pan:

ὦ Πάν Ἀρκαδίας μεδέων κλεονεῶς  
ὄρχηστὰ Βρομίας ὄπαδὲ Νύμφαις,  
γελάσειας, ὦ Πάν, ἐπ' ἐμαῖς  
εὐφροσι ταῖσδ' ἁδοαῖς κεχαρημένος

reti ecc.) nelle danze - pantomime celebrate dai tiasi bacchici di questo periodo<sup>85</sup>.

Per altro, associazioni culturali di *Panistài* sono attestate da due iscrizioni, una da Rodi del II sec. a.C., l'altra da Pergamo di tarda età imperiale<sup>86</sup>: organizzate a *koinòn* ed *eranos*, avevano un presidente e dispensavano titoli onorifici ai soci — nulla che le diversifici quindi dalle associazioni culturali contemporanee<sup>87</sup>.

Dalle iscrizioni altro non si apprende (come e quando ci si riunisse, quali cerimonie si compissero); d'altra parte una sequenza simile a quella delle *thysiai* rappresentate dal *Dyskolos* (manca solo l'uso della *stibàs*) è brevemente citata ancora da Luciano (bis acc. 10) E' Pan che parla:

«Peraltro due o tre volte all'anno mi vengono a far visita e, dopo aver scelto un capro non castrato dal fetore repellente, me lo sacrificano; e poi imbandiscono le carni, prendendomi a testimone della loro allegria e onorandomi con qualche battimano: ma le loro risa e i loro giochi scherzosi (*παιδιά*) mi procurano un certo piacere.»<sup>88</sup>

Infine, la medesima sequenza rituale che nel *Dyskolos*, ivi compreso l'uso della *stibàs*, ritorna nel romanzo di Longo, opera, com'è noto, improntata a un simbolismo religioso di un certo impegno, riferentesi in particolare a strutture iniziatiche dionisiache<sup>89</sup>: Dafni e Cloe, al termine delle loro avventure, celebrano le loro nozze davanti alla stessa grotta di Pan e delle Ninfe ove un anno prima avevano giurato reci-

<sup>85</sup> Cfr. l'iscrizione, di epoca adrianea, da Efeso, Br. Mus. Inscr. 600, cit. da Nilsson, op. cit., p. 61.

<sup>86</sup> Rispettivamente in: I.G. XII, 1, 155 e Inscr. Gr. ad res Roman. pertin. IV, 1680 cit. da Kraus, op. cit., p. 81.

<sup>87</sup> Cfr. Foucart, *Associations Religieuses* p. 277 sgg.

<sup>88</sup> "Ὅμως δὲ δις ἢ τρίς τοῦ ἔτους ἀνιόντες ἐπιλεξάμενοι τράγον ἑνορχίζουσι μοι πολλῆς τῆς κινάβρας ἀπόζοντα, εἶτα εὐωχοῦνται τὰ κρέα, ποιησάμενοι με τῆς εὐφροσύνης μάρτυρα καὶ ψιλῶ τιμήσαντες τῷ κρέτω' ἀλλ' ἔχει τινά μοι ψυχαγωγίαν ὁ γέλως αὐτῶν καὶ ἡ παιδιά. Per il significato di *παιδιά* nei rituali dionisiaci cfr. di chi scrive art. cit.

<sup>89</sup> Sul romanzo di Longo come trasposizione simbolica di rituali dionisiaci, parallelamente alla crescente fortuna della religione di Dioniso nell'Impero, cfr. H. Merkelbach, *Daphnis und Chloe*, Antaios I, 1954, p. 47 sgg. In uno studio maggiormente impegnato, H.H. Chalk, *Eros*

proco amore. Sacrificano una capra alle Ninfe (II,30), e quindi (II,31):

«erano ormai presenti i compagni di Cloe, ed egli quindi accese il fuoco, vi cosse in parte a lesso e in parte arrosto le carni, ne offrì le primizie alle Ninfe, e libò il mosto dal cratere e stese le *stibades* di fogliame, e quindi si diedero al cibo al bere e all'allegria ( *παιδιᾶ* ). »<sup>90</sup>

Il giorno seguente, la cerimonia si ripete, questa volta in onore di Pan: la scena si allarga per il sopraggiungere di un vecchio pastore, Drias, nome di satiro come quello del giovanetto che lo accompagna, Titiro, il quale avanza a balzi « come cerbiatto »<sup>91</sup>. Siamo ormai introdotti in piena atmosfera dionisiaca, sì che di nuovo rituale di Pan e rituale di Dioniso convergono e fanno tutt'uno: ai canti si uniscono le danze (quelle pantomime di cui la società ellenistico-romana era tanto appassionata<sup>92</sup>), nella prima delle quali, su un'aria di un *διονυσιακὸν μέλος* vengono rappresentate la vendemmia, la pigiatura e il travaso del mosto nei tini, nella seconda invece una storia d'amore, la vicenda di Pan e Siringa, nella quale i due giovani eroi si riconoscono.

Simposio e nozze concludono anche qui, come nel *Dyskolos*, la festa in onore del dio, che non è più il demone sinistro, spinto da una sessualità incontrollata, ma un dio benevole, protettore di nozze legittime e onorato in letizia.

Senza dubbio, il trascorrere del tempo e l'inurbarsi (che fu sempre relativo) del dio possono aver contribuito al mitigarsi di alcuni dei suoi aspetti più violenti, ma questi sono però già taciuti dall'Inno Omerico a Pan (XIX), ove si fa cenno (come in Luciano) ad applausi in suo onore (*φιλόχρο-*

and the lesbian pastorals of Longus, J.H.S. 80, 1960, p. 32 sgg. interpreta le avventure dei due giovani come una iniziazione ai misteri di Eros, inteso alla maniera orfica come potenza pangeneratrice.

<sup>90</sup> Ἦδη δὲ παρόντων τῶν ἀμφὶ τὴν Χλόην, πῦρ ἀνακαύσας καὶ τὰ μὲν ἐψήσας τῶν κρεῶν, τὰ δ' ὀπτήσας, ἀπήρξατό τε ταῖς Νύμφαις καὶ κρατῆρα γλεῦκους ἀπέσπεισε (μεστών). καὶ ἐκ φυλλάδος, στιβάδας ὑποστορέσας ἐντεύθεν ἐν τροφῇ ἦν καὶ ποτῶ καὶ παιδιᾶ.

<sup>91</sup> II, 32 καὶ ἤλλετο κοῦφα, βαδίζων ὥσπερ ἔριφος cfr. II, 33: Ὁ μὲν ρίψας τὸ ἐγκόμβωμα, γυμνὸς ὄρμησε τρέχειν, ὥσπερ νεβρός.

<sup>92</sup> Nilsson, op. cit., p. 60.

τον : 2; πολύκροτον : 37), al suo benigno sorriso (ἡδυγέλωτα : 37) rivolto a tutti, mortali e immortali, cui rallegra l'animo (Πᾶνα δέ μιν καλέεσκον - scil. οἱ ἀθάνατοι - ὅτι φρένας πᾶσιν ἔτερψε : 47) così come secondo l'iscrizione da Farsalo il dio è datore di riso e di gioia, apporta ogni bene ed allontana il male ed ogni conflitto.

Similmente, quando il coro dell'Aiace apprende che l'eroe ha cessato dalla propria follia, prorompe in un inno di giubilo in cui, ancor prima di Apollo e Zeus, invoca Pan perché appaia e si unisca in gioiose danze<sup>93</sup>.

E' la medesima ambivalenza dionisiaca, corrispondente alla realtà del processo che va dal *phobos* al suo scioglimento, come mostra ancora l'esempio della cerimonia rappresentata nel *Dyskolos*, gioiosa sì, ma celebrata perché tutto quanto aveva procurato *phobos* si volgesse per il meglio<sup>94</sup>.

\* \* \*

Un'altra esperienza di *phobos*, tradizionalmente attribuita a Pan, era, com'è noto, il terrore che poteva scatenarsi improvviso in una armata, dilagando rapido da uomo a uomo. Questa crisi, che generalmente coglieva l'esercito durante la notte o alle prime luci dell'alba alla vigilia di una battaglia — i momenti di maggior tensione — doveva essere un fenomeno abbastanza noto, se gli storici si limitano a designarlo rapidamente coi nomi di *θέρυβος*, *ταραχή* o *φόβος* senza descriverlo: così fa Erodoto (7,43) (che per altro non nomina Pan), il quale ricorda che, quando Serse giunse a Troia, *νυκτὸς φόβος εἰς τὸ στρατόπεδον ἐνέπεσε*; nel 403 gli as-

<sup>93</sup> Soph. Ai.: 693 sgg.: ἔφριξ' ἔρωτι, περιχαρῆς δ'ἀνεπτάμην.  
 ἰὼ ἰὼ Πᾶν Πᾶν,  
 ὦ Πᾶν ἀλλπλαγχε Κυλ-  
 λακίας χιονοκτύπου  
 πετραίας, ἀπὸ δειράδος  
 φάνηθ', ὦ θεῶν χοροποι' ἀναξ,  
 ὅπως μοι Μύσια Κνώσι' ὄρ-  
 χήματ' αὐτοθαῆ ξυνὸν ἰάψης'  
 νῦν γὰρ ἐμοὶ μέλει χορευσαί.

<sup>94</sup> L'ambiguità di Pan nel *Dyskolos* è già rilevata da K. J. Rockford, *Studies in Philology* 58 (1961), p. 5.

sediati di File sono egualmente colpiti da un simile terrore (ἐμπειρόντος δὲ εἰς τὸ στρατόπεδον θορύβου καλουμένου Πανός: Diod. 14,32); lo stesso succede nell'esercito di Pompeo all'alba della battaglia di Farsalo<sup>95</sup>, ed ancora esplosioni di *phobos* son ricordate da Flavio Giuseppe<sup>96</sup>.

Questo terrore cieco è uno dei pericoli contro cui i trattati di tattica mettono in guardia: Onosandro (tact. 42) così lo descrive:

«La paura è un indovino menzognero (ψευδῆς μάντις), perché quanto è oggetto del suo timore, questo essa penserà che debba avvenire, sì che tutto quanto capita nella notte, anche se è da poco, diventa più temibile a chi è assediato: nessuno infatti, per colpa dell'oscurità, può dire di vedere qualcosa, ma tutti possono dire quanto odono: e se sembra che ci sia qualcuno da qualche parte o che i nemici si affaccino sotto le mura, i soldati, credendo che tutto quanto l'esercito si sia avvicinato alle mura, si volgono in fuga, lasciando sprovvisti spalti e porte.»<sup>97</sup>

Fuga angosciata e disordinata, che doveva trovare un incentivo dai rumori stessi della notte e delle armi: questo mondo di rumori misteriosi ed ostili (che già vedemmo di un certo rilievo nell'esperienza di chi si inoltra nella selva) oltre che nell'istoriola già citata circa il modo con cui Pan avrebbe gettato il terrore nei nemici di Dioniso, ritorna anche in un aneddoto su Alessandro (Polyaen. Strat. IV, 3,26), il quale avrebbe fatto cessare il dilagare di un «timor panico» facendo suonare alle trombe un σημεῖον ἀφοβίας e comandando ai fanti di deporre le armi, dal fragore delle quali evidentemente proveniva uno dei motivi esterni del terrore. Consigli analoghi dava nei suoi *Hypomnemata* Teodoro di Rodi (Sud. s.v. Πανικῶν δειματῶν).

<sup>95</sup> Plut. Caes. 43, 3, cfr. Pomp. 68.

<sup>96</sup> Bell. Iud. 7, 1.

<sup>97</sup> Ὁ γὰρ φόβος ψευδῆς μάντις, ἃ δέδοικα, ταῦτ' οἴησεται καὶ γιγνεσθαι, καὶ πᾶν τὸ ἐν νυκτὶ, κἂν μικρὸν ἦ, φοβερώτερον τοῖς πολιορκουμένοις· οὐδεὶς γὰρ, ὃ βλέπει, λέγει διὰ τὸ σκότος, ἀλλὰ πᾶς, ὃ ἀκούει· καὶ ἐνός που φανέντος ἢ δυεῖν ἐπὶ τείχους πολεμίων τὸ πᾶν ἤδη στράτευμα τῶν τειχῶν ἐπιβεβηκέναι δόξαντες ἀπετρέψασαν, ἐρήμους καταλιπόντες ἐπάλλξεις καὶ πύλας.

Timore e coraggio erano elementi fondamentali per l'esito di una battaglia, ed esisteva un'arte complessa per suscitare l'uno e l'altro: il pararsi a un determinato modo (cimieri, simboli sugli scudi ecc.), le grida di guerra, il suono delle trombe — ed ancora *πολεμικός και φοβερός* risuonerà per i pirati nel romanzo di Longo l'eco del flauto di Pan (II, 28, cfr. 25).

La paura in battaglia sin da epoca omerica trova il suo esemplare mitico nella coppia di Phobos e Deimos, figli di Ares (Hes. Theog. 933 sgg.) o i suoi scudieri (Hom. XV, 119 sgg.), che, dice Edioso (Theog. 935 sgg.) «portano lo scompiglio nel fitto delle schiere». Tratti di indubbia arcaicità presenta in particolare il culto di Phobos, il quale fu però in seguito quasi interamente trascurato, tanto che si è supposto un più tardo passaggio di funzioni da lui a Pan<sup>98</sup>.

Per quanto ci consta, l'episodio di Fidippide è il primo in ordine di tempo che colleghi il dio ad una esperienza militare, e non si può escludere che rappresenti anche il primo ingresso del dio in un nuovo ordine di esperienze. Ma appunto un confronto tra Pan e Phobos è utile a specificare ulteriormente da quale ben preciso complesso di situazioni tragga la propria origine la follia panica occasionata dalla battaglia: se Phobos è ogni sorta di timore e di fuga che si manifesta nella guerra, il *phobos* di Pan è — nell'attesa di una battaglia imminente, come era già nel bosco — una forma particolare di terrore od alienazione, che sorge improvvisa e senza alcuna causa apparente e comporta anche stati allucinatori. In un clima simile ci riporta — *mutatis mutandis* — la convinzione dei Tessali, alla vista dei Focesi imbiancati di gesso, di aver di fronte una armata di spettri, e la loro fuga precipitosa (Her. VIII, 27).

Questo continuo oscillare tra realtà e visione fantastica anche in occasione di esperienze belliche, oltre che venatorie e pastorali, è forse la ragione per la quale Pan poteva da un lato suscitare un terrore che fosse *ψευδής μάντις*, dall'altro invece proteggere gli eserciti, sin da quando apparve in una

<sup>98</sup> R.E. XXI, 1, p. 313 s.v. Phobos (Bernert).

visione a Fidippide e fece udire la sua voce, che assieme esortava alla battaglia e profetizzava la vittoria.

Assai prossime a Pan in questo sono quelle varie divinità che « furono viste » combattere a fianco di un esercito — i Dioscuri, Sosipoli, oppure la apparizione (*phasma*) di Febo risplendente nelle sue armi, che Alessandro avrebbe avuto mentre era accampato nella piana degli Ossiriaci (Plut. Alex. M. fort. et virt. 343 E).

Una tradizione latina, che sembra genuina e non riplesmata su un analogo complesso mitico greco, racconta che i Romani, dopo la battaglia di Vei durante la quale era morto Bruto, sarebbero stati presi dallo scoramento — situazione che potrebbe preludere allo scoppio di un « timor panico ». Ma (Dion. Hal. V, 16,2-3):

« Attorno alla prima vigilia, dal querceto nei cui pressi si era accampato l'esercito, giunse una voce che fu udita da entrambe le schiere, sicché tutti poterono sentirla — sia che questa voce fosse quella dell'eroe che occupava quel recinto sacro, sia che fosse quella del cosiddetto Fauno. I timori panici vengono infatti attribuiti a questo *daimon* dai Romani, i quali dicono che siano opera del dio tutte quelle visioni dagli aspetti più diversi che giungono agli occhi degli uomini terrorizzandoli, o quelle voci sovranaturali che sconvolgono le orecchie. »<sup>99</sup>

Dalla precisa osservazione di Dionigi (che si rifà, a quanto sembra, a una credenza locale), risulta nel modo più chiaro che il *panikòs phobos* da un lato e la protezione accordata dal dio agli eserciti dall'altro traggono origine da una esperienza comune, di cui il primo rappresenta l'aspetto negativo e irrisolto, la seconda invece quello positivo, così come in altre forme culturali — la mantica o il rituale catartico-

<sup>99</sup> ... περί τὴν πρώτην φυλακὴν ἐκ τοῦ δρυμοῦ, παρ' ὃν ἐστρατοπεδεύσαντο, φωνή τις ἤκουσθη ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις γεγωνυῖα, ὡσθ' ἀπαντας αὐτῆς ἀκούειν εἴτε τοῦ κατέχοντος τὸ τέμενος ἥρωος εἴτε τοῦ καλουμένου Φαύνου· τοῦτω γὰρ ἀνατιθέασιν τῷ δαίμονι Ῥωμαῖοι τὰ πανικά, καὶ ὅσα φάσματα μορφάς ἄλλοτε ἄλλας ἴσχοντα εἰς ὄψιν ἀνθρώπων ἐρχεται δείματα φέροντα, ἢ φωναὶ δαιμόνιοι ταραττοῦσι τὰς ἀκοάς, τοῦτου φαίνει εἶναι τοῦ θεοῦ τὸ ἔργον, κ.τ.λ.

orgiastico — il *phobos* aveva potuto altrove trovare soluzione e indirizzo.

A loro volta, queste esperienze paniche in occasione di battaglie sono uno degli aspetti che può assumere quel largo rapporto tra combattimento e mantica già segnalato da Brelich<sup>100</sup>, e che si traduce tra l'altro nell'usanza seguita da ogni esercito di condurre con sé un veggente o, viceversa, nel fatto che ogni culto oracolare aveva il proprio agone.

Se però Pan accorda questa sua protezione agli eserciti grazie alle sue facoltà mantiche, non per questo tutte le divinità della mantica debbono essere anche divinità guerriere: le Ninfe, ad esempio — tolto il caso di un sacrificio alle Ninfe *Sphragitides* compiuto alla vigilia di Platea (Plut. Arist. II) — sono completamente estranee al mondo della guerra.

Non lo è invece Artemis, essa pure, come Pan, collegata al grande evento della battaglia di Maratona: ad Atene il polemarca le sacrificava in occasione dell'anniversario della battaglia. Prima dell'inizio di un combattimento, gli Spartani usavano sacrificare alla dea — e gli esempi potrebbero continuare<sup>101</sup>. Sia ad Atene che a Sparta, la Artemis cui si sacrificava portava l'epiteto di *Agrotera*, accordando così la sua protezione alle armate nella sua qualità di dea cacciatrice. Questa funzione è, come si disse, assai rilevante in Pan, il quale, al pari di Artemis, presenta i tratti estremamente arcaici di una divinità degli animali. Ma la stessa caratteristica appare invece di minor significato nel complesso della attività delle Ninfe, ed è forse questa diversità che può indicare, come già fu accennato, una delle ragioni del rapporto con la guerra proprio di Pan ed Artemis, divinità cacciatrici, e non invece delle Ninfe.

E' persino ovvio ricordare come caccia e guerra siano due esperienze affini — tanto che la pratica della prima era intesa anche in funzione di un'educazione alla seconda<sup>102</sup> — perché entrambe comportano rischi simili. Nell'un

<sup>100</sup> *Eroi*, p. 218, cfr. 208, 210.

<sup>101</sup> Farnell, *Cults*, II, pp. 434 e 459.

<sup>102</sup> Per il nesso caccia e guerra cfr. Brelich, *Eroi*, p. 205 e n. 33.

caso e nell'altro, il *phobos*, crisi improvvisa e solo apparentemente immotivata, insorge quando l'oscuro timore di questi pericoli vince ogni resistenza individuale.

E' quindi in un complesso di esperienze assai prossime l'una all'altra, comportanti l'inoltrarsi in un terreno insidioso e l'incontro con un avversario, che traggono origine le varie forme di *phobos* attribuite a Pan, *phobos* che però può trovare il proprio controllo e venir superato in soluzioni culturali apparentemente autonome l'una dall'altra, quali la mantica, la iatrica, i rituali estatici, o la protezione accordata dal dio agli eserciti.

## Un culto di Mithra in Sabina?

In queste pagine si vuol riferire di una scoperta casualmente fatta a circa una sessantina di Km da Roma, a San Polo in Sabina. Si tratta di una semplice segnalazione che vorrebbe richiamare l'attenzione di archeologi e studiosi competenti.

Fino ad oggi, in quella regione,<sup>1</sup> non si ha notizia dell'esistenza di alcun mitreo. Eppure la Sabina era luogo frequentato dai personaggi illustri di quel mondo romano dove la divinità persiana andava facendo i suoi proseliti, fino ad avere i suoi cultori in Diocleziano, Galerio e Licinio.<sup>2</sup> Il Vermaseren<sup>3</sup> nella Sabina propriamente detta, non indica alcun centro ove si sia rinvenuta una iscrizione o un monumento della religione mitriaca. Interamna (Terni), Spoletium (Spoleto), Sentinum (Sassoferrato) e Torrita, sono le località più vicine alla zona di cui ci occupiamo, segnalate nel *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*.

<sup>1</sup> La IV secondo la divisione augustea, divenne poi con Diocleziano provincia a sé, sotto il nome di Valeria.

<sup>2</sup> Fr. Cumont, *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, Paris, 1929, p. 139.

<sup>3</sup> M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum religionis mithriacae*, Netherlands, 1960.

In generale i culti orientali risultano finora ignoti nella Sabina: né il Mommsen<sup>4</sup> né la Evans<sup>5</sup> ci offrono dati riguardanti una penetrazione delle divinità orientali in quella regione. Eppure un interessante portale in pietra, di carattere mitriaco, si presenta agli studiosi proprio nel cuore della Sabina.

Lungo la vallata del torrente Laia, nel territorio di San Polo, un sentiero conduce ad una piccola chiesa intitolata alla «Madonna della Noce». Questa si trova in mezzo alla boscaglia e vede scorrere, proprio davanti al suo portale, una deviazione del Laia stesso. Le povere mura della chiesa devono la loro origine ad una leggenda che narra una apparizione della Madona nel 1505 in quella località, su di un albero, ad una fanciulla del paese.<sup>6</sup> La chiesa risale, come costruzione, a quello stesso periodo; ma un particolare colpisce chi vi si avvicina. Contrasta con le mura rozze di calcinaccio e pietrame, un portico elegante in pietra formato da quadri sporgenti, divisi ognuno in quattro triangoli isosceli, sui quali si staglia, in rilievo, un motivo ornamentale o una figura. In un primo momento i diversi strati di calce e pittura non permettevano d'interpretarne il significato, ma scrostando l'intonaco alcune immagini sono apparse chiaramente, mentre altre, già troppo deteriorate dall'umidità e dalla pioggia, non si possono più riconoscere.

Nel culto di Mithra i riquadri figurati si trovano di solito intorno all'immagine sacra del tauroctono: non ci risulta che simile motivo ornamentale fosse comune all'entrata dei mitrei. La divisione poi dei riquadri è del tutto insolita e non ci è stato possibile trovare qualche motivo analogo in altri monumenti; quello di San Polo invece si presenta proprio come un portale, alto m 2,80 e largo m 2,20, formato da 16

<sup>4</sup> Th. Mommsen, *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Vol. IX, 1893, pp. 453 e ss.

<sup>5</sup> E. C. Evans, *The Cults of the Sabine Territory*, American Academy in Rome, New York, 1939.

<sup>6</sup> *Annalium Sacri Ordinis Fratrum Servorum B. Mariae Virginis*, Lucae, 1721.

rettangoli, otto per parte, separati al centro da una specie di stemma che si staglia in avanti dall'elemento architettonico.

Anche se il contenuto delle scenette scolpite nei riquadri non può sempre con sicurezza riferirsi ad immagini note del culto mitriaco, alcuni elementi ci sembrano inconfondibili.

Descrizione dei singoli elementi: \*

- A) una mano regge un alberello.
- B) 1-3: fiore stilizzato.  
2: figura umana entro un cerchio sostenuto da due ali.  
4: fiore stilizzato, corroso.
- C) 1-3: soldati.  
2: testa di toro.  
4: figure umane come di guerrieri in lotta.
- D) 1-2-3-4: foglie di edera stilizzate.
- E) 1-2-3-4: fiori rotondi stilizzati.
- F) 1-2-3-4: foglie intrecciate stilizzate.
- G) 1: animale rampante.  
2: delfino.  
3: elmo ?  
4: scorpione.
- H) 1: aquila ?  
2: elemento indecifrabile.  
3: leone.  
4: elemento indecifrabile.
- I) 1-2-3-4: la pietra si presenta quasi completamente corrosa, lascia però intravedere motivi ornamentali di foglie stilizzate.

(\*) I numeri seguono il senso orario.

- L) 1-3: fiore stilizzato.  
 2: figura umana.  
 4: elemento indecifrabile.
- M) 1: Uomo barbato, con berretto alto, seduto su una botte, pare regga in mano un bicchiere.  
 2: testa di toro.  
 3: uomo nudo, seduto.  
 4: costume da guerriero.
- N) 1-2-3-4: foglie di edera stilizzate.
- O) 1-2-3-4: fiori rotondi stilizzati.
- P) 1-2-3-4: foglie intrecciate stilizzate.
- Q) 1: arco e freccia.  
 2: due scudi sovrapposti e delle bende: un trofeo?  
 3: uccello.  
 4: elemento non identificabile.
- R) 1: faretra, frecce e impugnatura di una spada.  
 2: elmo.  
 3: aquila ?  
 4: sole.
- S) 1-2-3-4: il bassorilievo si presenta completamente corroso e non è possibile decifrare i singoli elementi.

Una attenta osservazione delle sculture decifrabili ci ha condotto a riconoscervi degli elementi noti e comuni nel culto di Mithra. Ci sembra così di poter identificare come elementi più sicuri: il sole, l'arco con la freccia, la faretra, il pugnale, lo scorpione, le due testine di toro ed il leone.

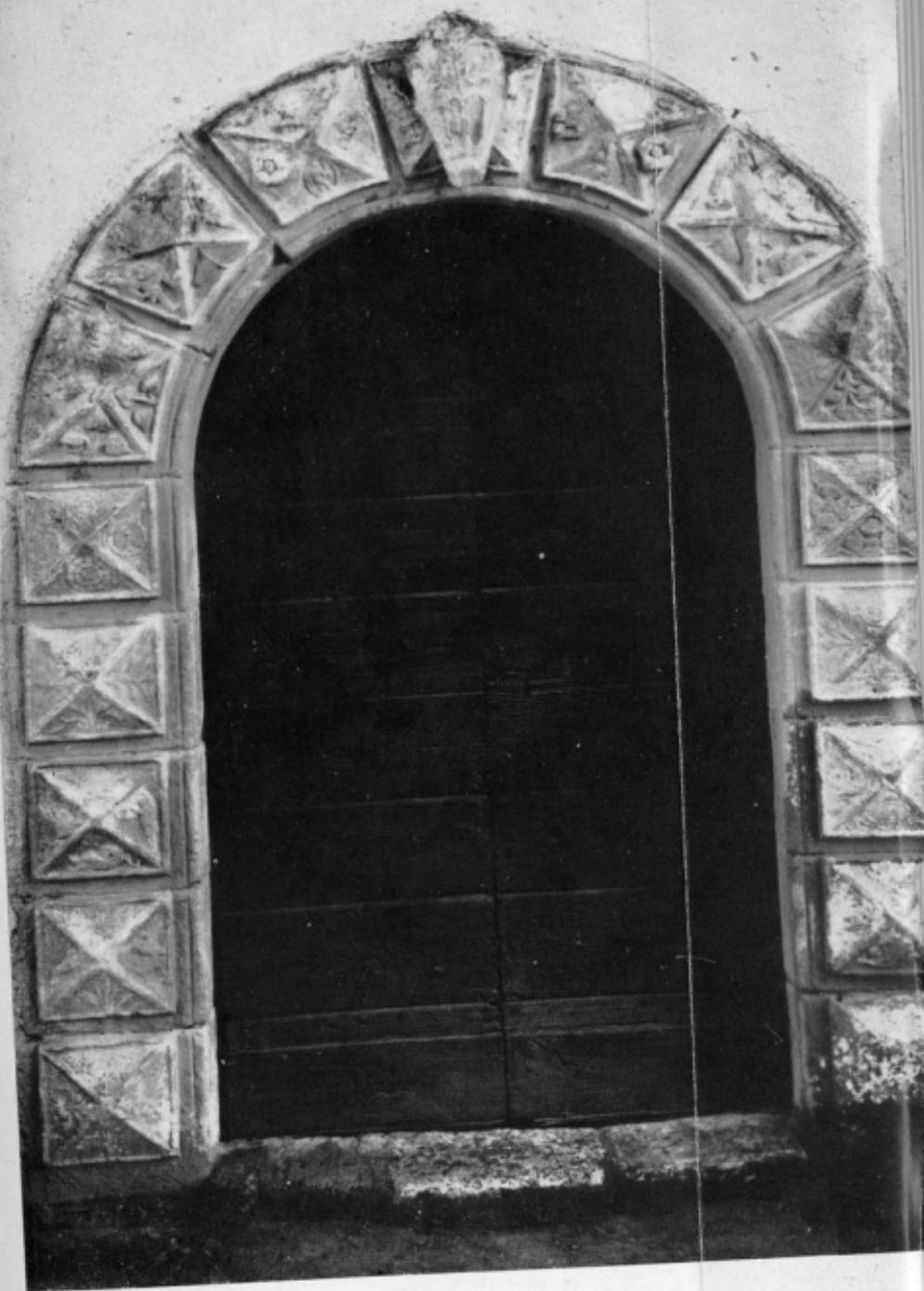
Il nostro «sole» R-4 ricorda il Mon. 1579<sup>7</sup> rinvenuto nella Pannonia.

<sup>7</sup> Vermaseren, *op. cit.*, p. 193, fig. 400, Mon. 1579.

- Tav. 1. - Ingresso della cantina di S. Biagio, da cui proverrebbe il portale « mitriaco » della *Madonna della Noce*.
- Tav. 2. - Portale della *Madonna della Noce*.
- Tav. 3. - Particolare del portale: riquadri G e H descritti a pag. 239.
- Tav. 4. - Particolare del portale: riquadri Q e R descritti a pag. 240.
- Tav. 5. - Particolare del portale: riquadri C e B descritti a pag. 239.
- Tav. 6. - Particolare del portale: riquadri L e M descritti a pag. 240.
- Tav. 7. - Interno della cantina di S. Biagio.



Tav. 1



Tav. 2





Tav. 4



Tav. 5



Tav. 6



Tav. 7

L'arco, la faretra e la spada li ritroviamo in un monumento di marmo rinvenuto a Poetovio nella Pannonia.<sup>9</sup> E' caratteristica del mondo persiano la forma del pugnale a lama triangolare allungata e impugnatura con guardia e pomo terminale che chiaramente appare anche in mano ai soldati del nostro quadro B-1-3. L'arco teso con la freccia è ancora più evidente nel Mon. 1225, fig. 320.<sup>10</sup>

Nel grande bassorilievo di pietra di Osterbrucken, in Germania<sup>11</sup> osserviamo lo scorpione, che troviamo tanto simile al nostro H-4, anche se questo si presenta più rozzo e stilizzato.

Ma a questo gruppo di bassorilievi nei quali ci sembra di poter ravvisare, con una certa sicurezza, elementi che appartengono al culto di Mithra o come gradi di iniziazione o come simboli dello Zodiaco, si aggiungono altri elementi probabili non privi di interesse per le analogie che presentano con il culto di cui ci occupiamo. Sono questi: il delfino, l'aquila, l'animale rampante, i soldati e la figura umana B-2.

Il delfino H-2, pur senza tridente, assomiglia a quello scolpito nell'altare scoperto a Maros-Porto nella Dacia.<sup>12</sup>

L'aquila, elemento costante, con il corvo, nelle classiche scene di Mithra tauroctono sembra essere presente anche nel portale della «Madonna della Noce». Infatti i bassorilievi H-1, Q-3, R-3 presentano degli elementi che ci sembra abbiano non poche analogie con i volatili già menzionati.

L'animale rampante H-1, sembra proprio la riproduzione posteriore e rozza dell'ariete che appare fra i segni dello Zodiaco del grande bassorilievo di pietra di Osterbrucken.<sup>13</sup>

I quattro soldati ed il costume da guerriero che si osservano nel nostro portale sono facilmente riferibili al culto di Mithra.

<sup>9</sup> Vermaseren, *op. cit.*, p. 176, fig. 402, Mon. 1584.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 117 ss. fig. 341, Mon. 1292.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 279, fig. 506, Mon. 1942.

<sup>13</sup> *Ibidem*, *op. cit.*, p. 117 ss. fig. 341, Mon. 1292.

A-2 mostra una figura umana che sembra portare sul braccio sinistro un bambino, mentre con la destra regge una specie di sacca, non meglio identificabile. Due ali, chiaramente visibili, sorreggono il cerchio che racchiude la figura umana. Si potrebbe pensare ad una sua identificazione con Mercurio sulla base di elementi analoghi di una statuetta in pietra rinvenuta a Stockstadt.<sup>14</sup>

Di difficile interpretazione ci sono risultati due bassorilievi che segnaliamo perché studiosi competenti riescano a far luce sul loro significato. La figura dell'uomo seduto sulla botte, del quadro M-1 non è stato possibile raffrontarla con nessun'altra riproduzione dei monumenti del mitraismo. Ma il Cumot<sup>15</sup> ci dice che mentre il « Pater » del culto di Mithra diviene popolare e conquista a questa religione numerosi romani, « Au Haoma, la liqueur capiteuse du mazdéisme s'était substituée la personification divine du vin, Bacchus ». Si spiega così anche il verso: « dicens (Mithram) esse deum comitem Bacchique Magistrum ».<sup>16</sup> E del dio Bacco il nostro bassorilievo ha tutto l'aspetto, anche se il suo copricapo lascia perplessi. La presenza del culto di Bacco in quella zona ci è testimoniata oltre che dalla Evans<sup>17</sup> anche dalla leggenda del martirio di S. Basso che, sotto Diocleziano, sarebbe stato ucciso a Forum Novum (Km. 2 da S. Polo) per non aver voluto sacrificare a questo dio.<sup>18</sup>

Un altro elemento interessante è il riquadro centrale che si staglia, in rilievo, presentando, come motivo ornamentale, un albero retto da una mano. Una prima ipotesi, che si trattasse cioè di uno stemma aggiunto in epoca posteriore, non ci sembra valida, sia perché l'elemento forma un blocco unico

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 90, fig. 312, Mon. 1176.

<sup>15</sup> Fr. Cumont, *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, Paris, 1929, p. 200.

<sup>16</sup> Fr. Cumont, *Textes et Monuments des Mystères de Mithra*, t. II, p. 52.

<sup>17</sup> E. C. Evans, *op. cit.*, p. 91.

<sup>18</sup> A. Bruhl, *Liber Pater*, Paris 1953, p. 178.

con i riquadri sottostanti, sia perché manca delle note caratteristiche negli stemmi. La sagoma poi dell'elemento sporgente ci ha condotti ad avanzare, cautamente, una possibilità: non potrebbe trattarsi proprio di una testa di toro (simile alle altre due che osserviamo sul portale) a cui siano state tagliate le orecchie e le corna, perché questa immagine disdiceva con la nuova funzione a cui il portale era stato destinato? E' solo una vaga ipotesi che non ha altri elementi probativi che la presenza delle 4 regolari smussature della parte superiore ed il sagomato rigonfiamento interno della parte inferiore.

Elementi più sicuri, altri analoghi o probabili, altri ancora interpretati con tanta incertezza per la difficoltà del simbolismo o per la deteriorazione dell'opera, formano questo elegante ed interessante portale che ha fatto ritornare alla memoria il dio Mithra quando, ricercando documenti per altri studi, ci è apparso all'improvviso in una zona boschiva.

Ma da dove poteva provenire quel monumento che, con tutta evidenza, non deve la sua origine alla chiesa della Madonna della Noce?

Un giro d'osservazione nei dintorni, dove abbondano resti del mondo romano, ci ha condotto ad una località denominata S. Biagio, distante circa Km 2 dal portale.

A S. Biagio spesse mura romane circondano una villa dove ci ha sorpreso una coincidenza. E' oggi adibito a cantina un grande antro, la cui entrata appare chiaramente priva del suo portico. E le misure coincidono con quelle del nostro portale: larghezza del vano m 2,20, altezza m 3. Ci troviamo con una differenza di 20 cm nell'altezza, dato che il portale misurava m 2,80; ma i centimetri che mancano sono proprio quelli che si ritrovano sotto il livello del suolo e che con i 10 cm che sporgono prima del riquadro I ed R formano due riquadri quasi interamente sotterrati e corrosi dall'umidità.

L'attuale cantina può essere stata un antico mitreo? Gli elementi che siamo riusciti a rintracciare sono il verità pochi per autorizzarci a fare una simile affermazione. Alcuni ele-

menti, come la grotta artificiale, l'altare ed il lucernario, ci sembra possano andare a favore dell'identificazione.

La cantina si presenta come una autentica grotta in pietra costruita a tre navate separate da due pilastri per parte che sostengono degli archi a tutto sesto ed è preceduta da una specie di pronao di circa m 2, dal quale si accede alla grotta propriamente detta.

La presenza di questa imitazione di grotta in quel luogo fa pensare ad un edificio costruito apposta e ben sappiamo che la rievocazione della misteriosa nascita del dio nell'antro di una grotta posta lungo le rive di un fiume, faceva sorgere numerosi edifici che imitavano quel luogo primitivo, denominandosi indifferentemente «spelaeum, specus, spelunca, antrum...»;<sup>19</sup> proprio nelle prossimità di boschi e rivi. E' quanto osserviamo nella località denominata S. Biagio.

Sotto delle enormi botti si sono rinvenute due colonnine di marmo, due grossi blocchi di pietra, una mensa di alabastro e pezzi sparsi e frantumati sia di alabastro che di marmo.

Un interessante particolare è offerto dalla testimonianza di alcuni abitanti del luogo che affermano aver visto scolpita su di una terza colonnina, ora scomparsa, una testa di toro.

Il lucernaio, situato nella volta a metà della grotta, è un elemento comune ai mitrei, che ritroviamo anche a S. Biagio.

Ma la cantina di S. Biagio offre anche degli elementi di dubbio. La classica presenza dei podi laterali non si nota; è vero, però, che per poter essere più sicuri si dovrebbero compiere dei lavori e perforare il suolo attuale, che ben si vede essere una composizione di breccia impastata con terra e mosto, posta in epoche diverse. Forse allora si potrebbe fare più luce sulla vera identità del luogo.

Anche la forma a tre navate lascia perplessi, perché esce dai canoni dei numerosi mitrei<sup>20</sup> fino ad oggi scoperti, e non

<sup>19</sup> Fr. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913, p. 177.

<sup>20</sup> G. Becatti, *Scavi di Ostia*, Vol. II, Roma 1954.

si avvertono le tracce del podio mitriaco, né della nicchia semicircolare che di solito appare scavata nella parete di fondo, al centro.

Altri indizi, fino ad oggi, non si sono potuti trovare; rimane però aperto un vasto campo alle ricerche degli studiosi e particolarmente degli archeologi ai quali spetterà il confermare o meno le ipotesi avanzate.

---

#### *Nota redazionale*

SMSR sono lieti di pubblicare, come primizia, le notizie che la sig.na Maria Grazia Mara, assistente straordinaria di Storia del Cristianesimo presso l'Università di Roma, ci dà di un probabile mitreo da lei scoperto a San Polo in Sabina. Si tratta di una segnalazione provvisoria che richiederà il controllo e ulteriori indagini da parte dei competenti; la notizia della scoperta — che si tratta cioè proprio di un mitreo fino ad oggi sconosciuto — sembra, tuttavia, sin d'ora sicura.



## NOTE E DISCUSSIONI

---

### Movimenti profetico-salvifici a livello etnologico

Di due recenti pubblicazioni, a carattere sintetico, sul vasto, complesso e discusso argomento dei movimenti profetico-salvifici, si è occupata con una certa larghezza la stampa critica in Italia e all'estero. Ci riferiamo al volume di Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*<sup>1</sup>, e al lavoro, in tedesco, sullo stesso tema di Guglielmo Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*<sup>2</sup>. Come già altri (per es. A. Russo<sup>3</sup> e, con intento di divulgazione, C. Falconi<sup>4</sup>) riteniamo di dover presentare contemporaneamente le due opere in un accostamento giustificato dalla identità del materiale studiato. La diversità, poi, delle correnti di pensiero a cui possono ascrivere i due autori, ci ha indotti a porre a confronto diretto i loro metodi e le loro interpretazioni, invitandoli a valutare l'uno l'opera dell'altro. Il nostro invito è stato cortesemente accolto: G. Guariglia recensisce i *Movimenti religiosi* di V. Lanternari, premettendo una diffusa presentazione del proprio libro, che

<sup>1</sup> Milano, Feltrinelli, 1960, p. 366, con ill.

<sup>2</sup> Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. XIII, Wien, Berger, 1959, p. 322 e 4 carte.

<sup>3</sup> A. Russo, *Profetismo e movimenti salvifico-messianici*, Rivista di Etnografia, 14, 1960, pp. 78-85.

<sup>4</sup> C. Falconi, *I profeti della salvezza*, L'Espresso, 22 febr. 1961, p. 17.

egli ritiene necessaria perchè, come ci ha espressamente dichiarato, in Italia le sue « posizioni intorno al problema dei movimenti profetico-salvifici non sono che scarsamente conosciute, o conosciute attraverso qualche presentazione deformante »; V. Lanternari recensisce e discute il *Prophetismus* di G. Guariglia, e, pertanto, dovendo esporne il contenuto si trova in qualche punto a ripetere qualcosa già detta dal Guariglia nella sua recensione: inconveniente, questo, dovuto al fatto che nessuno dei due autori ha letto anticipatamente la recensione dell'altro.

G. Guariglia scrive:

La ricerca di V. Lanternari e la mia vertono su quei particolari movimenti sociali che, connessi con il fenomeno profetico, vengono solitamente designati, nella letteratura etnosociologica, con i termini più vari, quali « movimenti nativistici » o « revivalistici », come li chiamano ad es. R. Linton<sup>5</sup> e A. Wallace<sup>6</sup>, oppure « messianismi » o « millenarismi », come ad es. nelle opere di J. Guiart<sup>7</sup>, di P. Worsley<sup>8</sup> e di altri, o ancora « movimenti di sincretismo religioso », come propone M. Smith<sup>9</sup>. Nell'ambito particolare della Melanesia tali movimenti vengono indicati generalmente come « cargo cults » (culti del carico), dal momento che, nella maggior parte dei casi, i nativi attendono come mezzo di salvezza un « cargo » (battello, nave, aeroplano, ecc.), guidato dai loro antenati e recante tutti i beni della civiltà dei bianchi<sup>10</sup>. A

<sup>5</sup> *Nativistic Movements*, Amer. Anthr., (45), 1943, p. 230-40.

<sup>6</sup> *Revitalisation Movements*, Amer. Anthr., (58), 1956, pp. 264-282.

<sup>7</sup> *Institutions religieuses et Messianismes modernes à Fiji*, Arch. Sociol. Religions, Paris 1957 (4), pp. 3-30; J. Guiart e P. Worsley, *La répartition des mouvements millenaristes en Melanesie*, ibid., 1958 (5), pp. 38-46.

<sup>8</sup> *The trumpet shall sound: a study of 'Cargo' Cults in Melanesia*, London 1957; ora tradotto anche in italiano: *La tromba suonerà*, Torino, Einaudi, 1961.

<sup>9</sup> M.W. Smith, *Towards a classification of Cults movements*, Man, 1959, gennaio, 2, 8-12.

<sup>10</sup> A. Lommel, *Der 'Kargo-Kult' in Melanesia*, Ein Beitrag zum Problem der Europäisierung der Primitiven, Zeitschr. f. Ethn., 1950, 78/1 17-63.

mio avviso, tutte le denominazioni sopra ricordate esprimono, piuttosto, l'una o l'altra tendenza fondamentale dei « movimenti profetico-salvifici », ma nessuna di esse riesce a definire appieno tutta la ricchezza contenutistica, dal punto di vista culturale, sociale, religioso e psicologico, di tali ardenti aspirazioni dei popoli a livello etnologico. Ho preferito, pertanto, creare un nuovo termine più comprensivo, che ampiamente giustifico nel mio lavoro tedesco e che propongo all'attenzione di quanti si occupano di tale fenomeno. Li chiamo, appunto, « Heilserwartungs-Bewegungen » (movimenti, cioè, di attesa di una salvezza), che ritengo opportuno rendere in italiano con « movimenti profetico-salvifici »<sup>11</sup>. Ne darò in seguito brevemente le ragioni. Anche Lanternari ha coniato una designazione più ampia e composita, chiamandoli « movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi » ch'egli, dal suo punto di vista storicistico, ritiene pienamente giustificabile, dando però a « religione », « libertà », e « salvezza »<sup>12</sup> dei significati che ritengo non accettabili proprio sul piano strettamente etnologico, cioè su un terreno decisamente scientifico.

Già dall'accennata difficoltà degli studiosi di trovare un nome da assegnare a queste varie reazioni dei popoli senza scrittura di fronte all'avanzante invasione acculturativa, appare evidente la complessità, la varietà e la molteplicità del fenomeno nelle sue manifestazioni di tempo e di luogo, in America, in Africa, in Oceania e in Asia, sicché voler ridurre tali movimenti a una formula contenutistica, quasi unica, sembra davvero molto ingenuo e semplicistico.

E non meno complessa e vasta appare la ricerca da perseguire per tentare, come io feci in una sia pur provvisoria sintesi, di redigere un primo bilancio, dal punto di vista storico-culturale, contenutistico e tipologico, dei numerosi movimenti profetico-salvifici, di cui possediamo più o meno documentata

<sup>11</sup> Vedi: Guariglia, 1959, *Prophetismus...* ecc., cit., pp. 52-54.

<sup>12</sup> Lanternari, 1960, op. cit.: titolo. Per il significato da lui attribuito ai termini sopra indicati, vedi in particolare: V. Lanternari, *Scienze religiose e storicismo: note e riflessioni*, Nuovi argomenti, 42-43, gennaio-aprile 1960: 93-112, specialmente a p. 98 sg. e 108 sg.

relazione e, talora, interpretazione, in opere e articoli di etnologi, di esploratori, di missionari e di amministratori coloniali, occupatisi direttamente o indirettamente del vasto fenomeno. Il materiale a disposizione degli studiosi è praticamente immenso. Per rendersene conto basta consultare l'indice bibliografico di entrambi i lavori<sup>13</sup>. Per valutare, appunto, l'ampiezza e i limiti delle due tentate sintesi su scala mondiale, bisogna riconoscere che il materiale documentario non è tutto facilmente reperibile. Entrambi gli autori devono onestamente dichiarare (e lo fanno) che qualche testo di studio o qualche documento è rimasto loro praticamente inaccessibile. Valga un solo esempio. J. Guiart, docente a l'«Ecole des Hautes Etudes» di Parigi e che da vari anni conduce (per sei mesi all'anno) ricerche dirette sui movimenti profetico-salvifici dell'Oceania, in particolare nelle Nuove Ebridi, e conta già al suo attivo una copiosa letteratura sull'argomento, mi dichiarava di possedere un materiale documentario di prima mano, ancora inedito e che verrà in seguito pubblicando, su molti movimenti di cui per ora si conosce poco più che il nome o si hanno relazioni molto approssimative di viaggiatori o di missionari, non direttamente interessati al problema<sup>14</sup>. E' pure doveroso mettere in chiaro che né il Lanternari, né io fino alla pubblicazione dei nostri rispettivi lavori avevamo mai eseguito una ricerca etnologica diretta su tali movimenti<sup>15</sup>. Questo va detto per due motivi. Anzitutto, bisogna ammettere che il tentare una sintesi, servendosi di un sì copioso materiale elaborato da altri, può indurre nella facile

<sup>13</sup> Per Guariglia, 1959, op. cit. vedi pp. 278-305. La bibliografia conta 724 voci; per Lanternari, 1960, op. cit. vedi pp. 337-351, 329 voci di bibliografia, delle quali 153 da me non citate. Insieme si raggiunge, quindi, quasi il migliaio di testi sull'argomento.

<sup>14</sup> Per le pubblicazioni di J. Guiart sui movimenti profetici oceanici, vedi: Guariglia, 1959, p. 288. Per le sue dichiarazioni, vedi: *Ibidem*, p. 91. Un nuovo interessante documento di J. Guiart sull'argomento: *Naissance et avortement d'un messianisme. Colonisation et décolonisation en Nouvelle-Calédonie*, Estratto da *Archives Soc. Relig.*, 1959/7: 3-44.

<sup>15</sup> Di un mio recente viaggio etnologico nel Sudest Nigeria (luglio-agosto 1961) e di una ricerca diretta sulla cultura e sulla religione degli Igbo e di una indiretta indagine sul movimento profetico protestante dei Cherubini e Serafini, che opera anche tra di loro (e di cui parla Lanternari, 1960, p. 50) spero di dare prossimamente relazione scientifica.

tentazione di interpretare in linea troppo personale e con categorie ristrette e tesi aprioristiche, i dati offerti dai ricercatori su un piano obiettivo di fatti accaduti e registrati. In secondo luogo, pur tentando di arrivare a delle formulazioni globali che, partendo dai fatti, giungano a dei principi stabili applicabili, almeno in sede di studio, a molti casi simili, non credo si possa onestamente cedere alla voglia di troppo facili affermazioni categoriche e generalizzanti. Di fronte alla vastità del fenomeno profetico, anche tra i popoli senza scrittura, troppi problemi rimangono insoluti e troppe questioni restano ancora aperte. Bisogna avere il coraggio scientifico di riconoscerli come tali.

Ho posto queste doverose premesse metodologiche per facilitare il mio compito di esporre i criteri e gli scopi che mi hanno guidato nella composizione del lavoro e di presentare i principali risultati che ritengo validi; da queste premesse prenderò anche principalmente le mosse per vagliare criticamente il lavoro del collega. Non ritengo qui fuor di luogo sia pur un breve cenno, d'indole storica, sul formarsi delle due sintesi. Sarà più agevole in questo senso ai lettori italiani, che non possono facilmente adire alla lettura del mio testo tedesco, rendersi conto delle mie posizioni mentali e delle linee fondamentali della ricerca. Il mio volume sui movimenti profetico-salvifici prende l'avvio da una profonda esigenza culturale e da svariate esperienze di carattere metodologico. Una precedente indagine storico-religiosa, su basi anche etnologiche (ma non spinte troppo innanzi), condotta per anni intorno alla questione del « messianismo russo »<sup>16</sup>, aveva generato in me il problema: quale rapporto esiste fra i « messianismi » delle culture superiori (le « Hochkulturen » di una ben nota terminologia tedesca) e « quelli » delle culture dei popoli senza scrittura. Reciprocità, similarità, dipendenza, divergenza? La risposta a tale quesito non poteva essere fornita che da una lunga indagine scientifica sul profetismo a livello etnologico e sui connessi movimenti sociali di cui

<sup>16</sup> Vedi: G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma, 1956, Universale Studium, n. 47.

stiamo trattando. La ricerca fu condotta, sotto la guida dei proff. W. Koppers e J. Haekel, secondo i criteri e i metodi della scuola storico-culturale di Vienna, presso il cui « Institut für Völkerkunde » frequentavo intanto i corsi, e diede come primo risultato una tesi di dottorato<sup>17</sup>, discussa e approvata nel dicembre del 1957. Il lavoro fu ritenuto assai valido anche dal prof. R. Pettazzoni, che pazientemente lo esaminò, chiedendomi di presentarne, in sintesi, gli aspetti fondamentali e i dati conclusivi, nella rivista « Numen »<sup>18</sup>. Attraverso nuove esperienze metodologiche, presso « le Musée de l'Homme » a Parigi, prima, e presso l'Istituto di Antropologia sociale ad Oxford, poi, e attraverso un sistematico ampliamento delle ricerche, giunsi sul finire del 1959, alla composizione e alla pubblicazione del volume.

Ero stato preceduto soltanto da qualche parziale tentativo di sintesi. Del profetismo africano si era occupata nel 1949 Katesa Schlosser, con una notevole indagine d'assieme, studiando la vita dei singoli Profeti, per province culturali, la loro sfera d'azione e solo indirettamente i movimenti profetici<sup>19</sup>. Per tutto il vasto ambiente etnologico oceanico, partendo dalla molteplice letteratura esistente, avevano tentato un bilancio sintetico G. Höltker nel 1946<sup>20</sup>, A. Lommel nel 1953<sup>21</sup> e il Lanternari stesso con due ampi articoli, rispettivamente del 1956 sui « culti profetici melanesiani » e del 1957 sui « culti profetici polinesiani »<sup>22</sup>. Intorno ai movimenti profetici dell'America, sia del Nord, sia del Centro che del

<sup>17</sup> Il titolo della tesi, con leggere varianti, è lo stesso del volume.

<sup>18</sup> G. Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen bei den niedrigen Kulturen*, Numen, 1958, V/3: 180-198. Il prof. Pettazzoni, alla cui memoria tengo ad esprimere la mia riconoscenza in questa rivista che gli fu tanto cara, incoraggiandomi a condurre a termine il lavoro, ebbe l'amabilità di dirmi che, pur non condividendo appieno le idee della scuola storico-culturale di Vienna, riteneva ormai compiuta quella ricerca (ampliabile certo) che da tanti anni aveva in animo di fare personalmente.

<sup>19</sup> K. Schlosser, *Propheten in Afrika*. Kulturgeschichtliche Forschungen: Bd. III, Braunschweig, 1949.

<sup>20</sup> G. Höltker, *Schwarmgeister in Neuguinea während des letzten Krieges*, Neue Zeit, f. Missionswiss., 1946, II/3: 201-216.

<sup>21</sup> A. Lommel, 1953, op. cit.

<sup>22</sup> V. Lanternari, *Origini storiche dei culti melanesiani*, SMSR, 1956, 27: 31-86; *Culti profetici polinesiani*, SMSR, 1957, 28/2: 55-78.

Sud, esistevano studi singoli assai validi, ma nessuna veduta d'insieme. Sull'Asia anche i dati sui singoli movimenti scarseggiavano. Nessuno poi degli autori che mi aveva preceduto aveva affrontato il problema del profetismo dei popoli senza scrittura come fenomeno da esaminare in se stesso, nelle sue molteplici e complicate relazioni con molti altri fenomeni affini, quali la magia e la divinazione, la professione del medico e lo sciamanismo, che rendono assai difficile, ma non impossibile, sceverare l'intima assenza del fenomeno profetico. E nessuno aveva ancora messo in luce in quale rapporto possa stare tale fenomeno presso i popoli primitivi, così intimamente legato ai movimenti sociali che c'interessano, con il fenomeno del profetismo presso i popoli di cultura superiore, così intimamente legato all'idea di una salvezza messianica e di un personaggio storico portatore di quella salvezza.

Devo subito dichiarare che il lavoro del Lanternari, che segue il mio alla distanza di un anno, per quanto riguarda le idee basilari intorno al suesposto problema di fondo, ch'io considero come il più valido risultato della mia sintesi etnologica, si pone decisamente in netta posizione polemica. Quanto alla composizione del suo volume, per chi conosce i suoi precedenti articoli, sul profetismo nell'ambito oceanico, già citati, la « Nota su alcuni profetismi americani »<sup>23</sup>, il già ricordato « Scienze religiose e storicismo » e l'altro articolo « Fermenti religiosi e profezie di libertà »<sup>24</sup>, nonché le linee fondamentali di un altro volume « La grande festa », non troverà grandi novità, non solo riguardo alle idee, ma neppure nella formulazione testuale: per molta parte il volume riporta i precedenti articoli « ad litteram »<sup>25</sup>. Di una

<sup>23</sup> Vedi Estratto dalla Rivista di Antropologia, 1958, pp. 1-7.

<sup>24</sup> In: Nuovi Argomenti, marzo-aprile 1959, 54-92.

<sup>25</sup> Milano, Il Saggiatore, 1959.

<sup>26</sup> Si confrontino ad es. i capp. IV e V, rispettivamente sui « movimenti profetici melanesiani e polinesiani », con gli articoli omonimi già sopra ricordati, il cap. I sui « movimenti religiosi nativistici dell'Africa » e il cap. III « Altri movimenti profetici americani », con l'articolo « Fermenti religiosi ecc. », la « prefazione » (pp. 7-12) e soprattutto la « conclusione » (pp. 289-306) con l'artic. « Scienze religiose e storicismo ».

notevole e, per certi aspetti, nuova ampiezza appare soltanto il cap. II su « Il Peiotismo » (pp. 67-111) e il cap. VI su « Movimenti profetici dell'Indonesia e dell'Asia » (pp. 254-288). Posteriore al volume è apparsa la nota polemica « Discorso sul messianismo »<sup>27</sup> in risposta al mio appunto mosso al Lanternari, al Congresso di Storia delle Religioni, nel settembre del 1960 a Marburg an der Lahn, di non dare mai una chiara definizione del fenomeno profetico e dell'idea messianica, sia in generale, sia presso i popoli senza scrittura, in tutte le sue pagine.

1) *L'indagine analitica secondo un criterio numerico, geografico e storico.*

Anche in campo etnologico vale la legge che per giungere a una sintesi scientificamente valida, bisogna operare, su un determinato settore, un'analisi quanto è più possibile larga e approfondita. E' quello che ho cercato di fare nella II<sup>a</sup> parte del mio lavoro, che come è stato giustamente osservato poteva essere benissimo preposta alla prima<sup>28</sup>. Volendo io definire la natura del fenomeno profetico, a sfondo e a riflesso sociale presso i popoli senza scrittura, e precisare le idee e i fatti con esso connessi, fu mia preoccupazione raccogliere e analizzare, nei quattro continenti extra-europei, il maggior numero di « casi » noti. Quanti sono, infatti, i movimenti profetico-salvifici finora conosciuti? Il loro numero esatto non sarà

<sup>27</sup> In: Nuovi Argomenti, settembre-ottobre 1960: 13-36.

<sup>28</sup> La prima parte del mio volume, dopo le dichiarazioni di metodo, presenta « Gli aspetti fondamentali del problema »: a) una breve storia dell'idea messianica; b) l'attesa di salvezza e il suo contenuto profetico, nelle componenti primarie e secondarie; c) il profetismo, presso i « primitivi », in relazione con tutti i fenomeni religiosi o para-religiosi simili; d) una prima determinazione dei movimenti profetico-salvifici nelle principali e fondamentali tendenze (vedi: Guariglia, 1959: 10-59). Tale sezione è anch'essa un risultato dell'analisi etnologica di tutti i movimenti da me raccolti, che costituisce appunto la II<sup>a</sup> parte (pp. 60-253). Avendo un aspetto propedeutico all'intricata questione, per facilitare al lettore il compito di ambientarsi, ho preferito preporla come generalità, lasciando poi alla III<sup>a</sup> parte la trattazione dei principali problemi sorti nel corso dell'indagine e la loro soluzione (pp. 254-273).

mai dato conoscere appieno perché sia nell'ambito oceanico, come nell'Africa e nell'Asia, e in passato in America, sono pullulati, o continuano a pullulare, secondo l'espressione del missionario ed etnologo tedesco G. Höltker « come la graminia »: molti di essi, specialmente nell'ambito oceanico, o soffocati sul nascere dalle Potenze occupanti, o scioltisi rapidamente per una loro interna labilità, rinascono poi sotto altro nome, o in altro luogo. Di molti movimenti profetici, purtroppo, si conosce soltanto vagamente l'esistenza, ma non si possiede nessun resoconto scritto, oppure soltanto qualche relazione frammentaria. Nella mia ricerca, che è ben lungi dall'essere completa e che sto appunto tentando di amplificare, ho raccolto 86 movimenti in Oceania-Australia, 100 nelle Americhe, 62 in Africa, e, data l'indagine parziale condottavi da me e da altri, soltanto 8 in Asia: un complesso, dunque, di 256 movimenti profetici (la massima parte a livello etnologico, alcuni pochi, per la loro affinità con gli altri, anche fra popolazioni di più avanzata cultura): il massimo numero globale finora conosciuto<sup>29</sup>. Certo il loro numero, con uno studio spinto ancora più avanti e con la collaborazione di molti ricercatori, potrebbe essere notevolmente accresciuto. Mi pare, però, un po' troppo ottimistica la speranza di A. Wallace, il quale afferma che in poco tempo se ne potrebbero raccogliere circa un migliaio<sup>30</sup>.

Una seconda mia preoccupazione fu quella di ordinare, servendomi naturalmente di precedenti tentativi, sia storicamente che geograficamente, tutti i « movimenti » da me raccolti. E anche questa distribuzione storico-geografica non è stata priva di interessanti risultati, ai quali brevemente

<sup>29</sup> Il lavoro del Lanternari registra 35 « movimenti » in Africa, dei quali 12 da me non considerati, 31 nelle Americhe, di cui 5 da me non elencati, 27 nell'ambito oceanico, di cui 4 da me non presentati, e 14 nell'Asia, di cui 6 da me non presi in esame: un complesso, dunque, di 107 « movimenti », dei quali 27 potrei aggiungere al mio elenco, sebbene, a mio avviso, una parte di essi non sia agevole far rientrare in una definizione completa di « movimenti profetici ».

<sup>30</sup> A. Wallace, *Revitalisation Movements*, Am. Anthr., 1956, 58/2: 264-282, p. 264.

accenno. Sul piano storico, in riferimento alla massima antichità di tali movimenti oggi conoscibile, solo quelli del continente africano ci permettono di spingerci, in pochissimi casi, avvolti del resto in un alone leggendario, fino all'epoca della conquista musulmana del Nordafrica, fin verso il sec. VIII d.Cr. Vari esempi di tali movimenti si possono documentare nel sec. XVI, quali reazioni indigene all'avanzante colonizzazione spagnola, nel Messico, in Columbia, nel Perù, oltre alle prime singolari migrazioni dei Tupi-Guarani nel Brasile della stessa epoca. Per tutto il resto del continente americano, ci resta documentata memoria dei soli movimenti profetici che ebbero svolgimento, specialmente nel Nordamerica, nel secolo scorso. In Oceania il massimo fiorire di tali attese salvifiche è da considerarsi il periodo compreso fra le due ultime guerre. E altrettanto può valere per l'Asia e per l'Africa nera (tranne i pochi casi sopra ricordati): in questa ultima parte del continente africano, molti movimenti profetico-salvifici si possono considerare ancora in pieno svolgimento. Queste poche indicazioni storiche sullo svolgersi di tali movimenti non intendono segnare alcun limite di antichità definitivo, ma solo un termine di attuale conoscenza documentaria: è ben possibile che molti altri movimenti profetico-salvifici abbiano avuto luogo, a livello etnologico, anche prima; in uno studio scientifico bisogna, però, restare ai dati di fatto e non vagare nel regno incerto delle supposizioni <sup>31</sup>.

Mi sia lecito qui dare in breve sintesi, per ogni continente, alcuni aspetti generali e alcune caratteristiche peculiari della distribuzione storico-geografica, che, se da un lato mostra la varietà e la complessità di tutte le dinamiche attese di salvezza di cui ci occupiamo, dall'altro giustifica quell'analisi tipologica delle tendenze fondamentali o componenti interne

<sup>31</sup> Per la datazione dei « movimenti » in generale, vedi: Guariglia, 1959, p. 11, 197, 206-7, per la datazione dei singoli, vedi nel mio lavoro alle rispettive voci.

di tali movimenti che presenterò subito dopo, con i risultati che da essa ritengo di aver conseguito.

a) *Oceania-Australia* <sup>32</sup>

Comincio da questo continente, intendendo per Oceania tutte le numerosissime isole del Pacifico e aggiungendovi l'Australia, la quale per tali movimenti presenta, a livello etnologico, un problema particolare, cioè l'assenza quasi completa di ogni attesa salvifica. Non c'è nessuna ragione speciale per iniziare con l'Oceania, se non forse una priorità d'interesse, in quanto è l'ambiente etnologico che in certe zone presenta il maggior numero di movimenti profetici: solo in Nuova Guinea, nel giro di mezzo secolo (dal 1893 al 1943), si registrano una cinquantina di tali movimenti. Per il loro carattere particolare, poi, e per il notevole dinamismo che essi rivelano, sono stati oggetto di numerosissimi studi, da parte sia di missionari, che di esploratori ed etnologi, sicché la letteratura descrittiva e interpretativa si è andata accrescendo di anno in anno, fino a diventare copiosissima.

Tenendo conto del volume sintetico di P. Worsley, già citato, nonché di tutta la letteratura descrittiva, si possono fornire le seguenti cifre per le varie zone dell'Oceania (naturalmente, i numeri, attesa la conoscenza ancora frammentaria di molti movimenti e la non conoscenza di chissà quanti altri, hanno un puro valore approssimativo; lo stesso va ripetuto anche per le date).

Per la Papuasias (Territory of Papua), il settore, cioè, sud-orientale della Nuova Guinea (dal 1893 al 1947), si registrano 11 movimenti; per il territorio nord-orientale sotto amministrazione fiduciaria dell'Australia, 30 movimenti, che hanno avuto luogo fra il 1930 e il 1946; per la parte della Nuova Guinea amministrata dall'Olanda, 8 movimenti, svoltisi fra il 1928 e il 1947. Per il resto della Melanesia 28 movimenti così ripartiti: nelle isole Bismark: 7 (1929-1955); nelle isole Salomone: 7 (1913-1958); nelle Nuove Ebridi: 8 (1914-1950); nella Nuova Guinea Caledonia: 2 (1941-1947); nelle isole Figi: 4 (1873-1947). In Polinesia e in Micronesia ci sono rimaste notizie piuttosto vaghe di 8 movimenti profetico-salvifici, così ripartiti: 2 nella Nuova Zelanda (1860-1885); 2 nelle isole Hawai (1825-1868); 1 nelle isole della Società (Tahiti), nel 1828; 1 nelle isole Samoa (1863); 1 nell'isola di Pasqua (1914); 1 nelle isole Gilbert. Fra i nativi dell'Australia l'aspettazione di una salvez-

<sup>32</sup> Guariglia, 1959, pp. 63-132. Per ogni continente, presento nel mio volume, oltre a una rapida descrizione analitica dei movimenti, i principali ricercatori e i loro contributi, un rapido schizzo dell'ambiente dal punto di vista sociale, culturale, religioso, politico, acculturativo e psicologico. Alla fine un riassunto prospettico, una carta geografico-storica e una caratterizzazione generica dei movimenti di quel continente.

za non ha assunto forme concrete di movimenti profetici, ma è rimasta nei limiti di una vaga attesa salvifica con tinte spiccatamente escatologiche e pessimistiche, in quanto si ritiene imminente la fine del mondo

La maggior parte dei movimenti presenta qui, però, la tipica attesa del vascello carico di beni, per cui l'Oceania può esser detta l'unica patria dei « culti di carico ». Solitamente avviene che un profeta annunci che gli antenati (qui il culto ne è assai diffuso) stanno per tornare su un battello, carico di tutti i beni europei, che, del resto, i bianchi avevano rubato ai nativi. L'arrivo del « cargo » sarà accompagnato da avvenimenti straordinari (ad esempio, i bianchi diventeranno neri, e viceversa). L'ordine del mondo sconvolto sarà rifatto attraverso un cataclisma e un vero godimento paradisiaco inizierà per i nativi. L'attesa degli aborigeni, che si preparano con preghiere e cerimonie vistose al grande giorno, assume talora forme febbrili di fanatismo religioso; e durante l'ultima guerra, molte volte tale attesa fu abilmente sfruttata dai Giapponesi nei loro sbarchi militari in varie isole dell'Oceania. Non si può certo generalizzare, perché ogni caso va studiato a parte, ma lo schema di fondo rimane, e soprattutto rimane valida un'osservazione comune fra gli etnologi: i nativi dell'Oceania, in generale, di fronte alla prepotente civiltà dei bianchi soffrono di un inguaribile complesso d'inferiorità, che cercano di superare *integrando* la loro cultura, coll'assorbire quella dei bianchi. Odiano i bianchi come sfruttatori, ma cercano i beni della loro tecnica. Il passaggio ingrduato dell'età della pietra, in molti casi, a quella della macchina polverizza le loro tradizioni culturali. Il dopoguerra, però, con la relativa stabilità economica che ha introdotto, ha tolto ai movimenti profetico-salvifici oceanici la loro vitalità aggressiva: più che forme di resistenza attiva, stanno ormai diventando manifestazioni di resistenza passiva a una situazione di fatto, mentre il processo acculturativo sta compiendo il suo corso fatale.

#### b) America <sup>33)</sup>

Nell'enumerazione sia pur sommaria dei movimenti profetico-salvifici americani, bisogna senz'altro distinguere l'America del Nord, da quella centrale e da quella del Sud, per le diverse caratteristiche che i movimenti presentano nelle regioni di tale continente. Per antichità di svolgimento meritano la precedenza gli unici tre casi, di cui ci sia rimasta documentata notizia, del Messico, all'epoca della conquista spagnola (sec. XVI). Si tratta del movimento di Zacatecas (1541) e dei due di Oaxaca (1547-1550), nei quali gli stregoni del luogo, fattisi profeti, incitano i nativi contro i bianchi, eccitando il loro nativismo e promettendo il prossimo ri-

<sup>33</sup> Cfr. Guariglia, 1959, pp. 133-196.

torno dell'eroe culturale, Tecoroli. Per numero e per vastità di estensione, nonché per l'interesse che hanno suscitato in moltissime tribù nordamericane, vengono senz'altro i movimenti profetico-salvifici del Nordamerica. In un primo periodo, che s'inizia col 1680, data della prima rivolta dei Pueblo contro gli spagnoli invasori, e che si estende fino al 1870, si possono ricordare come più notevoli fra gli altri, per tendenze revivalistiche e nativistiche, i vari movimenti d'integrazione dei Delaware (1740-1820), il grande movimento detto « Prophet Dance », che presenta anche chiari influssi cristiani (1820-1870), e il movimento religioso del profeta Smohalla (1850-1870), che interessò parecchie tribù nordamericane.

Ma il movimento profetico che rimase celebre nella storia dell'acculturazione degli Indiani del Nordamerica, per vastità di porzioni, per complessità di manifestazioni, per numero di profeti e per estensione nello spazio e nel tempo, è la cosiddetta « Ghost Dance » o « Danza degli spiriti » (più esattamente si dovrebbe dire: Danza per il ritorno dei morti indiani). Tale movimento fu attentamente e lungamente studiato dal Mooney ancora nel 1896, nel suo svolgersi del 1890, e fu ristudiato nella sua fase precedente del 1870 da Cora Du Bois. Quanto a fondamentali tendenze è uno dei più completi, in quanto passato, presente e futuro, si fondono nell'animo dei profeti e delle molte tribù indiane, che ne accolsero le entusiasmanti promesse: rivivere l'antica cultura desueta, purificandola dalle infiltrazioni di elementi nuovi, e attraverso la « danza » capace di cose mirabili, col ritorno dei loro morti, fruire finalmente di un paradiso terrestre: cacciata dei bianchi invasori e possesso di tutti i loro beni. Il movimento si arricchì via via di varianti e di nuovi nomi, che ne sottolinearono l'uno o l'altro più appariscente e attraente aspetto. La sua diffusione dà veramente l'impressione di una reazione a catena, per usare un paragone della fisica nucleare. Nella sua prima fase del 1870 (esattamente dal 1869 al 1877), l'entusiasmante frenesia profetica si propagò come un incendio in tre ondate successive e in tre notevoli varianti dette: « Earth Lodge », « Bole Maru » e « Big Head », attraverso i territori del Nevada, dell'Oregon e della California, interessando una ventina di tribù diverse, alcune delle quali accolsero sia la Ghost Dance che le sue varianti: fra accoglienze e alcune poche ripulse si contano una trentina di movimenti profetici, connessi alla « Ghost Dance » del 1870. Nel 1881 due particolari movimenti scossero gli Apache e i Shaker. La « Ghost Dance » del 1890, che presenta gli stessi motivi ispiratori di quella del 1870, ebbe una vasta espansione ad est, ovest e sud delle Montagne Rocciose, coinvolgendo nel suo entusiasmo circa 25 tribù, con un complesso di un 150.000 indiani, e durò fino al 1894. Ci furono anche rifiuti, come quello dei Navaho, che avevano un'istintiva paura dei morti. Determinò in qualche caso conseguenze tragiche, come nella rivolta dei Sioux contro i bianchi, spenta nel sangue.

Nel Sudamerica furono teatro di notevoli movimenti profetico-salvifici: la Columbia, il Brasile, il Paraguay e il Perù. In Columbia,

grazie a un'accurata indagine archivistica dell'Eckert, si conoscono quattro movimenti antichi, uno ad Antioquia (1576), due a Quimbaya (1546-1603) e uno a Cartagena (1613), che presentano le tendenze fondamentali comuni. Nel Brasile, oltre alle 8 migrazioni a sfondo escatologico-chilistico dei Tupi-Guarani, merita una speciale attenzione il movimento detto « Santidade de Jaguarique » del 1585; sono inoltre del più alto interesse quei movimenti sincretistici, quali « Contestado » (1912-1916), « Joazeiro » (1870) e « Canudos » (1889), studiati da Pereira de Queiroz, che mostrano il profondo influsso cristiano su cultura native già evolute, in gruppi umani in cui si trovano frammisti indiani, negri importati e bianchi. Il Brasile offre anche alcuni casi di entusiasmi profetici « falliti », che mostrano manifestazioni razzistiche di rivolta nera contro i bianchi, quali violente espressioni del loro senso di inferiorità. I pochi casi del Paraguay interessano per la tendenza dei profeti ad autodivinizzarsi, cioè a passare agli occhi dei loro adepti come « Figli di Dio ». In Perù si possono ricordare due attese profeticomessianiche del ritorno dell'ultimo re Inka, una del 1742 e una del 1781.

A voler tentare una caratterizzazione dei 100 movimenti profetico-salvifici delle Americhe, evitando però una ingiustificata generalizzazione, si possono solo sottolineare alcuni elementi comuni indicativi: i 72 casi del Nordamerica rivelano una notevole unità d'ispirazione, che, nelle visioni e nei sogni, sottolinea il carattere tendenzialmente mistico delle tribù nordamericane, e nella dominante d'integrazione sincretistica di tali movimenti, manifesta anche il loro pragmatismo. I tre casi del Messico sono un documento di resistenza passiva al processo acculturativo. E nel Sudamerica, a parte le tendenze divinizzanti di quelli del Paraguay o quelle a sfondo messianico dei movimenti del Perù e della Columbia, quelli del Brasile denotano chiare aspirazioni al sincretismo integratorio, frammiste ad espressioni di « concorrenza » razzistica.

### c) Africa <sup>34</sup>

I movimenti profetico-salvifici africani hanno avuto e hanno tuttora dal punto di vista religioso, tre fonti distinte d'ispirazione: alcuni, e sono pochi, si rifanno alle religioni native, altri, e sono molti, si riconnettono all'aspetto meno ortodosso dell'islamismo, l'attesa del « Mahdi », altri ancora, e sono i più notevoli, al cristianesimo, e specialmente alla libera lettura della Bibbia, offerta dai Protestanti. Dal punto di vista culturale e sociale, hanno per ragione fondamentale il processo acculturativo, che per il Nord-Africa registra casi fin dal sec. VIII (primo periodo d'islamizzazione), per il resto dell'Africa, si estende dal sec. XV al sec. XIX, quan-

<sup>34</sup> Cfr. Guariglia, 1959, pp. 197-234.

do le zone costiere diventano territorio di esplorazione e di conquista, e di penetrazione missionaria. Tale processo si intensifica dalla Conferenza di Berlino (1885) in poi, quando l'Africa diviene territorio che le grandi Potenze coloniali si spartiscono a piacimento.

I 7 casi, che si ispirano alle religioni native, si svolgono fra i Berberi, i Yalalbe, i Cafri (Nguni) e i Dinka: rivelano un notevole nativismo e una tendenza escatologica. I 25 casi d'ispirazione islamica hanno avuto luogo nel Nordafrica occidentale, nella Guinea francese, nel Sudan e nel Nordafrica orientale: accentuano la tendenza nativistica, e meno le altre. In Abissinia ci fu un caso d'ispirazione giudaica (1862). I più interessanti per le indicazioni che possono offrire, notevolmente complicati per gli interessi che celano, sono certo i 29 casi d'ispirazione cristiana, che hanno avuto od hanno tuttora i loro centri focali nella regione della Guinea, nell'Uganda e nel Kenya, ma particolarmente nel Congo e nel Sudafrica.

Fra questi, alcuni nuovi culti sincretistici, in cui vecchi riti nativi e pratiche ispirate al cristianesimo si mescolano: contengono, però, pochi spunti nativistici (ne conosciamo 3: Costa d'Avorio e Dahomey). Altri sono puri movimenti profetici, senza rivendicazioni razzistiche, che finirono in piccole «chiese separatiste» di scarsa durata. La massima parte sono i movimenti profetico-salvifici (fra maggiori e minori una 60-ina), che, nelle regioni suindicate, convogliarono tutto l'odio anticoloniale, le rivendicazioni nativistiche e le aspirazioni alla libertà dei neri viventi in regime coloniale, sotto il manto dei motivi religiosi d'ispirazione nettamente protestantica e la maggior parte dei quali diventarono le cosiddette «Chiese nere»: accenniamo soltanto ad alcuni fra i più rimarchevoli e i più noti: il movimento di Harris in Guinea e quello di Braid in Nigeria, il movimento di Malaki in Uganda, di Chilembwe in Nyassaland e di Tuku-Harry nel Kenya, i grandi movimenti del Congo: il Kimbangismo (o Ngunguzismo), l'Amikalismo, il Kakismo e il Munkunkusa, e nel Sudafrica, oltre a movimenti minori, le due grandi correnti, l'Etiopismo e il movimento Sionistico.

Tutti questi movimenti spirituali, sfociati nelle «Chiese nere», si possono considerare raggruppamenti religiosi, costituiti per secessione dalle missioni cristiane d'ispirazione protestantica, donde il loro nome di «separatiste», oppure anche costruite ad imitazione delle stesse Chiese madri; hanno sempre per fondatore una personalità profetica, che ha elaborato un insegnamento, annunciante la fine di tutte le angherie subite dai neri da parte dei bianchi. Nell'ambito culturale, sono sempre un tentativo di adattare il messaggio delle missioni cristiane al contesto africano o una ripresa, in un quadro cristianizzato, di elementi ancora attivi delle religioni native tradizionali.

Sotto questo duplice aspetto di protesta, da un lato contro ogni influenza della civiltà dei bianchi nel mondo spirituale nero, e di rivalutazione dei valori spirituali autenticamente africani dall'al-

tro, nonché d'inquietudine di fronte a situazioni sconvolte in seno alle società nere in seguito al colonialismo, le « Chiese nere » si debbono considerare un chiaro risveglio di nazionalismo e un valido appoggio a tutte le rivendicazioni nazionalistiche anti-coloniali.

#### d) Asia <sup>35</sup>

I movimenti profetico-salvifici del vasto continente asiatico che mi è stato possibile raccogliere, sono 8 soltanto. Siamo, già, in un mondo fortemente influenzato dalle grandi religioni asiatiche, quali il buddismo, il confucianesimo, lo shintoismo, e siamo in presenza molte volte di genti già notevolmente acculturate. I pochi casi che qui ricordiamo: il movimento dei bianchi Calmucchi in Siberia, quello dei Munda in India, e quello dei Manobos di Mindanao, rivelano ancora le fondamentali tendenze di nativismo e di attesa di una futura straordinaria salvazione di tutti i movimenti degli altri continenti. Denotano già un deciso influsso delle civiltà superiori il movimento revivalistico dei Lushai in India, il culto di Ratu-Adel nell'isola di Giava, la saga di Cesare nel Tibet e le due sette religiose del Giappone: quella messianica, detta « Tenrikyo » (1837) e quella sincretistica, detta « Odoru-Shukyo » (1945).

#### 2) *Analisi delle tendenze fondamentali.*

Dopo aver raccolto il maggior numero di « casi » e averli distribuiti e ordinati storicamente e geograficamente, era facile accorgersi, nell'analisi dei singoli, del frequente ricorrere in essi di alcune fondamentali tendenze, che, pur nella varietà delle situazioni e nella complessità dei moventi esterni ed interni, denunciavano con puntuale scadenza le aspirazioni profonde di quei popoli nei quali il profetismo era legato a un movimento sociale. Il ricorrere di alcune di tali tendenze con maggiore frequenza e di altre con minore, ma delle principali con quasi assoluta costanza, a dispetto delle distanze di luogo, di tempo e di ambiente culturale, dava a tutti i movimenti profetici del passato e del presente, a livello etnologico, una sorprendente similarità, come aveva ben notato,

<sup>35</sup> Cfr. Guariglia, 1950, pp. 239-253.

con altri, K. Schlosser<sup>36</sup>. Questo fatto mi autorizzava a procedere a una classificazione tipologica di tali tendenze, preceduto anche in questo dall'esempio di valenti etnologi, quali R. Linton, A. Wallace, M. Smith, P. Worsley ed altri<sup>37</sup>. Pervenivo così ad un primo notevole risultato del mio lavoro: le tendenze fondamentali e più frequentemente ricorrenti dei movimenti profetici sono 8 ed esprimono due profonde aspirazioni dell'animo degli individui o dei popoli, come qui brevemente mostro presentandole<sup>38</sup>.

Le otto tendenze, o componenti secondarie dei movimenti profetici, si possono ricondurre, come a loro principi, a due aspirazioni più generali e componenti primarie, l'attesa e la ricerca di una salvezza straordinaria, estraumana, soprannaturale, di tipo, quindi, essenzialmente religioso e non magico, e uno slancio vitale verso una situazione migliore dell'attuale (paradiso terrestre, possesso di nuovi beni anche umani, magari attraverso una catastrofe che rinnovi il mondo, o l'avvento di nuove circostanze di tipo « meccanico », come nelle attese del 'cango' o di tipo « spirituale », come in tante altre attese), situazione migliore affidata sempre a mezzi straordinari. E qui appunto appare l'altro elemento primario dei movimenti profetici: il mediatore fra gli uomini, che attendono la salvezza e Dio che la deve procurare. Nel variare della mediazione si differenzia anche l'attesa salvifica delle culture superiori, da quelle delle culture a livello etnologico, come subito dirò. Ecco intanto le principali tendenze<sup>39</sup>.

La ricerca di una salvezza straordinaria generalmente è legata alla cultura tradizionale del passato (parlo di popoli a livello etnologico) o per riviverla, o per correggerla, o per integrarla, e si manifesta in tre tendenze fondamentali, spesso ricorrenti, anche se non tutte insieme, nello stesso movimento: anzitutto, il cosiddetto *revivalismo* (« revitalisation », lo chiamano gli etnologi americani), cioè la tendenza a rimettere in onore e in vigore qualche elemento dell'antica cultura, perduto o dimenticato. Un esempio: gli indiani delle praterie del Nordamerica, posti in seria crisi econo-

<sup>36</sup> Cfr. G. Eckert, *Das Prophetentum und sein Einfluss auf Geschichte und Entwicklung der Naturvölker*, Forschungen und Fortschritte, 1941, 17/8: 59-63; K. Schlosser, 1950, op. cit., p. 67.

<sup>37</sup> Cfr. degli autori op. cit. Tali autori giustificano ampiamente in sede di studio, contro la L. Mair, che dubita della possibilità, una classificazione tipologica delle tendenze fondamentali, proprio in nome della similarità delle tendenze ricorrenti, cfr. Guariglia, 1959, p. 254.

<sup>38</sup> Lanternari nel suo volume, 1960, p. 344, Conclusione, n. 3, erroneamente mi attribuisce una classificazione dei « movimenti » in 7 tipi. Evidentemente non di « movimenti » io parlo, ma di tendenze di essi, le quali ritengo essere 8.

<sup>39</sup> Cfr. Guariglia, pp. 22-33.

mica e culturale dall'invadente avanzata dei bianchi sui loro territori, erano, nel secolo scorso, invitati dai loro profeti a riprendere le antiche danze, come un mezzo efficace di nuovi più amichevoli contatti con Dio (molti profeti erano saliti al cielo a ricevere la loro missione) e quindi di salvezza straordinaria. Un'altra tendenza molto frequente di tali movimenti, piuttosto legata al passato, è il *nativismo*, intendendo con tale termine, ogni sforzo organizzato, da parte dei nativi, volto a respingere o a eliminare dalla loro cultura elementi della civiltà dei bianchi, già assimilati o in via di assimilazione. Il *nativismo*, o valorizzazione, dunque, del patrimonio culturale nativo può estrinsecarsi in svariate forme, che, a voler semplificare, si sogliono ridurre a tre principali: una notevole *coscienza razzistica*, prima assopita e nel confronto coi bianchi « civilizzatori » fattasi desta, quasi sempre accompagnata da sentimenti di odio verso i bianchi, che vengono considerati come usurpatori dei loro beni; un *incipiente nazionalismo*, (non sempre così chiaramente inteso) come sforzo politico orientato a raggiungere la propria indipendenza e libertà; infine, una inclinazione abbastanza frequente a superare tutti i *particolarismi tribali* nel tentativo di raggiungere una superiore unità linguistica e regionale, pensata anch'essa come un mezzo per liberarsi dal giogo dei bianchi. Una terza tendenza, sempre in relazione col passato culturale, è il *sincretismo*, cioè l'accettazione tacita del processo acculturativo d'integrazione della cultura nativa con elementi culturali dei bianchi, nella segreta speranza di rendere più efficiente la propria cultura e quindi ancora strumento di liberazione. I movimenti profetico-salvifici, come espressione del dinamismo interno dei gruppi umani, quindi come *slancio vitale* verso il meglio, possono rivelare un'attesa di salvezza, immediatamente sperata nel presente o fiduciosamente rimandata a un futuro più o meno prossimo. Molti di questi movimenti promettono la salvezza immediata del gruppo o attraverso un quasi miracoloso intervento di *forze spirituali straordinarie*: come, ad esempio, nel caso di quegli indigeni della Nuova Guinea, che attendevano una pioggia miracolosa, che li facesse bianchi, come i bianchi europei, per poi possederne l'abilità tecnica; oppure, attraverso *forze straordinarie*, ma per dir così « meccaniche », come nel caso dei « culti del carico », tipici di tutta la Melanesia, nei quali si attende la salvezza dall'arrivo di un vascello fantasma, che rechi con gli antenati tutti i beni materiali dei bianchi. Ma più intense e affascinose sono le speranze che gli ispiratori dei movimenti profetico-salvifici annunciano, proiettandole nel futuro. E qui la terminologia si avvale di concetti della tradizione giudaico-cristiana. Molte volte, infatti, i profeti annunciano ai loro popoli in crisi un prossimo non lontano *paradiso terrestre* e tali movimenti assumono una tinta chiaramente *chiliastica* o *millenaristica*: tale tendenza essendo in certi movimenti predominante rispetto alle altre sopra ricordate, ha fatto passare il termine di « millenarismo » nella letteratura etnosociologica, ma a scapito della precisione. Tal'altra tali aspettative salvifiche si ammantano di vividi colori *escatologici* a sfondo apocalittico e promettono un prossimo rinnovamento del

mondo attraverso un'imminente catastrofe (largamente diffusi i miti della distruzione del mondo sia mediante il fuoco, sia mediante l'acqua): i profeti generalmente, aggiungono che tali cataclismi distruggeranno i bianchi e risparmieranno i nativi, i quali entreranno così in possesso dei loro beni. Un'altra tendenza di tali movimenti rivolta al futuro è quella che possiamo chiamare *vagamente messianica*<sup>40</sup>: si attende la salvezza non attraverso una persona fisica, ma attraverso un avvenimento straordinario, il ritorno degli antenati, specialmente presso quei nativi, presso i quali il culto degli antenati è fortemente radicato, oppure attraverso l'atteso ritorno dell'eroe culturale o di qualche altra figura mitica, dai contorni non ben delineati. Solo nei movimenti, che hanno per ispiratori profeti, venuti già a contatto o col cristianesimo o con l'islamismo, non è infrequente che il salvatore atteso sia o il « Cristo, che deve tornare », o il « Mahdi », cioè il salvatore e il riparatore aspettato alla fine del mondo da alcune correnti eterodosse dell'islamismo. In alcuni casi, che si sono verificati specialmente fra i nativi del Sudamerica, i profeti stessi sono stati divinizzati e sono divenuti nell'attesa dei loro popoli i salvatori attesi.

L'aver potuto convalidare anche in sede etnologica, la differenza, già nota su un piano validamente storico, fra messianismo autentico e tendenze messianiche, ad immagine di quello (attesa, cioè, d'un qualsiasi o *mediatore* o *mezzo di salvezza*, su scala universale, universale essendo l'idea di peccato, di dolore, di disagio, di « crisi » e il bisogno di una redenzione e di una salvazione) mi pare un altro risultato assai valido nello studio dei movimenti profetici. Per maggior chiarezza mi sia consentito presentare qui in un quadro sintetico le tendenze fondamentali e le aspirazioni profonde dei « movimenti », sopra esposte, nei loro reciproci rapporti<sup>41</sup>:

<sup>40</sup> Sulla questione del messianismo autentico, quello biblico, da distinguere nettamente da quello extra-biblico (il termine originale « Messia » comune alle religioni ebraica e cristiana, viene comunemente ampliato, per somiglianza, ed esteso a qualsiasi attesa salvifica anche politica), oltre alle poche essenziali note storiche e concettuali raccolte nel mio volume, pp. 3-27, c'è ormai un'immensa letteratura. Vedasi ad es. G. Bonsirven, *Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo*, Torino, 1950. Naturalmente il concetto del messianismo richiama in gioco altri fondamentali concetti, quali quello di storia e di mito, di religione e di mediazione ecc. Per Lanternari, dichiaratamente storicista, « la storia si risolve nel mito e il mito nella storia », « la salvezza non è che una fuga dal presente, promossa ad opera di un profeta-fondatore », « il messianismo giudaico (mosaismo) non è che l'esigenza di affermare un puro monoteismo sopra la tendenza politeistica popolare di origine cananea (agricola) ». (Cfr. Discorso sul messianismo, op. cit., specialm. p. 29, 34. 35). Contro queste affermazioni, date per certe senza prove scientifiche, che riflettono una particolare posizione filosofica e non delle risultanze etnologiche, non è qui il luogo e non vale la pena di impegnarsi. Nella valutazione del suo volume criticherò il Lanternari, restando nel campo delle sue affermazioni etnologiche.

<sup>41</sup> Cfr. Guariglia, pp. 57-59.

## SCHEMA DELLE TENDENZE FONDAMENTALI

1. Attesa di una salvezza (volta al pas- sato)	}	1) <i>Revivalismo</i>	}	a) coscienza razzistica: odio verso i bianchi
		2) <i>Nativismo</i>		b) nazionalismo
				c) superamento dei particola- rismi tribali e tendenza al- l'unione nell'ambito regio- nale e linguistico
		3) <i>Sincretismo</i>		
2. Slancio vitale	}	Verso una	}	a) <i>Vitalismo</i>
		1) salvezza immediata		b) « <i>Cargo-Cults</i> » (culti del carico)
		Verso una	}	a) <i>Chiliasmo</i> o <i>millenarismo</i>
		2) salvezza futura		b) <i>Escatologismo</i> c) <i>Tendenze messianiche</i>

Evidentemente le 8 tendenze sopra ricordate non si trovano sempre tutte insieme nello stesso movimento profetico, se non in casi molto rari. Questa constatazione ci permette di giungere anche, come già si è fatto da altri, a una « tipologia della forma »: a) alcuni movimenti profetici, come in numerosi casi dell'Africa<sup>42</sup>, sotto l'impulso di un profeta, avevano preso un entusiastico avvio, ma per mancanza di organizzazione si sono rapidamente sciolti: si tratta, evidentemente, di movimenti *informi*; b) molti, poi, sono i casi di movimenti veramente organizzati e vitali, ma con poche esigenze profonde, ad es. il nativismo e il vitalismo, come in Africa e in Oceania, sono i « movimenti » *incompleti*; c) i « movimenti » veramente *completi*, che presentano, cioè, la maggior ricchezza di tendenze fondamentali, o addirittura tutte, come nel caso della « *Ghost Dance* » nordamericana, non sono moltissimi; d) R. Bastide, e giustamente, ha classificato certi movimenti del Brasile, da lui studiati, come *falliti* (*ratés*)<sup>43</sup>; nel corso, cioè, del loro sviluppo essi hanno mutato il loro orientamento e fallito il loro scopo.

<sup>42</sup> Cfr. Guariglia, 1959, p. 207 sg.; K. Schlosser, op. cit., pp. 13-58.

<sup>43</sup> R. Bastide, *Le messianisme raté*, Arch. Soc. Relig., 1958, 5: 31-37; Guariglia, 1959, pp. 186-188.

3) *I fattori virtuali-ambientali dei movimenti profetico-salvifici.*

Un altro risultato positivo dell'analisi interna dei movimenti profetico-salvifici e della comparazione storico-culturale di 256 fra loro, nell'intento di cogliere i moventi causali (o fattori virtuali ambientali), è stato quello di poter sicuramente stabilire che tali fattori vanno decisamente cercati su un quadruplico piano, che intendo rapidamente segnalare con le principali conclusioni raggiunte<sup>44</sup>:

a) *l'aspetto socio-culturale.* I movimenti profetico-salvifici, oltre a quanto detto sopra sulle loro interne aspirazioni, su questo piano, possono essere considerati, nella massima parte, come una somma di reazioni, sia negative che positive al processo di acculturazione<sup>45</sup>. A questo proposito alcuni etnologi si sono domandati se i movimenti profetico-salvifici potrebbero avere un'origine indipendente dal contatto con i bianchi e con il processo acculturativo<sup>46</sup>. In linea di principio non c'è motivo di escluderlo, dato che in alcuni casi esistono alla radice di tali movimenti anche dei « miti », tendenzialmente messianici, come già detto sopra (cfr. p. 265); in linea di fatto, cioè sul piano storico dei 256 casi analizzati e comparati, tutti hanno all'origine il contatto acculturativo. Delle 20 migrazioni-salvifiche dei Tupi-Guarani, particolarmente studiate da A. Métraux<sup>47</sup>, soltanto due sembrano non essere influenzate dall'irrompente avanzare dei bianchi.

Sotto il profilo socio-culturale, i movimenti profetico-salvifici rivelano due aspirazioni profonde: in molti casi v'è da parte dei

<sup>44</sup> La questione dei fattori virtuali, che io ripropongo in sintesi nella III parte del mio lavoro (pp. 254-274), include notevoli problemi di fondo, quali: a) l'origine dei movimenti profetici indipendente o meno dai contatti con i bianchi; b) il loro aspetto talora anti-acculturativo, talaltra integratorio della cultura nativa; c) quanto si possano considerare « embrionali nazionalismi »; d) l'uso della Bibbia e il rapporto con le missioni, ecc.

<sup>45</sup> Per il concetto di processo acculturativo si può accettare la ben nota definizione di Redfield, Linton, Herskovitz (*A memorandum for the study of Acculturation*, Amer. Anthrop., 1936, 38: 149-152), p. 152: « il processo acculturativo è dato da tutti quei fenomeni culturali che risultano dal contatto diretto e prolungato di due gruppi umani, aventi culture differenti ».

<sup>46</sup> Su questa questione cfr. R.H. Lowie, *Le Messianisme primitif: contribution à un problème d'ethnologie*, Diogenes, 1957, 19: 1-15; W. Koppers, *Prophetismus und Messianismus als völkercundliches und universalgeschichtliches Problem*, Saekulum, 1959, 10/1: 38-47.

<sup>47</sup> A. Métraux, *Les migrations historiques des Tupi-Guarani*, Journ. Soc. Americ., 1927, 19: 1-45.

nativi una *chiara tendenza anti-acculturativa*, che si può considerare come una *protesta sociale* contro i metodi dell'acculturazione. Nel contatto, non saggiamente graduato da parte delle culture superiori, i nativi vengono a trovarsi in una condizione di disagio e di crisi. Si pensi solo, ad es. alla spaventosa diffusione del proletariato nero in Africa, alla distruzione di tanti villaggi dell'Oceania nel reclutamento sistematico degli uomini da parte delle grandi imprese colonizzatrici. Il motivo economico, però, anche se importante, non è il solo fattore di propulsione, come vorrebbe il Lanternari, sulla scorta di B. Barber, T. Bodrogi<sup>48</sup> e altri. Molti altri fattori culturali, psicologici, religiosi vi si mescolano. Se tali movimenti rivelano molto spesso una protesta sociale, là dove le tendenze nativistiche e revivalistiche sono più intense, il più delle volte tali movimenti (è la seconda aspirazione ch'essi designano) mostrano già un'accettazione fiduciosa della cultura e dei sistemi sociali dei bianchi, nel processo d'integrazione: sperano in questo modo i nativi di raggiungere il livello di vita sociale dei bianchi stessi. Sul piano sociale, dunque, i movimenti profetici possono essere sia reazioni negative, sia positive di fronte al processo acculturativo.

b) *le tendenze politiche*, che tali movimenti risvegliano e sostengono, hanno solitamente due ben determinate fonti: un'amara delusione di fronte alle promesse offerte dalla civiltà dei bianchi, e il risveglio d'una sopita o mai esistita coscienza razzistica. Bisogna francamente riconoscere che i metodi di acculturazione non sono sempre stati né sono tuttora i più convenienti e opportuni, né i più saggi: i pochi accenni fatti sopra ai metodi di reclutamento della manodopera in Africa e in Oceania, i passaggi non graduati da forme di vita talora assai primitive a livelli di vita tecnica ed industriale assai elevati, la diretta o indiretta diffusione dell'alcoolismo e dell'immoralità, con tutte le tragiche conseguenze di vizi e di malattie, rendono gli aborigeni quasi sempre delusi della civiltà dei bianchi, e a loro fortemente ostili. E' sintomatico che nei 256 movimenti da me analizzati, se possono far difetto altre tendenze, quella dell'odio contro i bianchi è una immancabile costante, assai significativa.

In tale situazione è comprensibile il risveglio della coscienza razzistica, che porta continuamente gli aborigeni a delle aspirazioni indipendentistiche, le quali per mezzo dell'abilità di un capo o di Potenze straniere interessate, possono tingersi dei colori di un *chiaro nazionalismo*. Si assiste, cioè, specialmente in Oceania e in Africa, come è avvenuto nell'America del Nord nel secolo scorso, al superamento, in vaste regioni a livello etnologico, delle inimicizie tradizionali e delle differenze linguistiche. Anche se molti di questi movimenti assumono aspetti talora sanguinosi, di aggressività contro ogni

<sup>48</sup> V. Lanternari, in tutti i suoi scritti maggiori e minori sopra cit., *passim*, vedasi ad es. *La grande festa*, p. 24; B. Barber, *Acculturation and Messianic Movements*, Amer. Soc. Rev., 1941, 6/5: 663-669; T. Bodrogi, *Colonisation and religious Movements in Melanesia*, Acta Ethn. Scient. Hung., 1951, II: 259-292.

forma di civilizzazione importata, sotto forma di rivendicazioni economiche e politiche, assolvono un compito veramente importante di preparare o sollecitare il passaggio dalla coscienza tribale a quella nazionale, come l'ha ben mostrato recentemente per l'Africa, F. Van Langenhove<sup>49</sup>.

c) il *substrato religioso*: in tali « movimenti » una funzione primariamente religiosa la assolvono i *profeti nativi*, i quali, come i loro colleghi delle culture superiori, hanno chiara coscienza di essere « voce di Dio », di essere, cioè in relazione o con l'Essere Supremo, come nella maggioranza dei casi, o con delle Potenze trascendenti e sovrumane, dal Quale o dalle Quali hanno appreso, mediante sogni, visioni o incontri personali (come per molti profeti nordamericani) e hanno avuto l'incarico di « annunciare » che « una salvezza straordinaria è vicina ». Dei 256 casi da me presi in esame, nessuno si attua senza la guida religiosa di un profeta (e questo giustifica la mia denominazione: « movimenti profetico-salvifici ») anche là dove prevale nettamente la tendenza nativistica più decisamente politica, come ad es. nell'Amicalismo del Congo. In una paziente ricerca e analisi etnologica, che potrebbe essere allargata fino a costituire un nuovo volume, ho potuto assodare<sup>50</sup> l'importanza che assumono il profeta o i profeti nella vita sociale delle popolazioni a livello etnologico, come guide religiose del loro gruppo. Per cui il profetismo, talora congiunto al sacerdozio, tal'altra da esso distinto, è circondato, presso i « primitivi », della più alta venerazione. Per divenire profeti bisogna avere delle qualità eccezionali e una notevole pietà religiosa (saper pregare molto, darsi ai digiuni, al silenzio, al ritiro), ci vuole una speciale chiamata o vocazione dall'alto, che deve essere convalidata da tutto il gruppo, attraverso le esperite capacità taumaturgiche dell'eletto, il quale deve subire una severa preparazione morale, intellettuale e sociale, talora un lungo tirocinio alla scuola di provati profeti.

Ritengo un valido risultato del mio studio aver chiarito che se il profeta può assolvere anche altre funzioni presso il gruppo, il profetismo, come istituzione essenzialmente religiosa, viene dagli stessi nativi ben distinto dalla magia o divinazione, si lega solo secondariamente con la funzione del guaritore e non si confonde mai con la « tecnica dell'estasi », tipica dello sciamanismo<sup>51</sup> o con similari tecniche di allucinazione, mediante droghe, come nel caso del Peotismo americano<sup>52</sup>. Questo aspetto decisamente religioso del profetismo è evidente nei « movimenti salvifici » che affondano le

<sup>49</sup> Cfr. F. van Langenhove, *Consciencias tribales et nationales en Afrique noire*, Bruxelles, Istitut Royal des relations internationales, 1960.

<sup>50</sup> Cfr. Guariglia, 1959, pp. 37-40.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 40-46; una nuova interessante sintesi in chiave religiosa offre: A. Closs, *Das religiöse im Schamanismus*, Kairos, 1960/1: 29-38.

<sup>52</sup> Il Peotismo, a cui il Lanternari dedica un intero capitolo nel suo volume, *Movimenti religiosi ecc.*, cit., cap. II, pp. 67-111, per le ragioni addotte, è solo in senso molto secondario, un movimento profetico.

loro radici nei « miti di origine » (e sono, bisogna riconoscerlo obiettivamente, relativamente pochi). A questo proposito, la ricchezza culturale e rituale di « quelli » melanesiani, li ha fatti chiamare « culti », da molti etnologi, impropriamente. Più evidente ancora l'aspetto religioso-profetico dei « movimenti » (e sono la maggioranza nei quattro continenti), nei quali prevale la tendenza del « sincretismo ». Sotto l'influsso del cristianesimo, generalmente nella formulazione protestante, o del Mahadismo in Africa, o di altre religioni in Asia, il profeta o i profeti, fondono gli elementi della religione nativa con quelli della religione del gruppo acculturante in forme svariatissime, di cui è fervido e tuttora attivo esempio il proliferare delle « chiese separatiste nere »<sup>53</sup>. Nei casi in cui il sincretismo fra religione nativa e religione cristiana è ben chiaro, si nota sempre che la Bibbia, in particolare l'Antico Testamento, è la grande fonte d'ispirazione di questi movimenti profetici. I profeti in generale sono degli indigeni che hanno ricevuto la loro educazione nelle missioni protestanti.

d) *Le condizioni psicologiche.* Certo nel sorgere di tutti questi movimenti salvifici giuocano un ruolo primario anche tutte le stanchezze psichiche delle popolazioni primitive: soprattutto la *malinconia*, vastamente diffusa in Oceania, in Australia e in Africa, come lo era nel secolo scorso nel Nordamerica, di fronte al rapido tramonto del loro patrimonio spirituale e culturale, nel dissolversi d'inveterate tradizioni sia religiose sia morali, che compaginavano la tribù o il gruppo, senza nessun adeguato compenso offerto su questo piano dalle civiltà acculturanti. Le nuove generazioni, rispetto alle generazioni degli anziani, sono meno sensibili a tale pessimismo, ma anche i giovani non possono sottrarsi a questo senso di tristezza, pensando ai loro costumi tribali infranti. Si noti poi che i nativi, come i fanciulli, sono più vicini ai sentimenti immediati e spontanei, immuni dalle ipocrisie di una falsa educazione di tanta parte della nostra civiltà moderna<sup>54</sup>.

#### 4) Osservazioni conclusive e questioni ancora aperte.

Secondo i dati emersi dall'analisi dei 256 « casi » e dalla loro comparazione storico-culturale, propongo qui, come sintesi dei risultati di tutto il mio studio sopra brevemente esposti, alcune note sulla natura dei movimenti profetico-salvifici.

<sup>53</sup> Cfr. G. Guariglia, *Movimenti profetico-salvifici in Africa e Chiese separatiste nere*, pp. 133-152, in: *Atti della prima Settimana di studi missionari*, 24-29 luglio 1960, Milano, Vita e Pensiero, 1961.

<sup>54</sup> Guariglia, 1959, pp. 273-275.

Anzitutto si può ritenere ormai un dato certo, acquisito dalla scienza etnologica, il fenomeno profetico, presso i più diversi popoli senza scrittura dell'ecumene, come istituzione religiosa, che interpreta generalmente tutte le attese salvifiche di qualsiasi ordine e grado, fattesi più acute nei tempi di situazione critica e poggiati sull'intervento immediato o futuro di un Essere Supremo o di Potenze extra-umane. Di questo fanno fede e sono ampio documento probativo i « movimenti profetico-salvifici » nelle loro aspirazioni primarie e nelle loro tendenze secondarie, spassionatamente considerate.

Dato che particolari situazioni di crisi possono venirsi a creare molto spesso (non sempre, però, né come legge inderogabile) nell'avanzare del processo acculturativo, i « movimenti profetico-salvifici » sono generalmente (almeno quelli a noi finora noti) legati a tale processo. E appaiono, dall'esterno, come una somma di reazioni, sul quadruplice piano, socio-culturale, politico, religioso e psicologico, sia negative (sforzo anti-acculturativo) sia positive (accettazione integratoria, adattamento di tale processo). Il « leader » di tali reazioni è sempre un profeta, che ritiene di esprimere religiosamente la formula di mediazione fra il mondo divino e quello umano, per apportare mediante la sua opera di guida e di « annunciatore », uno sbloccamento o un miglioramento attuale o futuro della dolorosa situazione, servendosi, nella maggioranza dei casi, di chiare promesse: prossima catastrofe o prossimo paradiso terrestre o l'avverarsi di uno straordinario avvenimento, che risolva la crisi. Attorno al profeta si viene formando un gruppo di « seguaci », che avvalendosi di istituzioni già esistenti nella cultura del gruppo (società segrete o associazioni religiose), sincretisticamente (nella maggior parte dei casi), vengono formando « nuove associazioni a carattere religioso », « nuove chiese » (sotto l'influsso cristiano) nelle quali, logicamente, l'elemento salvifico autoctono viene vivificato con l'apporto di nuovi « verbi di salute », ritenuti più validi. L'ambiente oceanico come l'Africa mostrano a chiare note che più duraturo è il movimento salvifico quanto più si appoggia a « istituzioni religiose » già provate dal tempo (tutto l'abbondante fiorire di « chiese separatiste autoctone »).

Ritengo superfluo ribadire che universale essendo il dolore umano e il ripetersi delle situazioni di « crisi », universale essendo il bisogno di salvezza extra-umana, data la piena e perfetta razionalità di tutti gli individui a qualsiasi grado di cultura appartengano, come la più seria ricerca etnologica ritiene ormai per acquisito, il profetismo e i congiunti « movimenti profetico-salvifici », come i dati mostrano, sono, anche a livello etnologico, rintracciabili in tutte le epoche della storia (anche se, purtroppo, i documenti scarseggiano) e in qualsiasi tipo di « civiltà », da quella agraria a quella pastorale, da quella dei nomadi a quella dei cacciatori, come tutti i 256 casi mostrano chiaramente<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Il Lanternari ama ripetere, non si sa con quale fondamento, che i movimenti profetici sarebbero un privilegio delle culture agrarie: op. cit. *passim*.

Naturalmente lo studio sui movimenti in questione è ancora lungi dall'essere esaurito, ma si deve piuttosto ritenere all'inizio. Grossi problemi restano ancora aperti (ritengo per mancanza di ricerche dirette più accurate). Accenno a due soltanto: a) perché l'Australia, a livello etnologico, non presenta né profetismo, né i "movimenti profetico-salvifici" »?; b) perché i popoli di più remota cultura (le cosiddette proto-culture) *sembrano* non presentare tale fenomeno? Né le mie tentate spiegazioni, né quelle del Lanternari e neppure le ipotesi del Koppers<sup>56</sup> possono ritenersi, in campo strettamente etnologico, soddisfacenti. Il fervore di studi in questo campo, l'accrescersi continuo della letteratura di ricerca fa bene sperare per il progresso degli studi in questo importante settore dell'indagine etnologica.

#### 5) *L'interpretazione storicistica del Lanternari.*

Proprio per queste ultime ragioni debbo amaramente ritenere il volume del Lanternari « un'occasione mancata ». Poteva essere, data l'intelligenza e la preparazione dell'Autore ch'io ben conosco, un valido contributo alla ricerca etnologica e finisce con l'essere, in molte parti e nel tono di fondo, come già fu notato da altri<sup>57</sup>, una acrimoniosa requisitoria in particolare contro le missioni cristiane (sic), accusate più e più volte di « sistematici tentativi di deculturazione » dei popoli al livello etnologico (popoli oppressi)<sup>58</sup>.

Appare subito evidente a chi legga attentamente il volume, che in esso si sovrappongono due piani di interessi: un sincero interesse di ricerca, in molte parti assai valido, e sul quale, sia pur brevemente, intendo impegnarmi serenamente (l'unico del resto che in simili lavori permetta la

<sup>56</sup> W. Koppers, *Prophetismus*, cit.

<sup>57</sup> A. Russo, op. cit.

<sup>58</sup> Lanternari, *Movimenti* (con questa citazione, intendo, d'ora in avanti il volume in esame), pp. 62, 89, 95, 214. In quest'ultima pagina si legge che « la disintegrazione e la deculturazione è perseguita dal governo olandese e dalle missioni cattoliche » (una delle pochissime volte che in tutto il volume l'A. distingue queste dalle protestanti, come diremo).

discussione) e un interesse di ben avvisata «propaganda» (e di ben dichiarata tendenza), che si avvale di un tono costantemente polemico e a volte addirittura libellistico. L'uno e l'altro interesse si fondano dichiaratamente su una pregiudiziale: una netta posizione storicistica di fronte all'interpretazione degli avvenimenti umani<sup>59</sup>. Questa visione storicistica, secondo L., è la sola capace di far progredire, l'etnologia, in particolare l'etnologia religiosa e la storia delle religioni. Se in Italia un ritardo c'è in tali studi, «le remore teologiche, il dominio pressoché esclusivo del mondo ecclesiastico in fatto di storia delle religioni sono motivi evidenti di tale ritardo»<sup>60</sup>. La storia delle religioni, di cui egli si fa paladino «è quella del libero pensiero moderno»<sup>61</sup>. «La storia religiosa come è intesa da noi storicisti considera i fatti religiosi — egli continua — in base alla ragion logica, entro una visione globale di ciascuna civiltà»<sup>62</sup>. Questa affermazione, che potrebbe essere accettata da qualsiasi etnologo a qualunque scuola appartenga, va però chiarita con una *dichiarazione di metodo* di L.. Oggi, in una visione scientifica dell'etnologia (visione globale di ciascuna civiltà e comparazione delle culture fra loro) tutti accettano il *comparativismo* (che tutti sanno essere una delle conquiste e dei meriti più alti della scuola storico-culturale di Vienna, che tanti contributi positivi ha recato al progresso dell'autentica scienza etnologica). Ma il comparativismo del L. non è quello storico-culturale, ma quello *storico-dialettico*<sup>63</sup>. Ed egli ampiamente ci spiega, in tutti i suoi scritti, che è il metodo di ricerca di quel processo dialettico per cui «nessuna imposizione o proibizione *dall'alto* (leggi nel contesto: autorità ecclesiastiche, missioni... cristiane, dogmatismo teologico e via dicendo) hanno il potere di frantumare l'inderogabile libertà della storia. La quale ultima ha in ciò la sua legge suprema: che gli itinerari futuri sui quali essa va a svolgersi non sono mai tronconi aggiunti

<sup>59</sup> Lanternari, *Movimenti...* p. 7-12.

<sup>60</sup> Idem, *Scienze religiose e storicismo...* p. 94.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>62</sup> *Ibidem*, *ivi*.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 103.

da fuori agli itinerari del passato, sibbene di questi sono continuazione e germinazione spontanea»<sup>64</sup>. Di tale processo dialettico, di questa inderogabile libertà della storia «il documento più esplicito e clamoroso costituiscono i movimenti profetici»<sup>65</sup>. Nei quali «il momento ufficiale e il momento popolare sono congiunti fra loro in modo dialettico nella dinamica interna delle varie civiltà religiose... i movimenti profetici e nativistici esprimono con energico impulso, con vigorosa ripresa, lo stato di "esaurimento" della tradizione religiosa nella sua funzione salvifica (ogni religione tende essenzialmente a salvare)»<sup>66</sup>. Ma che intende il L. per *salvezza*, che, anche secondo lui, è la funzione primaria di ogni religione? «Messianico è in generale — egli ci avverte — un movimento collettivo di *fuga dal presente*, di attesa di salvezza, promosso ad opera di un profeta-fondatore, in seguito ad ispirazione mistico-estatica...»<sup>67</sup>. Fuga, dunque, dal presente! Ma da quale presente? Eccone la risposta: «... la religione è volta a preservare i valori vitali dell'esistenza profana, quali la libertà e la salvezza. La religione adempie una funzione precisa: di salvare l'esistenza individuale e collettiva; di proteggere la civiltà tradizionale come entità storica che minaccia di soccombere all'imperversare delle forze avverse, ad opera di civiltà egemoniche, le quali deliberatamente disgregano l'ordine tradizionale indigeno»<sup>68</sup>. E ancora più esplicitamente: «La salvezza dei profetismi primitivi sta nella liberazione dai bianchi, o quanto meno nell'autonomia culturale di fronte alla supremazia degli occidentali» (in tutti i testi e contesti, leggi: potenze coloniali, missioni... cristiane e chiesa cattolica, di quelle strumento servile)<sup>69</sup>.

Si potrebbe continuare la scelta antologica. Ma a che pro? In una visione storicistica come la sua, in una concezione dialettica della vita individuale e sociale, la storia è

<sup>64</sup> Lanternari, *Movimenti...* p. 304.

<sup>65</sup> Lanternari, *Scienze religiose*, cit., p. 105.

<sup>66</sup> Lanternari, *Movimenti...* p. 306.

<sup>67</sup> Lanternari, *Discorso sul messianismo*, cit., p. 34.

<sup>68</sup> Lanternari, *Scienze religiose*, cit., p. 98.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 100.

concepita nella concretezza ultima del semplice accadere al di qua di qualsiasi teologia, così come di ogni dualismo di particolare e di universale, di storia e di soprastoria, di idea e di fatto, di fatto e di valore. La totalità suprema della ragione cede quindi il posto alla categoria della vita, che si pone e si ripropone nei fatti singoli, attuantesi in una sempre nuova immediatezza. Siamo, evidentemente, in una visione millenaristica di un messianismo del proletariato, di stampo marxistico, in cui il L. fa volentieri rientrare i movimenti profetici a livello etnologico. E i « popoli oppressi », com'egli genericamente li definisce nel titolo del suo volume, senza speranze ultraterrene, precluse — del resto — a una concezione storicistica, in un perpetuo rinnovarsi della loro cultura « profana », nella perenne dialettica fra mito e storia, fra sacro e profano, fra religione e magia, fra catastrofe paventata e paradiso in terra atteso, diventano a volta a volta vittime e salvatori di se stessi, « schiavi di potenze egemoniche » e « messia » di una continua rivoluzione culturale in atto. In questo immanente dinamismo delle culture, senza alcuna luce di trascendenza, il L. scorge, definendola con un curioso gioco di parole, peraltro altamente dichiarativo, « la funzione profana della religione dei primitivi »<sup>70</sup>. E' l'ultima applicazione di una ben nota e amara formula di Massimo Gorkij: « Tutto nell'uomo, tutto con l'uomo, tutto per l'uomo ». Ma questa (del *Lanternari*) è ormai filosofia, una particolare concezione della filosofia, e non *etnologia!* Oppure, a dir meglio, « pretesa » etnologia religiosa a servizio di una ben nota « dogmatica » mentalità filosofica, di un autentico esclusivismo filosofico!

Chi ne volesse un saggio significativo, legga ad es. il cap. I de « La grande festa », intitolato: « L'irrazionalismo nell'etnologia », dove veniamo a sapere che l'unico metodo valido in etnologia è quello degli storicisti, che soli riescono a interpretare « usi, costumi, credenze dei popoli primitivi attuali » alla luce di una serena obiettività, perché nella coscienza di tutti gli altri (« degli studiosi in cotal modo

<sup>70</sup> *Lanternari*, *Movimenti religiosi*, cit., p. 228.

orientati», leggi: *non storicisticamente*) già preordinata ed implicita agisce, dall'interno e con l'energia caotica propria dei fatti emotivi, l'influenza di una formazione culturale fondamentalmente irrazionalistica ecc. ecc.»<sup>71</sup>. Dal che veniamo a sapere che la massima parte degli autentici etnologi del mondo (e non etnologi da tavolino) sarebbero negati all'etnologia! (Quanti sono, infatti, gli etnologi veri nel mondo e anche in Italia, storicisticamente orientati?). Questo tono polemico, di cui abbiamo dato sopra fin troppe lunghe prove, caratterizza tutti gli scritti del L., e in particolare il volume sui «movimenti profetici», togliendo ad esso quella serenità, tipica delle opere veramente scientifiche. Ma c'è di più. E questo mi dispiace dirlo. Il tono del volume scende spesso al livello della libellistica. Due soli esempi, per non tediare il lettore. Si veda, ad es. come tratta, perché non condivide le sue idee sul Peiotismo, il P. Martin Gusinde (professore di antropologia all'Università di Washington) missionario verbita ed etnologo tedesco, i cui contributi serissimi sui Fueghini e sui Pigmei e Pigmoidi<sup>72</sup> gli hanno guadagnato fama e premi internazionali, tacciandolo, sia pure attraverso una recensione di M.K. Opler, di «immodestia culturale» (?!). Nel testo poi: «Nonostante certe fallaci premesse teoretiche, proseguendo un filantropismo quanto mai astratto e non culturalmente fondato, l'autore dimostra la sua inettitudine (!!) a intendere il Peiotismo nel suo valore storico positivo» (e via di questo passo, come: «agnosticismo dogmatico nell'interpretazione ecclesiastica» (sic) il che, anche filosoficamente parlando, è un bel pasticcio!!)<sup>73</sup>. Un altro esempio: «Le cosiddette conversioni (parla di conversioni al cristianesimo, sia cattolico che protestante) sono in larga misura — come i missionari più illuminati (!?) ammettono di buon grado — piuttosto apparenti che reali, e toccano comunque

<sup>71</sup> Lanternari, *La grande festa*, cit., p. 24.

<sup>72</sup> Cfr. R. Rahmann, *Vier Pioniere der Wölkerkunde. Den Patres P. Arndt, M. Gusinde, W. Koppers und P. Schebesta zum siebzigsten Geburtstag*, Anthropos, 1957, 52, pp. 263-276, con 73 voci bibliografiche di opere di M. Gusinde, pp. 268-271.

<sup>73</sup> Cfr. Lanternari, 1960, *Movimenti...*, la nota 118 a p. 316 e il testo a p. 103.

la superficie, non il fondo della vita religiosa»<sup>74</sup>. La quale frase, anche come insinuazione, oltre che risibile, manca di buon gusto e di elementare informazione, di fronte alla storia, scientificamente documentata, delle missioni cattoliche e protestanti di ieri e di oggi, con un fiorire di conversioni, di clero indigeno e di organizzazione ecclesiastica, che nell'ultimo cinquantennio, in tutte le parti del mondo, ma specialmente in Africa, ha del sorprendente<sup>75</sup>.

\* \* \*

Ma veniamo sul terreno dei fatti etnologici. Non senza richiamare prima un altro dato di fatto: migliaia di valenti etnologi e storici delle religioni (ivi compresi i cattolici «simpliciter», gli ecclesiastici e i missionari, cattolici e protestanti) hanno recato e continuano a recare contributi validissimi al progresso di tali scienze, pur servendosi di metodi diversi da quello storicistico e appartenendo alle correnti o «scuole» più disparate, con quella serena obiettività documentaria che lo storicismo si preclude in nome del suo esclusivismo filosofico, di cui gli scritti del L. sono una ben chiara testimonianza.

Proprio in nome di questa obiettività documentaria vorrei avanzare quattro critiche di fondo al volume del L. Il primo appunto serio riguarda *l'uso delle fonti*. Devo, prima, osservare, a suo onore, che generalmente l'osservazione scientifica, per quanto riguarda la descrizione dei movimenti è accurata, tranne alcuni evidenti errori o alcune facili affermazioni indimostrate e tranne la già denunciata mania generalizzante delle conclusioni, molte volte più ampie delle premesse. Ad es. due volte afferma erroneamente, che il profeta

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 302.

<sup>75</sup> Chiunque voglia informarsi non ha che da consultare la copiosissima bibliografia missionaria che gli può offrire il grande repertorio, giunto ormai al 21° volume di R. Streit e di J. Dindinger, *Biblioteca Missionum* (Münster 1916, I, Freiburg 1955), e che continua; oppure leggere una storia delle Missioni, quale fra le molte: S. Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques*, 4 vol., Parigi, 1957-1959; fra le moltissime riviste può vedere, *Le missioni cattoliche*, Milano, dal 1877; *Rytmes du monde*, Lione, dal 1946; *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Schöneck, dal 1945.

Wowoka è il fondatore della Ghost Dance<sup>76</sup>. Più tardi, nel cap. III, senza mostrare di ricordarsi di quanto ha asserito, sulla scorta dello studio di Cora Dubois, afferma che Wodzibob ne è il vero fondatore, come è giusto (p. 137 del suo volume). A p. 127 accenna appena alla Prophet-Dance, fra i movimenti nordamericani, ma non la conosce ignorando un « movimento » che ne ha influenzati decisamente parecchi altri<sup>77</sup>. Nella presentazione dei movimenti nordamericani, infatti, manca di ogni prospettiva storica (ma già tanto è lo stesso, per chi risolve la storia nel mito e viceversa!). Certe affermazioni sicure, poi, senza spiegazioni, mal si confanno a un testo che vuol essere scientifico. Ad es. a p. 35 si legge «... la poligamia, uno dei principi fondamentali della struttura sociale africana» (senz'altre determinazioni, è un po' troppo categorica affermazione... e poco etnologica). A p. 253 afferma con sicurezza che gli Yoruba, popolazione del Sud Nigeria (che, confinanti con gli Igbo, ho potuto visitare quest'anno) sono politeisti, quando si sa che su uno sfondo religioso animistico, hanno una chiara idea e un culto sincero dell'Essere Supremo, che chiamano *Olorun*<sup>78</sup>. Di queste incertezze in sede etnologica, ce ne sono altre. E veniamo all'uso delle fonti. E' evidente che L. nel comporre il volume, come ho mostrato sopra (p. 255) usando solo di 107 « casi » (di cui 27 io non ho adoperato) ha tralasciato ben 176 altri « casi » da me analizzati, e che egli poteva usare, dal momento che il mio volume aveva preceduto il suo di un anno\*. Ha operato, quindi, una scelta. Padronissimo di farlo, ma poiché, fondandosi sui soli « casi » da lui scelti, è venuto a delle conclusioni per lui perentorie e definitive (con quelle accuse che conosciamo, così gravi contro istituzioni secolari, quali la Chiesa cattolica) e, d'altra parte, io pervengo con

<sup>76</sup> Lanternari, *Movimenti...*, p. 73 e p. 84.

<sup>77</sup> Cfr. Guariglia, 1959, p. 149-152.

<sup>78</sup> Cfr. J. Olumide Lucas, *The Religion of the Yorubas*, Lagos, 1948.

\* Senza entrare nel merito della polemica, ci sembra doveroso precisare che, pur portando la data del 1959, il libro del Guariglia è uscito nella primavera del 1960, e dunque soltanto qualche mese prima del libro del Lanternari (N. d. R.).

la sincera ricerca del massimo numero reperibile di « movimenti » a delle conclusioni totalmente opposte, non pare al L. che almeno avrebbe dovuto dirci i motivi della sua scelta (intenzionale o forzata che sia)? Perché potrebbe capitare, su questo piano, che, proprio con la sua scelta, desse ragione a una delle mie tesi fondamentali, come di fatto avviene: per l'Africa, ad es. i 35 casi da lui presentati (tranne uno, cui accenna, d'ispirazione islamica) essendo soltanto movimenti sincretistici, di origine protestante, confermano quanto io affermo che « i movimenti » a tendenza sincretistica, nascono dalla libera lettura della Bibbia (secondo i dettami protestanti<sup>79</sup>) e hanno carattere di setta. Quindi, almeno per l'Africa, egli non può affermare che i movimenti profetici siano una protesta contro le missioni cattoliche, nell'ambito delle quali nessun movimento è mai sorto. Di questo involontario servizio reso alla mia tesi, ringrazio il L.

Un secondo appunto di fondo ritengo infirmi per gran parte il suo lavoro. Ed è la *questione del profetismo*, che egli non ha affrontato in nessuna delle sue pagine, con rigore etnologico. Egli più volte conviene con me che i « movimenti di libertà e di salvezza » sono intimamente profetici. Egli stesso li definisce, come ho riferito sopra: « movimenti collettivi di attesa di salvezza, promossi ad opera di un profeta-fondatore, in seguito ad ispirazione mistico-estatica ». E non è questa la funzione decisamente *religiosa* di tutto il profetismo dei popoli « primitivi » (vedi sopra, le mie conclusioni)? Non sono forse i profeti di tali popoli in un continuo contatto con Dio, ritenuto un Essere Supremo, che essi, con il loro popolo, *credono sinceramente* trascendere i poteri umani, mediante i quali essi non riescono ad evadere dalla situazione di 'crisi'? Di quell'Essere si sentono i portavoce, salgono magari al cielo, mediante una visione, per riceverne le indicazioni salvifiche, come i profeti nordamericani, erigono stanghe altissime per comunicare 'radiotelegraficamente' con lui, come molti profeti melanesiani fanno, pregano e fanno pregare: che ricchezza culturale in molti movimenti pro-

<sup>79</sup> Cfr. Guariglia, 1959, pp. 271-272.

fetici! E più volte anche il L., che non può sfuggire all'evidenza dei fatti etnologici, ci riferisce nel suo volume di tale ricchezza culturale. Ma di fronte a questa realtà del profetismo religioso, ben distinto dalla magia e dalla divinazione, com'io ho già indicato più su, ecco la trovata dello storicista: «la religione è volta a preservare i valori vitali della esistenza profana...» (vedi sopra). Ma tale funzione — terrestre e magica — della religione è quella pensata dal L. in sede filosofica, non quella che pensano e credono sinceramente i profeti primitivi, non influenzati dal cristianesimo (e L. sa che molti movimenti non sono sincretistici)! Quando egli, quindi, non con prove filosofiche, ma con serie prove etnologiche riuscirà a dimostrare che *tutti* i movimenti profetico-salvifici sono *riti magici*, le sue tesi cominceranno ad avere un peso. Altrimenti restano, quello che sono, affermazioni gratuite.

Il terzo appunto serio è rivolto a quella ch'io chiamo, a ragione, la sua «monotipologia». E mi spiego. Dopo aver distinto fra «*fenomenologia religiosa*» (ricerca di strutture religiose costanti e uniformi), *morfologia religiosa* (classificazione, in distinti capitoli, di forme e manifestazioni religiose) e *sociologia religiosa* (interrelazioni fra società e religione, secondo lui, preferibilmente, alla maniera del sociologismo francese del Durkheim e di quello tedesco di Max Weber, il L. designa l'interpretazione di M. Eliade dei movimenti religiosi come «del tutto misticheggiante e conservatrice», definisce il mio lavoro «una tipologia classificatoria»<sup>80</sup>) e afferma che per lui «la classificazione si risolve totalmente nella comparazione storica (cioè, in quel *comparativismo storico-dialettico*, di cui sopra) e nella dinamica interna dei movimenti profetici<sup>81</sup>). In altre parole la sua classificazione sarà libera da ogni schematico preconcetto. Questi i lodevoli propositi. La realtà è però ben altra. Bene o male, non solo accetta tutta la tipologia delle tendenze da me proposta, (anche se si sforza di svuotarle di un con-

<sup>80</sup> Per questi riferimenti cfr. Lanternari, *Scienze religiose*, cit., pp. 105-106. *Discorso*, cit., pp. 16, 31, 32.

<sup>81</sup> Lanternari, *Movimenti...*, p. 291.

tenuto «preconcetto»), ma parla anch'egli come me di nativismo, di revisionismo, di culto del carico, di escatologismo, di messianismo, di attesa di una salvezza, di slancio vitale. La novità, dunque, dovrebbe essere data dalla «dinamica interna dei movimenti profetici», che imprigionatasi, però, entro il circolo chiuso dell'uomo che salva se stesso, diventa una monotipologia. Tutti i movimenti profetici, qualunque sia la loro origine, il loro svolgersi e la loro sede, si riducono, nel volume del L., a un unico tipo, che alla fine di ogni capitolo e nella finale del libro, viene ripresentato quasi con le stesse parole. Come ad es. «la dinamica culturale e religiosa delle genti africane procede da un'opposizione polemica verso la cultura egemonica». A proposito dei movimenti americani: «esprimono il bisogno... di uscire da una situazione angusta e rischiosa che tiene soggiogata la società e settori notevoli di essa...». I 'culti' melanesiani: «denunziano in forma inequivocabile la funzione profana della religione dei primitivi»<sup>82</sup>. Questa riduzione a schema fisso è un vicolo chiuso nel quale il L. è costretto dalle sue categorie storicistiche (e marxiste). Negato l'autentico dinamismo dei popoli primitivi, i quali pur nella lotta contro ogni forma di oppressione e di disagio, cercano liberamente il meglio, che, come molti movimenti provano, e come il L., in parte, ammette (vedi: conclusione sui movimenti melanesiani, pp. 227-228), si attua per essi nella fiduciosa accettazione dei beni autentici, sia materiali che spirituali (ivi compresi i messaggi cristiani di salvezza) della civiltà acculturante, non resta al L. che presentare, marxisticamente, tutti i movimenti profetici come una perenne lotta di classe, fra proletariato dei «popoli oppressi» e potenze egemoniche colonizzatrici, come «un conflitto fra sacerdotalismo-statalismo e bisogni popolari»<sup>83</sup>. In tal senso egli conclude infatti il volume: «I movimenti profetici sono innovatori e popolari... col loro carattere popolare, rivoluzionario, nuovo e innovatore ecc. ecc. guardano dunque all'avvenire e alla rigenerazione del mondo» (conoscendo bene le idee dell'Autore, non è difficile sostituire le parole man-

<sup>82</sup> Lanternari, *Movimenti...*, rispettivamente pp. 63, 193, 228.

<sup>83</sup> Lanternari, *Discorso sul Mess.*, cit., p. 15.

canti: guardano al 'sole dell'avvenire' e alla rigenerazione marxistica del mondo).

L'ultimo appunto che ritengo doveroso muovergli è l'ingiustificato accanirsi, come già si disse, contro le missioni protestanti e cattoliche. Fra l'altro in quasi tutto il volume (pp. 15, 22, 23, 27, 33, 34, 35, 38, 46, 50, 54, 62, 95, 200, 208, 232, 241, 301) ignora o finge di ignorare, ai suoi fini, la distinzione fra le loro ideologie, i programmi e i metodi. E' solo mancanza di elementare informazione? Del resto gli ho già risposto con un articolo sui rapporti fra missione e movimenti profetico-salvifici<sup>84</sup>. « Che tali movimenti, scrivevo fra l'altro, coinvolgono molte volte nel loro odio antieuropeo e anticoloniale anche i missionari, visti soltanto quali bianchi, lo abbiamo già ripetutamente affermato. Quindi solo in questo senso e solo indirettamente, e molte volte in mano di abili sfruttatori, tali movimenti possono essere protesta contro le missioni. Ma quanto tali accuse siano infondate e tendenziose lo stanno a dimostrare tutta la documentazione più seria in questo campo e gli stessi movimenti salvifico-profetici. Tutta la letteratura scientifica sul nostro argomento, a qualunque sponda appartenga, tranne pochi scritti di timbro piuttosto libellistico (Bodrogi, Koskinen) è concorde nell'ammettere la profonda, lenta delicata opera educativa a favore dei popoli nativi da parte delle missioni sia cattoliche, che protestanti, accompagnata sempre da tutta una vasta rete di opere caritative: ospedali, lebbrosari, scuole, strade, case, chiese ». Il L. sa benissimo che non avrebbe potuto scrivere le sue invettive se pazienti studi di valenti missionari protestanti e cattolici (Anderson ad es. ha studiato per trent'anni sul posto i movimenti profetici del Congo) non avessero a lui fornito i documenti obiettivi, ch'egli interpreta con tanta libertà... storicista! Sa benissimo, o dovrebbe saperlo, che l'etnologia deve moltissimo a una vera schiera di missionari protestanti e cattolici, insieme esploratori, sociologi, linguisti, antropologi, etnologi,

<sup>84</sup> G. Guariglia, *I movimenti profetico-salvifici e le missioni*, Le Missioni cattoliche, 1960, 89/8-9, pp. 258 sg.; vedi: pp. 268-269.

che con la loro accurata ricerca hanno portato alla luce tesori immensi di « civiltà primitive » fino allora ignorate. Basterebbero i nomi (per farne solo alcuni: da Giovanni di Pian de' Carpinì a Fra Bartolomeo Las Casas, dal Card. Lavigèrie al Card. Massaia, con la schiera dei moderni Schmidt, Koppers, Schebesta, Gusinde, Höltker, Henninger, Anderson, Sundkler, ecc. ecc.). Quanti gruppi umani 'primitivi' devono ancora la loro esistenza proprio alle missioni!

Ma torniamo ai « movimenti profetico-salvifici ». Quali sono i più durevoli? E la loro durata e organizzazione hanno un ben chiaro significato. I più labili sono quelli che si legano a vaghe attese mitiche, (ritorno dei morti, dell'eroe culturale, ecc.), come avviene in molti dell'Oceania: i più facili a sciogliersi. Vengono poi in ordine di stabilità quelli che si tingono di attese « mahdistiche ». I più consistenti, invero, e l'Africa lo sta chiaramente mostrando, sono quelli derivanti dalla libera lettura della Bibbia: tendono a divenire *chiese* (chiese nere). Nel loro sincretismo (e una grandissima parte dei movimenti profetico-salvifici è di questa tendenza) accettando il verbo di salute cristiano (sia pure nella sua formulazione protestante), per vivificare le particolari attese salvifiche della loro cultura, provano la fiduciosa speranza che ripongono nel cristianesimo, come religione salvifica soprannaturale.

Concludendo, ci permettiamo di dare al L. il consiglio che egli generalmente rivolge agli altri: « Conviene uscire dalle valutazioni unilaterali e di parte »<sup>85</sup>). Esatto! Una ricerca etnologica serena che studi con intendimenti scientifici e senza esclusivismi filosofici o demagogismi politici, il processo di liberazione dei popoli 'primitivi' (di cui i movimenti profetico-salvifici sono un aspetto e un documento) non teme di riconoscere errori e imperfezioni di metodi e di persone, qualora ve ne siano, come ve ne sono stati, ma sa anche che né la lotta di classe né la dialettica dei contrari soddisfano tali popoli nel loro sacrosanto bisogno di salvezza totale! (liberazione dalla fame, dalla povertà, dall'ignoranza

<sup>85</sup> Lanternari, *Movimenti...*, p. 62.

e da ogni tipo d'inferiorità). Salvazione totale sovrumana, che se si complica di tanti elementi umani, deboli, fragili, manchevoli, anche negli annunciatori di essa, i missionari di ogni verbo salvifico, sfugge però agli schemi rigidi di una visione puramente economica del mondo e a quelli di uno storicismo, negatore di ogni trascendenza e senza via di uscita entro i limiti dell'umano.

Solo in questa serena obiettività, che accetta qualsiasi scoperta senza forzature, etnologia e storia delle religioni possono portare un valido contributo alla mutua comprensione di tutti i popoli.

GUGLIELMO GUARIGLIA

#### V. Lanternari scrive:

Guglielmo Guariglia ci offre con la sua opera un serio contributo alla conoscenza dei movimenti profetici a livello etnologico. Analizzando questo suo lavoro cogliamo una preziosa occasione per riandare ad alcuni problemi di cui ci siamo interessati nel nostro volume sul medesimo argomento<sup>86</sup>, e per rivedere — alla luce di un esame critico — quali punti possano utilmente essere assunti, dal libro del G., ad integrare l'impostazione — così diversa — da noi data allo studio degli stessi fenomeni.

Il libro del G. e il nostro, usciti a distanza di pochi mesi l'uno dall'altro (entrambi nel 1960, anche se *Prophetismus* porta la data del 1959), sono i primi lavori d'assieme su di un notevole tema dell'etnologia religiosa, tema che sta guadagnando sempre maggiori e nuovi interessi di cultori e pubblico a livello internazionale. Il tema infatti viene a porsi esplicitamente in rapporto con l'attuale intenso processo di rinnovamento politico-culturale delle società arretrate. Il G. non manca di rilevare come i movimenti profetici di cui egli s'occupa siano un prodotto del contatto fra culture indigene e bianchi, via via costituendo essi una reazione all'ur-

<sup>86</sup> Il precedentemente esaminato *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano (Feltrinelli), 1960.

to culturale ed un «aggiustamento» — in forme volte al nuovo — della situazione acculturativa, con ruolo di integrazione culturale (pp. 258, 265). L'opera, impostata e svolta con un rigore scientifico altamente apprezzabile, con severo metodo filologico, denota amplissima e diligente documentazione, solida struttura nella ripartizione della materia, ed un interesse che sembra tendere verso la «completezza» d'informazione (del resto ardua o impossibile) circa le manifestazioni e i problemi connessi col tema in questione. Tale pretesa di completezza si riflette in modo visibile nel carattere tipicamente manualistico dell'opera, che infatti raccoglie sinteticamente un grande numero di movimenti profetici delle più varie civiltà, insieme con tutte le informazioni essenziali circa fonti, autori, teorie, ed indica i principali problemi di terminologia, di valutazione, d'interpretazione in rapporto ai movimenti profetici dei popoli arretrati. Il medesimo carattere manualistico si rende evidente anche nel criterio schematico adottato nella presentazione dei dati. L'opera infatti abbonda in quadri, schemi, riepiloghi cronologici dei movimenti religiosi per distinte aree geografiche, di sintesi bibliografico-critiche pur esse distinte per settori geografici, di abbreviazioni e formule sintetiche apposte a ciascun movimento al fine di porre in evidenza sommariamente i loro caratteri peculiari (le «tendenze» del G.).

Il problema principale che il G. si è posto — fra i tanti che lo studio dei movimenti profetici pone alla scienza — è quello della terminologia e della tipologia. Il G. ha sentito il bisogno d'una chiarificazione di quei termini, che gli studiosi fin qui hanno impiegato o senza un'adeguata autoconsapevolezza, o almeno (esiste un'intera letteratura «terminologica», dal Linton a Wallace, a M. Smith, ecc.) in modi personali, su cui non s'è raggiunto un accordo definitivo. Il libro del G. ha il merito di porre l'esigenza d'una uniformizzazione dei termini, ed offre il primo o più completo modello d'una terminologia generale, sul profetismo, criticamente analizzata e coerente: modello degno di considerazione non foss'altro che per la ponderatezza dell'elaborazione e per la

poderosa documentazione addotta. Ma vediamo in sintesi il contenuto del libro.

Esso comprende tre parti, a cui precede una breve introduzione che pone il problema e chiarisce il fine, i limiti, il metodo del lavoro. La prima parte ha carattere metodologico e teorico, la seconda — di gran lunga la più ampia — è documentaria e raccoglie, ordinati per regioni geografiche e con criterio cronologico entro ciascuna circoscrizione, i movimenti profetici sorti dai primi contatti europei fino ad oggi, fra le popolazioni a livello etnologico. Di ciascun movimento son date le notizie essenziali, ed in più una caratterizzazione che si fonda sulla presenza o meno, in essi, delle « tendenze » generali previamente discriminate ed analiticamente definite nella I parte. La terza parte è una sintesi, nella quale l'a., sul fondamento del materiale raccolto nella II parte affronta problemi generali relativi ai fattori storici, culturali, politici dei movimenti profetici, e ad altri punti d'interesse generale (rapporti fra movimenti profetici e Bibbia, questione della qualifica di « culti » data ai movimenti, questione dell'assenza di movimenti profetici fra società di cacciatori inferiori, ecc.).

Se questa è la ripartizione del libro, conviene guardare più d'avvicino ora alle questioni trattate. Nella prima parte, dopo una sintetica storia dell'idea messianica nelle civiltà superiori antiche, orientali e moderne anche dopo Cristo, si entra nel vivo delle questioni che nascono dall'impiego usuale di termini quali « messianismo », « escatologismo », « millenarismo », ecc. In questa sede precisamente è affrontato il problema fondamentale, su cui si appoggia l'intero lavoro. L'a. fin dappprincipio, ma tenendo presenti i dati raccolti nella II parte, procede a discriminare alcune « tendenze fondamentali » proprie dei vari movimenti. La tipologia da lui elaborata si fonda sulla presenza o meno, nei movimenti, delle varie e singole « tendenze » da lui identificatevi. Il complesso delle tendenze fondamentali, e di altre dall'a. dette secondarie, forma oggetto di una classificazione raccolta in uno schema (pp. 56-7). Al fondamento di tutti i movimenti v'è — per seguire il G. — una religione di attesa di salvez-

za, la quale presenta a sua volta due aspetti, corrispondenti a due diverse «tendenze fondamentali»: uno volto al passato, come liberazione dai mali e dal disagio (vera e propria *Heilserwartung*). Esso si manifesta in tre forme o tendenze secondarie (particolari), ossia revivalismo, nativismo, sincretismo. L'altro aspetto — e l'altra «tendenza fondamentale» — corrisponde al bisogno di un mondo migliore e di un rinnovamento. L'a. definisce questa tendenza fondamentale come «slancio vitale», e da esso — sempre seguendo il G. — derivano due tendenze particolari, una verso la salvezza immediata, una verso la salvezza futura. (Però in realtà, dice altrove il G., lo «slancio vitale» ispira talvolta anche un ritorno al passato, all' 'Urzeit': cfr. p. 25-6). La tensione verso una salvezza immediata ispira alcune tendenze particolari come il vitalismo e il Cargo Cult; la tensione verso una salvezza futura si manifesta invece in forme particolari quali il chiliasmo o millenarismo, l'escatologismo, le tendenze messianiche. Ciascuna delle tendenze particolari, e ciascuno dei termini impiegati per designarle, vanno intesi in un modo preciso che il G. scrupolosamente definisce. Riportiamo i concetti. *Revivalismo* è la propensione a riadottare elementi già propri della cultura tradizionale, attualmente abbandonati. *Nativismo* è ogni ripresa dell'antica cultura con eliminazione di elementi culturali d'origine straniera. Il nativismo a sua volta si manifesta in tre forme più elementari, come coscienza razzistica con odio dei bianchi, come nazionalismo politico-economico, come unitarismo supertribale. Il *sincretismo* è la rielaborazione dell'antica cultura sotto l'influsso delle civiltà superiori. Quanto al nativismo e revivalismo, essi riguardano gli aspetti socio-culturali dei movimenti studiati. Ma vi sono, inoltre, altri aspetti propriamente religiosi, ed essi si esprimono nelle già dette tendenze particolari e cioè in ordine: *chiliasmo o millenarismo*, che indica la speranza e l'attesa di un futuro «paradiso terrestre»; *l'escatologismo*, che esprime l'attesa di un rinnovamento del mondo attraverso una catastrofe cosmica; la tendenza messianica (decisamente differente, per il G., da un «messianismo»

vero e proprio; ma di ciò diremo poi), attuantesi nell'attesa di alcuni salvatori vagamente concepiti (ritorno dei morti, dell'eroe culturale, dell'Heilbringer), ovvero — ma solo per influsso delle religioni superiori — di un salvatore ben definito (Cristo, Mahdi). Infine, come già detto, può aversi l'attesa di un miglioramento immediato, ossia da un lato il *vitalismo* — nel quale si attendono beni stranieri provenienti dal cielo o da altra forza sovrannaturale —, dall'altro lato il Cargo-Cult dei melanesiani, in cui si attendono al più presto beni stranieri portati per mare dal prodigioso 'Cargo' dei bianchi. (In tal senso è erronea, secondo il G., la designazione di culti « millenaristici » data da Worsley ai Cargo-Cults, perché il millenarismo proietta interamente al futuro l'attesa dei beni che nei Cargo-Cults è, per lui, immediata).

Dopo questa serie di precisazioni terminologiche, l'a. distingue i movimenti salvifici anche secondo la loro forma. Essi possono essere « informi » (senza organizzazione, solo tendenziali), « incompleti » (privi di alcune « tendenze fondamentali », p. es. il movimento di Smohalla), « completi » (aventi tutte le tendenze fondamentali, p. es. la Ghost Dance), « falliti » (p. es. i movimenti negri brasiliani studiati dal Bastide). Inoltre altre distinzioni sono fatte a proposito della figura del profeta, il quale potrà essere di volta in volta annunciatore di salvezza, guida del movimento, ovvero sarà idealizzato come messia o come dio.

Quanto ai fattori costitutivi e genetici dei movimenti, il G. tiene presenti — nei paragrafi introduttivi delle distinte sezioni — i fattori socio-culturali, l'ambiente religioso, esigenze politiche e situazione psicologica.

Non è qui il luogo di riassumere i molteplici aspetti e problemi del profetismo che il G. ha cura di delineare e analizzare. Ci preme ribadire però pochi punti. Nella tenace ricerca di precisione filologica e terminologica, il G. parla di un'« attesa di salvezza » e di uno « slancio vitale » come moventi e tendenze essenziali dei movimenti profetici: la prima volta a liberare dal male, il secondo volto a migliorare lo stato presente. Altra distinzione ch'egli opera è quella fra

i vari tipi di «intermediari fra Dio e uomini» (p. 26), che operano come strumenti di salvezza. In proposito giova notare che l'a. riconosce da un canto nel messianismo una manifestazione universale di tutte le religioni e di ogni ambiente culturale. Tuttavia egli distingue un «vero messianismo» da un «messianismo tendenziale». Il primo è l'attesa di una persona storica — il redentore — in cui si riassume l'intera storia della società e la cui presenza divide il corso della storia in un prima e un poi nettamente distinti. Invece nel messianismo «tendenziale» l'attesa non è di una persona storica, ma di esseri vaghi, mitici, e non ben definiti. «Questa differenza ci autorizza — dice il G. — a indicare come 'messianismi' i movimenti profetici delle civiltà superiori, e invece quelli dei popoli nativi come 'religioni di attesa di salvezza' (Heilserwartungsglauben)» (p. 26, 33). Fin qui la prima parte.

La seconda parte del volume porta la documentazione di 256 movimenti, e cioè 86 dell'Oceania, 100 delle Americhe, 62 dell'Africa, 8 dell'Asia. Ciò basta a dar la misura dell'ampiezza della trattazione. Nella terza parte si passa alla rielaborazione teorica dei dati e delle questioni, riprendendo con estrema diligenza e discutendo le varie tesi ed interpretazioni fornite dall'ampia letteratura esistente.

\* \* \*

I meriti dell'opera sono molteplici e notevoli. Anzitutto, per primo il G. ha indicato una designazione perspicua e idonea per i movimenti religiosi in questione, come «movimenti di attesa di salvezza». Tuttavia non condividiamo la discriminazione operata dal G. fra i detti movimenti, ch'egli limita ai popoli arretrati, e movimenti come il Cristianesimo, ecc., ch'egli separa in una categoria differente, come movimenti propriamente «messianici». Fenomenologicamente parlando — facciamo osservare — tutti uniformemente i movimenti profetici, sia a livello etnologico sia fra popoli con storia scritta, comportano l'azione di un profeta ispirato, (perciò sono movimenti profetici) e tutti comportano, da parte della società, un'attesa di salvezza (in senso fenomeno-

logico, diremo attesa « messianica »), nonché un'ansia escatologica (ossia per la fine dei tempi) e insieme millenaristica (ansia per un rinnovamento dell'ordine). Ci sembra dunque che dividere con un taglio così netto i movimenti a livello etnologico e quelli d'origine colta e moderna significhi infrangere, ancora una volta, la continuità dell'etnologia con la « storia » (intesa come storia scritta), e insomma tornare all'ormai superata, pregiudizievole discriminazione di *Naturvölker* e *Kulturvölker*. Comunque, pregi peculiari del lavoro del G. sono l'ottima informazione generale e particolare, l'accuratezza di stesura, la diligenza nella raccolta del materiale, l'ampia bibliografia in appendice, le utili cartine di diffusione dei movimenti profetici: tutti elementi degni di una buona tradizione etnologica. L'a., educato alla scuola del Koppers, ha sentito altri insegnamenti in Inghilterra, Francia ed Italia. Altra utilità del libro è di fornire una sorta di questionario generale — valido per ulteriori ricerche — agevolmente deducibile dagli schemi in esso contenuti. Ma pregio principale ci pare sia quello di dare la più ricca raccolta fin qui pubblicata — sia pure nella sua forma freddamente sistematica — di movimenti profetici a livello etnologico, anche se essa non può certo dirsi esaustiva.

Quanto ai risultati della « tipologia » elaborata dall'a., il discorso è complesso. L'istanza di portare chiarezza e precisione nella nomenclatura è lodevole e non può trovarci che consenzienti; ma ovviamente ad una duplice condizione: che la terminologia proposta abbia un'efficacia individuante che s'accompagni con un'adeguata valutazione fenomenologica dei dati, e in secondo luogo che la tipologia risultante abbia effettiva efficacia storica, cioè indichi e raggruppi altrettante entità unite da comuni determinanti storiche, sociali, culturali. Insomma, il rischio di una qualunque terminologia è di riflettere o una visione troppo generica o viceversa parziale, non adeguata ad una considerazione comparativa dei fenomeni e del loro valore. D'altra parte per una tipologia v'è il rischio di cadere nel convenzionale, senza riuscire ad avere validità storica effettiva. Infatti nel caso nostro non

basterà, per creare una valida tipologia, identificare e distinguere alcune analogie formali fra certi movimenti profetici, perché in tal caso attraverso le analogie resterebbe pur sempre aperto il problema del perché esse sussistano: si tratta dunque di identificare gruppi di movimenti legati da alcune determinanti storiche (cioè sociali, culturali) comuni. Ora, a chi si chieda se e fino a qual punto la terminologia e la tipologia del G. rispondano a tali esigenze, se e fino a qual punto esse siano storicamente valide e non puramente convenzionali, si aprono — dobbiamo confessarlo — molte e serie perplessità.

Vediamo anzitutto, in qualche punto, il valore e i limiti della terminologia proposta, nelle sue applicazioni concrete. Abbiamo detto qualcosa a proposito del « messianismo ». Per il G. si ha « messianismo » autentico solo quando si aspetta l'avvento di una figura storica di messia. Altrove<sup>87</sup> abbiamo ribadito che la distinzione tra « figura storica » ed « essere mitico » è quanto mai vana ed inconsistente, se si tien conto che fra storia e mito, in questi movimenti e nella vita religiosa in generale, c'è un ininterrotto, impercettibile passaggio reciproco. Insomma, v'è un continuo processo di mitizzazione di figure storiche (p. es. André Matsua, condottiero congolese che dopo la morte viene atteso, nel Kimbanguismo, come messia), e rispettivamente di presunta storicizzazione di esseri mitici (p. es. l'eroe culturale, atteso come persona concreta, tanto da andargli incontro: ovvero i morti tornanti, attesi in modi così concreti e 'storicamente' validi da pavesar di bandiere per essi il sentiero, ecc.)<sup>88</sup>. Pertanto non ci par valida né in senso terminologico né in senso storico, la distinzione terminologica fra un messianismo vero

<sup>87</sup> Discorso sul messianismo, Nuovi Argomenti, 46, 1960.

<sup>88</sup> L'asserita differenza fra un messianismo cristiano o superiore, « vero » messianismo e un messianismo « tendenziale » a livello etnologico, dovrà riportarsi in realtà a due differenti modi di concepire la storia, un modo ciclico (a livello etnologico) ed uno lineare come sviluppo teleologico e teologico, che è il modo biblico-cristiano. Non si tratta dunque di messianismi diversi in quanto tali: ma di differenti sostrati culturali e religiosi. Per una definizione dei movimenti « messianici » in quanto tali v. il mio Discorso sul messianismo, loc. cit.,

e una tendenza messianica a base mitologica, come il G. sostiene. Tale dicotomia non corrisponde a due diversi tipi di movimenti religiosi (p. es. nel Kimbangismo sono simultaneamente attesi i morti e il Cristo Negro).

Altro termine impiegato dal G. in senso ben circoscritto è « millenarismo », che per lui si addice soltanto ai movimenti nei quali si aspetti un lontano « paradiso terrestre ». Il G. esclude che movimenti, nei quali p. es. si aspetta il ritorno dei morti apportatori di un'epoca nuova (tutti i Cargo-Cults, ad es. il movimento Vailala della N. Guinea), siano perciò millenaristi. E similmente lo esclude per quei movimenti nei quali si aspetta l'avvento prodigioso di una « città santa » o Gerusalemme (p. 185), ecc. Fatto sta che il concetto di millenarismo elaborato dal G. si fonda su una tipica e particolare esperienza millenaristica, quella della Bibbia, per di più in una sua formulazione precisa (*Rev.* 20. 1-6). L'accezione del termine — e quindi la tipologia che ne deriva — viene ristretta in modo artefatto ed univoco. Eppure, se millennio è l'attesa di un mondo (paradiso terrestre) rinnovato, libero dai mali (come programmaticamente asserisce il G.: p. 22), questa attesa sta al fondo d'infiniti movimenti, ch'egli — poiché la liberazione sarebbe attesa al più presto, e non in un futuro lontano — classifica come non millenaristi.

Il G. sottolinea la differenza fra due tipi di attesa, uno a breve e l'altro a lunga scadenza (p. 32). Su questa differenza fonda addirittura due grandi categorie di tendenze, e insomma di movimenti, quelli basati sul vitalismo o sul cargo-cult, quelli a sfondo chiliastico, escatologico e (pseudo-)messianico. Noi facciamo osservare soltanto quanto sia schematica, artificiosa e arbitraria una distinzione del genere, specie se fatta secondo un criterio assoluto, fuori da una visione semovente e dinamica dei fatti. Basti pensare che da un canto nel medesimo canone biblico-cristiano l'idea di « millennio » subì una trasformazione graduale dai tempi giudaici e apostolici al momento in cui, dopo Paolo, il Regno venne identificato con la chiesa attuale e il millennio fu ri-

portato dal mito nella storia, dall'avvenire utopistico al tempo vivo e presente. Del resto, il G. stesso ravvisa, in certi movimenti (p. es. la Ghost Dance del 1890), una componente vitalista accanto ad una escatologica: che è come dire una attesa di benefici immediati insieme con l'ansia di una catastrofe futura.

Evidentemente, anche la dicotomia — così formulata — fra « lontano » e « prossimo » (o « immediato ») è del tutto convenzionale. Essa non serve di per sé ad illustrare la vera natura di un movimento in ogni sua fase. E qui il discorso diventa più generale. Secondo noi l'importante non è già di determinare se un movimento — anche nel senso dato dal G. — sia « vitalista », o « millenarista », ma piuttosto se in una data fase storica — e in quale — il vitalismo, nel senso di un'attiva ricerca di beni stranieri, prevalga contro opposte tendenze conservatrici — con cui la prima tuttavia può coesistere fin dappprincipio —, e per quali fattori si operi il mutamento e che significato culturale esso abbia. Per fare un esempio, il movimento di Smohalla è definito dal G. come « revivalista, sincretista, nativista ». Orbene, in seno a tale movimento — se esso si esamina attentamente — un coadiutore del profeta, certo Kotai'aqan, propugnava — contro i principi di Smohalla — l'adozione dell'agricoltura e dell'allevamento al modo dei bianchi, pur confermando l'obbligo di serbare le forme religiose arcaiche. Pertanto, in seno al medesimo movimento profetico coesistono due atteggiamenti eterogenei e contrastanti verso la cultura europea, uno di rifiuto e l'altro di parziale accettazione (vitalismo, direbbe G.). Tuttavia, sulle apparenti contraddizioni verrà facendosi un po' di luce, se noi individueremo in quale fase storica prevalga uno dei due atteggiamenti, in quale prevalga l'opposto. Ora, l'atteggiamento di prevalente ripulsa contraddistingue la fase più antica del ciclo profetico della Ghost Dance (a cui appartiene Smohalla): fase in cui peraltro si crean le premesse per la fase ulteriore, che si svilupperà in pieno solo decenni più tardi, e in cui i beni europei saranno gra-

dualmente adottati e integrati nella cultura aborigena<sup>89</sup>.

Dunque il « vitalismo », e con esso eventualmente le altre tendenze saranno da studiarsi non in sé e per sé, ma come momento della dinamica religiosa e culturale dei movimenti di salvezza. Vi sono in proposito casi nei quali si dimostra come una statica schematizzazione di « tendenze » — come intende il G. — non dice nulla circa la vera natura del movimento. P. es. il movimento degli Spiritualisti della Nigeria (prov. di Calabar), diffusosi dal 1930 sotto il segno del sincretismo biblico-pagano e di una reinterpretazione pagana del Cristianesimo, in una seconda fase nel 1936-37, a seguito di calamità naturali che frustrarono le speranze e l'attesa di salvezza degli indigeni, si volse temporaneamente a un ripristino integrale della tradizione ancestrale (il G. che però non ne fa cenno nel suo volume, direbbe « revivalismo »). Ma anche questa fase lasciò posto a una terza fase, in cui — specie fra le giovani generazioni — si passò ad un cieco e incondizionato slancio verso la civiltà occidentale, fino a compromettere perfino i più elementari sostegni etici e sociali della cultura aborigena, generando un vero caos culturale<sup>90</sup>. L'esempio dimostra che può esservi, e v'è quasi sempre, nei movimenti, un atteggiamento « ambivalente », sul quale il G. sorvola. I termini dell'ambivalenza variano di tempo in tempo e nelle varie occasioni, in rapporto a fattori storici generali, che investono l'intera civiltà. In tal senso ci sembra vano il tentativo di schematizzare — fra l'altro — i movimenti secondo che la salvezza sia attesa subito o dopo. Evidentemente non c'è differenza, in tal senso, (ma c'è in altro senso, per il differente sostrato culturale) fra i Car-go-Cults della N. Guinea, in cui s'aspetta un subitaneo rinnovamento (ma anche qui sempre procrastinato, e dunque non più immediato!), e p. es. la Ghost-Dance di Wowoka, nella quale il « paradiso terrestre » atteso (per cui il G. parla di « millenarismo ») non è poi tanto lontano, dato che una condotta retta e conforme ai principi etici dettati dal profe-

<sup>89</sup> Cfr. il mio *Movimenti religiosi, ecc.*, p. 146.

<sup>90</sup> *Op. cit.*, p. 53.

ta, e l'esecuzione dei riti di danza stanno a assicurare ognuno dell'imminente liberazione e rigenerazione che si attuerà con il ritorno dei morti. Dunque vi son tratti millenaristici nel Cargo-Cult tanto quanto nella Ghost-Dance. E si potrebbe seguire con altri movimenti. Ma vi sono anche tratti escatologici. Il G. nega anche l'escatologismo nei Cargo-Cults, perché non vi si annuncia una fine del mondo secondo un canone a noi usuale — che in definitiva è il canone biblico-cristiano —, ossia con cataclismi, terremoti, diluvio. Ma noi facciamo osservare che vi s'annuncia bensì l'arrivo di una legione di morti, e questa rappresenta (il G. stesso in altro contesto l'ammette: p. 28) un tipico tema escatologico. Dunque nell'atto di applicare gli schemi terminologici, l'a. non ha tenuto conto del fatto che un tema religioso com'è il collettivo ritorno dei morti — cosa che da tempo è acquisita in sede fenomenologica<sup>91</sup> —, s'inserisce nel quadro di una mitica e rituale fine-rigenerazione del mondo. Troppo dunque il G. ha limitato e schematizzato l'accezione dei termini, e in modo univocamente (e arbitrariamente) legato al testo biblico. Lo stesso limite del resto si può ravvisare a proposito del concetto di « profeta », elaborato (seguendo J. Schildenberger e J. Haekel: pp. 33-5, 41) sul preciso fondamento del profetismo biblico. Ma ciò porta il G. a contraddizione gravi, come emerge dal fatto che per lui « il profeta non ha nulla a che fare con la magia, poiché egli riceve un'ispirazione sovrannaturale » (p. 41). Ora a tutti è nota la stretta continuità tra magia-sciamanismo e profetismo a livello etnologico. Infatti i profeti dei movimenti in questione son tutti, più o meno, sciamani guaritori, e come tali iniziano la loro carriera profetica. Perciò la frattura postulata dal G. fra magia e profetismo è ben lungi dalla realtà storicamente accertabile.

Parlavamo pocanzi dei vari significati inerenti a un tema mitico-rituale come quello dei morti che collettivamente ritornano. Ora, il valore di detto tema non si esaurisce nel

<sup>91</sup> Cfr. M. Eliade, *Dimensions religieuses du renouvellement cosmique*, Eranos Jahrbuch, 1960.

millenarismo e nell'escatologismo già visti (entrambi negati dal G., p. es. nei Cargo-Cults). Il ritorno dei morti è uno dei tratti religiosi appartenenti alle culture tradizionali, di livello etnologico: ed è riadottato e revitalizzato di fronte alla crisi indotta dal contatto europeo. Dunque è un tratto « revivalista ». Per di più, nel suo valore polemico anti-bianchi, ha anche un significato « nativista ». Quanto dunque al « revivalismo » in genere, diremo che ogni revivificazione di tratti arcaici — programmata o implicita —, in vista di una nuova funzione loro imprestata, è un fenomeno revivalista. L'importante è anzitutto identificare la presenza di tali elementi con un criterio notevolmente più comprensivo di quanto non faccia il G. — includendovi qualunque arcaico elemento rinnovato nella funzione —; in secondo luogo individuare quali trasformazioni funzionali vi siano state indotte e a quali esigenze esse ottemperino. Per il « nativismo » e per gli altri concetti (o « tendenze ») il discorso è parallelo: si tratta di meglio adeguarli alla realtà organica e « vissuta » dei movimenti. Gli schemi terminologici del G. finiscono col non aderire alla complessità interna dei movimenti religiosi.

In effetti nelle tesi del G. vien lasciato in ombra un fatto saliente, che consiste nella plurivalenza di uno stesso tema mitico o rituale. L'esempio del complesso dei morti che tornano è sufficiente a mostrare, come s'è detto, che il medesimo tema si carica simultaneamente di significati plurimi, essendo espressione di una catastrofe cosmica (escatologismo) e relativa rigenerazione (millenarismo), di un'attesa di salvezza (messianismo), e insieme fungendo da ripresa di un arcaico tema cerimoniale (revivalismo) ritrasformato in funzione autonomista (nativismo). Gli esempi potrebbero moltiplicarsi. In conclusione la tipologia del G. è difettosa, e sovente cade nel convenzionalismo e nell'astrattezza. Essa finisce più volte col devitalizzare i movimenti religiosi. Evidentemente la tendenza all'analisi interna — inizialmente apprezzabile — ha indotto l'autore a operare una frantuma-

zione artificiosa dei singoli movimenti, perdendo di vista l'insieme e trascurando l'organicità e la plurivalenza delle esperienze religiose manifestantiti in essi. Questa la critica al libro da un punto di vista « fenomenologico ».

Ma un'altra carenza notevole nell'analisi del G. sta nel fatto ch'egli oblitera sistematicamente la *dinamica storica* dei movimenti profetici. Le trasformazioni e gli sviluppi subiti dai vari movimenti — se si tolgono i dati cronologici esterni — sono lasciati totalmente nell'ombra; i movimenti sono visti come fenomeni avulsi da una realtà storica e sociale variabile e determinata caso per caso. Delle cause storiche e sociali si tratta — è vero — nelle introduzioni ai vari settori (Oceania, America, Africa, Asia) e in un capitolo finale di sintesi (p. 255): ma sempre in maniera generica, e mai in rapporto alle distinte esperienze preposte ai singoli movimenti. Quand'anche si elencano fasi successive di un movimento (p. es. la Ghost Dance), non v'è traccia di sviluppo storico fra le singole fasi, e resta aperto ogni volta il problema, quale rapporto e quale sviluppo vi sia fra le varie fasi successive. Nel quadro di questo adinamismo e di questa carenza storiografica si pone il significativo silenzio osservato circa la formazione di chiese indigeniste come sviluppi particolari dei movimenti profetici. Si tace infatti della chiesa Peiotista, Shakerista, Kimbangista, Ringatu e di varie chiese indigeniste dell'Africa occidentale. In tal modo viene a mancare tutta una problematica delle più interessanti circa i modi delle trasformazioni che i movimenti subiscono col mutare delle condizioni storiche generali e dei rapporti socio-culturali e politici fra indigeni e bianchi. E pur ammettendo l'impossibilità materiale di abbracciare tutti gli aspetti di un così complesso problema come il profetismo etnologico, dobbiamo riconoscere che le incompletezze suddette si spiegano piuttosto — tutto l'orientamento del libro lo dimostra — con lo scarso interesse dell'a. per i problemi della dinamica storica. In proposito, non appaia un cavillo — ma è un'osservazione di fondo —, che mentre il libro si fa scrupolo di proporre una definizione precisa, ana-

liticamente elaborata, di tutti — senza eccezione — i termini usati a proposito dei movimenti religiosi (oltre che per i termini già detti, si discute e si dà definizione precisa per: salvezza, profetismo, profeta, messia, culti, sciamanismo, ecc.), l'unico termine che il G. trascuri di definire, pur adottandolo per primissimo fra tutti, è proprio « movimento », « *Bewegung* ». Ora, la definizione di « movimento » — non è tautologia — comporta necessariamente la valutazione di questi fenomeni entro la dinamica religiosa e culturale in cui si inseriscono storicamente, e in chiara, dialettica antitesi con una « stasi » o con un « sistema » tradizionale che ad un certo punto — quale? — si dimostra esaurito, e vuol rinnovarsi. La natura di « movimento di attesa » implica insomma un precedente esaurirsi delle energie e dell'efficacia salvifica della tradizione religiosa, ed esprime la necessaria « ripresa » di quelle energie e di quell'efficacia salvifica. V'è dunque un problema dei rapporti dinamici fra « tradizione » e « movimento », ed esso va riportato alla dialettica storica, che non risulta certo chiarita dal concetto di « slancio vitale » cui ricorre empiricamente il G. Anche nel costituirsi della « tradizione », lo « slancio vitale » ha inizialmente la sua grande parte: e del resto l'espressione è d'una tale genericità che può applicarsi — come fu realmente applicata, da Bergson ad Hitler <sup>92</sup> — a qualsiasi manifestazione umana, sia culturale sia irrazionale e perfino anticulturale.

\* \* \*

A proposito delle cause che pongono in crisi una tradizione religiosa, ingenerando movimenti di rinnovamento, noi

<sup>92</sup> Hitler, in *Mein Kampf*, scrive: « Una razza forte scaccerà le deboli, perché lo slancio vitale, nella sua forma definitiva, abatterà le assurde barriere della cosiddetta umanità degli individui, per l'umanità della natura, la quale distrugge il debole per dare il suo posto al forte ». Anche Bergson dava un senso decisamente irrazionale all'oscura e profonda corrente dello « slancio vitale ». Di fronte a fenomeni « culturali » quali sono i movimenti profetici, si dovrà piuttosto porre l'accento, storicamente, sulle cause che hanno determinato la « caduta » e l'« esaurimento » della forza salvifica della « tradizione » religiosa, si da ingenerare il « movimento »; e in questa luce vedere come la « tradizione » venga revitalizzata, e attraverso quali elementi sia ripresa e trasformata.

abbiamo sottolineato che il contatto interculturale fra indigeni e bianchi rappresenta certo il caso più frequente — a livello etnologico —, ed anche il meglio noto e studiato fra tutti. Abbiamo però precisato che l'urto fra culture a diverso livello non è l'occasione *unica* dei movimenti di rinnovamento. Infatti a livello etnologico si danno casi di movimenti profetici indipendenti dai bianchi<sup>93</sup>, come il movimento Koreri nelle prime sue fasi, il « culto del taro » in N. Guinea, alcuni movimenti brasiliani del sec. XVI (Tupi-Guarani), movimenti antistregonisti africani, ecc. Le cause, non sempre rigorosamente accertabili, sono in generale da riportarsi a stati di crisi economica, sociale, culturale o financo fisica (malattie: antistregonismo), che investano la collettività. In tali casi si rende evidente che la religione tradizionale non ha valso a « salvare ». I movimenti profetici e comunque i movimenti di rinnovamento sorgono a integrare, trasformare, correggere la tradizione: insomma per dare salvezza. Il Guariglia nega che movimenti profetici di rinnovamento sorgano indipendentemente dal contatto coi bianchi (p. 258-60), e pertanto ritiene che il profetismo in quanto tale sia un prodotto secondario fra i popoli arretrati, sempre dovuto a influsso di religioni superiori (p. 260).

Riportiamo come casi significativi alcuni movimenti profetici d'origine interna — non menzionati nel nostro volume — e pertinenti ai Tiv della Nigeria centrale<sup>93 bis</sup>. Essi rappresentano altrettante neoformazioni religiose scaturite a livello nativo, indipendentemente dal contatto e dai rapporti coi bianchi, fondamentalmente in ragione di una crisi della vita indigena e di spontanee esigenze di rinnovamento. Si tratta di movimenti antistregonisti e antifeticisti.

I *mbatsav*, o detentori di *tsav* (forza magica) sono individui istituzionalmente facenti parte della società tradizionale dei Tiv. Sono maghi manipolatori di feticci (*akombo*), riconosciuti come indispensabili e socialmente utili per l'azione

<sup>93</sup> *Movimenti religiosi, ecc.*, pp. 292 sg.

<sup>93 bis</sup> P. Bohannan, *Extra-processual events in Tiv political institutions*, Amer. Anthropol. 60-1-1958, 1-12.

di protezione ch'essi esercitano sull'intera comunità. Tuttavia questi maghi a un certo punto divennero perniciosi. Ciò si verificò nel 1939, allorquando si vide ch'essi esercitavano il loro potere in modo sempre più rigido e autoritario sfuggendo al controllo comune. Allora si diffuse la convinzione che l'autorità dei *mbatsav* si fosse polarizzata verso scopi distruttivi antisociali. Da allora s'instaurò la credenza ch'essi uccidessero uomini e si nutrissero, nel corso di festini notturni, di cadaveri. Insomma, i *mbatsav* nell'opinione generale avrebbero abusato del proprio potere, e perciò si era venuto a spezzare l'equilibrio tradizionalmente istituito fra società e magismo-feticismo. In queste condizioni di pericolosità collettiva (fors'anche aggravata da forte mortalità?) s'inserì l'azione personale di un profeta visionario, Shiki. Appartenente al gruppo degli Utur (pescatori), noto fin da bambino per le sue esperienze di transe e per eccezionali manifestazioni psicomotorie con tremolio delle mani, Shiki si diede a meditare e rinnovò le sue estasi, dedicandosi a guarire malati con uso di nuove erbe magiche. Insomma, egli si configurò ben presto come profeta salvatore, fondatore di un culto. Coadiuvato da un certo Kokwa, ex-malato da lui guarito — che si fece divulgatore della sua fama —, Shiki fondava un movimento di salvezza contro i *mbatsav* distruttori della società ed usurpatori di potere, nonché contro i vecchi feticci dimostratisi pericolosi e perciò radiati e sostituiti da nuovi. Propugnò un nuovo culto, con iniziazione dei proseliti, con riti da compiersi in certi templi accanto a figure divine. Tale culto conferiva ai proseliti « il segreto della vita e della salute eterne ». Il movimento *Nyambua* — tale fu il nome con cui si designava il culto fondato da Shiki — rappresenta da un lato una ripresa di arcaici tratti di religione, magia e feticismo locali. Ma insieme, dall'altro lato, in esso v'è una rottura con il passato (eliminazione di feticci), in vista di esigenze di salvezza resesi prementi in seguito a una condizione di tensione generale (socio-culturale). Non si tratta d'un movimento di scarso rilievo: esso provocò l'arresto d'ogni attività sociale ed economica fra i Tiv, con sporadiche esplo-

sioni di caccia agli stregoni, con qualche inflessione autonomista verso il potere dei bianchi: tutto ciò nell'attesa di una salvezza magica, metempirica. Il governo dovette intervenire, bandì con la sua autorità il nuovo culto, arrestò i divulgatori ripristinò l'ordine.

E' importante quanto asserisce Sai Akiga, prima fonte del movimento in questione (*op. cit.*, p. 8): e cioè che movimenti del genere, volti al ristabilimento dell'equilibrio sociale e culturale, si son prodotti fra i Tiv ripetutamente fin dalle epoche più antiche. Altre formazioni religiose di tale tipo sono: il movimento *Budeli*, sorto avanti all'arrivo dei bianchi, basato sull'uso culturale di un feticcio (penne di gallo e zucca) e d'una medicina contro gli stregoni; il movimento *Ijôv*, del 1912, contro i *mbatsav* (stregoni), e fondato su danze mascherate, con attori ebbri di birra, impersonanti un signore della foresta (*Ijôv*) che vanifica l'azione degli stregoni; il culto *Ivase* (di data sconosciuta), che si celebrava in un recinto (*ivase*); il culto *Hoyo*, nel quale i membri dei gradi d'età inferiore costringevano gli anziani, ritenuti stregoni, a consegnare gli strumenti dei malefici, e perfino li uccidevano; infine il movimento *Haakaa* (= «buttar via») del 1929, in cui intervennero anche gli amministratori inglesi ad attuare la consegna di tutti i feticci e degli strumenti magici *mbatsav* dei Tiv.

Ma anche in tempi più recenti si sono ripetuti, ciclicamente, insorgenze del genere. Nel 1948 con il culto *Garyo*, poi con il culto *Ikumendur*. Tutti tali movimenti dei Tiv (una raccolta per altre popolazioni è da farsi, e riteniamo sarebbe interessante) hanno origine, ciclicamente, ogni volta che l'equilibrio sociale subisce un attentato dal prepotere — reale o presunto — d'una classe particolare, quella dei maghi, garanti della salute e del benessere comune. I movimenti nuovi tendono, in modo eversivo e ad un tempo evasionistico, a ristabilire l'equilibrio sociale e culturale perduto, all'interno della comunità.

Come s'è visto, Shiki è il tipico profeta visionario, che interviene in un momento di marcata tensione sociale a sugge-

rire nuove vie di salvezza. Il movimento da lui fondato, e gli altri omologhi dei Tiv (benché degli altri si ignorino i profeti fondatori) sono tipici movimenti d'origine interna. Esistono ovve differenze fra movimenti profetici d'origine interna ed esterna. Se questi ultimi sono spesso rivoluzionari, xenofobi e comunque sempre autonomisti, i primi tendono ad una salvezza da realizzarsi mediante campagne antistregoniste o tramite tecniche evasionistiche di carattere magico-religioso (anche il Peiotismo ha questi caratteri), o — al limite (Cristianesimo) — dando autonomia e assolutezza al mondo metempirico, contrapposto — su terreno mitico-religioso — al mondo storico delle ingiustizie e delle sofferenze.

In ogni caso, diremo concludendo che è insostenibile la tesi (del G.) di un'origine decisamente secondaria di tutti i movimenti profetici a livello etnologico. Il profetismo non è affatto, insistiamo, un prodotto di esportazione o diffusione di provenienza occidentale. E' vero, invece, che nel mondo occidentale (Giudaismo e Cristianesimo compresi) il profetismo affonda le sue radici entro strati culturali arcaici comparabili alle culture di livello etnologico. Pertanto è dalla comparazione etnologica che verrà luce sui movimenti profetici storici e moderni. Né è vero il contrario, che cioè la predicazione cristiana spiega e giustifica, in sé e per sé, la nascita dei movimenti profetici fra i popoli arretrati.

La documentazione dei casi surriferiti (che del resto aderiscono ad altrettante tradizioni religiose nelle quali p. es. si parla di un eroe culturale sparito, di cui s'aspetta il ritorno, o di un feticismo e magismo sproporzionalmente cresciuto fino a diventare fattore di squilibrio e di disintegrazione sociale, per cui la società richiede, e i profeti fondano nuovi culti salvifici; oppure altri casi ancora), la documentazione qui sopra indicata o raccolta — dicevamo —, collocata nel quadro di una fenomenologia d'ampio respiro<sup>94</sup>, consente di ribadire, senza possibilità d'equivoco, che i fenomeni pro-

<sup>94</sup> Per es., cfr. B. Bernardi, *The Mugwe, a failing prophet*, London, 1959. In quest'opera si presenta e si analizza la figura di un profeta salvatore istituzionalizzato, il Mugwe dei Meru (Kenya), erede e continuatore d'una figura mitico-storica di fondatore religioso di un nuovo

fetici, e i movimenti di rinnovamento religioso sono un prodotto di certe situazioni generali, in cui figurano da un lato le crisi per contatto e urto interculturale, dall'altro lato le crisi interne delle varie società. In proposito noi — nel nostro volume — abbiamo ampliato la visuale anche ai movimenti religiosi di civiltà superiori, ponendoci il problema dell'origine in sé del profetismo biblico-cristiano, e dei movimenti di rinnovamento moderni o contemporanei nelle società superiori. Ora non v'ha dubbio che gravi crisi interne, sociali e culturali, stanno all'origine di una serie di movimenti profetici antichi e moderni. Gran parte del profetismo giudaico, e per intero quello cristiano hanno radice in altrettante situazioni di crisi ampia e profonda all'interno della società. E questo, in aggiunta a quanto avviene sul terreno etnologico, mostra che i « movimenti » religiosi appartengono a qualsiasi livello culturale, in certe precise condizioni storiche. In proposito condividiamo quanto asserisce il G.: che cioè le società di cacciatori raccoglitori inferiori non hanno prodotto movimenti salvifici neppure dopo il contatto coi bianchi.

Noi stessi già da tempo rilevammo la cosa<sup>95</sup>. Ma non ci convince la tesi del G., che tale mancanza di movimenti profetici sia giustificata dalla religione dell'essere supremo. Secondo il G. questa religione avrebbe ai popoli in questione fornito una soteriologia sufficiente a riscattarli dalla crisi dell'urto (p. 272). Si sa come popoli aventi una simile religione dell'essere supremo, con caratteri etici anche più fortemente marcati (p. es. gli Indiani delle Praterie) sono autori e protagonisti di alcuni fra i movimenti profetici più importanti, e perfino in fase fortemente acculturata hanno creato una religione autonomista di salvezza (Peiotismo). Dunque, se movimenti salvifici non sono sorti fra popoli inferiori (Pigmei, Australiani, ecc.), la causa si troverà in fatti

culto (istituito in circostanze di crisi sociale e culturale causata dalla migrazione del Meru in sedi nuove). Il Mugwe è un salvatore della comunità, che agisce istituzionalmente in situazioni di crisi.

<sup>95</sup> *Origini storiche dei movimenti profetici melanesiani*, SMSR, 27, 1956, pp. 58 sgg.

d'ordine culturale più ampio, e cioè nella scarsa capacità di resistenza culturale di questi gruppi, in ragione della loro struttura economica e organizzativa rudimentale e impotente di fronte all'imperversare della civiltà egemonica dei bianchi. Tant'è vero che — in casi citati dallo stesso G., cioè gli Australiani (p. 24) — il risultato dell'urto è stato non già una tollerante rassegnazione — come una soteriologia efficiente avrebbe certamente suggerito — bensì la disperazione e il pessimismo, che si esprimono in un'attesa della fine del mondo senza rigenerazione. Il che dimostra, ancora una volta, come i fatti religiosi non si spieghino soltanto con altri fatti religiosi (assenza di profetismo-religione dell'essere supremo): bensì tenendo presenti, su un piano più ampio, l'intera cultura nelle sue componenti e nelle sue esperienze più reali, cioè la storia, con i suoi fattori fondamentali, economici, sociali, organizzativi, culturali.

Un'ultima critica al G. è quella che concerne la valutazione da lui riservata al Peiotismo. Il Peiotismo è per lui un culto sincretista, con tratti nativisti, ma non un movimento profetico (p. 173). Forse — ci chiediamo — perché il suo modo usuale di tramandarsi, da uomo a uomo su un piano di diffusione individuale (p. 172), non comporta necessariamente l'azione di personalità profetiche? Se tale è il motivo della valutazione riservata al Peiotismo (« Augenscheinlich ist er (= Peyotismus) keine prophetische Bewegung »), ricordiamo qui che il Peiotismo fu fondato da un profeta (John Wilson) ispirato da visioni estatiche: che esso si propagò nei primi tempi per opera di numerosi altri profeti in maggioranza visionari pur essi: ch'esso ha funzione di salvezza in rapporto a una situazione d'oppressione politica e culturale<sup>96</sup>. Ci sembrano dati sufficienti per porre il Peiotismo sul piano storico e fenomenologico degli altri movimenti di salvezza: anche se il carattere contemplativo, passivo, estetico proprio di esso gli conferisce una coloritura particolare. Del resto, il Peiotismo non solo ha in comune con altri movimenti salvifici i caratteri genetici, ma anche i modi del

<sup>96</sup> Cfr. *Movimenti religiosi, ecc.*, pp. 67-111.

suo sviluppo: poiché, sorto come movimento di salvezza, si è svolto in senso sempre più sincretistico, panindianista, «di aggiustamento», fino a costituirsi in un'autentica «chiesa» nazionale (come p. es. il Kimbangismo, ecc.).

\* \* \*

A questo punto ci par doveroso esprimere un giudizio complessivo sul libro del G. e particolarmente sulla validità della terminologia da lui elaborata e della tipologia conseguentemente (ed in via soltanto embrionale) additata. Ora, sia l'una che l'altra hanno la notevole manchevolezza di restare, di massima, su un piano convenzionale. Salvo rari casi (v. oltre), esse non indicano e non individuano categorie storiche differenziate in quanto tali, né comunque riconoscibili per un fondo comune d'origine.

Allo stato attuale degli studi, l'unico «tipo» di movimenti profetici a cui va riconosciuta — fra quanti il G. ne elenca — una vera unità storica differenziale, è il Cargo Cult dei melanesiani. Nei movimenti di questo tipo c'è infatti una radice comune, e la si riconosce nei temi costitutivi quali il battello dei morti, il ritorno degli spiriti, l'attesa del cargo, la grande festa collettiva, il culto delle merci. Questi temi stanno ad esprimere, entro un complesso religioso nuovo e con funzione autonomista, fondamentali esperienze religiose e culturali di società — come quelle della Melanesia —, legate al mare e al ricordo di migrazioni oceaniche (tema del battello e del Cargo) nonché — in virtù dell'agricoltura — alla terra (tema del ritorno dei morti e della festa di rinnovamento), e infine all'urto culturale coi bianchi (culto delle merci).

Quanto agli altri movimenti profetici, ci sembra di poter concludere che una tipologia storica resta tuttora da farsi. Infatti non può accettarsi per tale una tipologia che p. es. distingua come sostanzialmente «altri» fra loro il tema del messia personale (messianismo «vero») e il tema dell'eroe culturale o dei morti tornanti (messianismo «mitologico»). Non possiamo accettare — dicevamo — una siffatta

tipologia come storica, se non si sia dimostrato preliminarmente che i detti temi individuino, ciascuno per sé, un gruppo unitario di movimenti storicamente differenziati, cioè fondati su un sostrato storico-culturale comune e pur esso differenziato. Così pure, non possiamo riconoscere come « tipi » *ipso facto* distinti ed eterogenei movimenti profetici in cui p. es. s'attenda un cataclisma cosmico con terremoto, ed altri nei quali s'attenda p. es. un rinnovamento portato da un prodigio, ovvero da un eroe o dagli spiriti (il G. parla nel I caso di escatologismo, nel II di vitalismo, negli ultimi due di tendenze messianiche: ma perché allora non distinguere anche fra il mito dell'eroe culturale e quello dei morti tor-nanti?). Affinché tali tipi — distinti su un piano schematico, astratto e formale — si carichino di significato concreto, occorre che preliminarmente ci si dimostri che da un canto il mito del cataclisma cosmico, dall'altro quello dell'eroe culturale che torna e — perché no? separatamente — il mito del ritorno dei morti corrispondano a differenti sostrati storici e culturali: e che si indichi in che cosa consistano tali diversi sostrati, cioè quale differente esperienza storica sia al fondo di ciascuno dei temi mitici surriferiti. Un compito del genere, per quanto arduo, non può escludersi che possa perlomeno esser tentato. Comunque, è l'unica via — per noi — attraverso la quale si potrà arrivare ad una tipologia autentica, cioè a illuminare e a far capire qualcosa circa le differenze e le analogie fra i vari movimenti profetici. In proposito faremo notare che noi stessi (*Origini storiche dei movimenti profetici melanesiani*, SMSR 1956) iniziammo a suo tempo un tentativo di storicizzazione di un tema mitico-rituale particolare, cioè del tema del ritorno collettivo dei morti, quale si presenta in numerosissimi movimenti profetici. Ci parve di ravvisare, in questo tema, una comune esperienza di fondo delle varie culture portatrici, cioè l'esperienza di un vitale legame fra uomo e terra dato dalla pratica dell'agricoltura (attuale o nella memoria delle generazioni), e dalla congiunta esperienza di sacrilegio, verso i morti, indotta presso culture arcaiche dal lavoro della terra. Il tema del ritorno collettivo dei morti, nei vari movimenti

profetici, si riporterebbe al sostrato agrario delle singole civiltà portatrici.

Il libro del G., che non affronta questioni del genere, lascia a sua volta una serie di problemi aperti: problemi accomunabili, ci sembra, in una sola grande questione: che è quella della verifica storica dei « tipi » da lui formulati. Infatti una tipologia non storicamente verificata — come quella del G. — comporta in sé rischi radicali ed opposti: essa rischia di unire artificiosamente — in base a somiglianze soltanto formali — fatti profondamente disformi in radice; e viceversa dividere arbitrariamente — in base a dissimiglianze formali — fatti radicalmente equivalenti ed analoghi.

La via di una tipologia storicamente valida non può essere dunque che quella d'individuare via via i singoli temi mitico-rituali presenti nei vari contesti profetici (secondo una disamina ampia e varia in cui si distinguono p. es. un « complesso della Nuova Gerusalemme », un tema dell'essere supremo ispiratore, un tema del ritorno degli spiriti, uno dell'eroe culturale, uno della visione profetica, uno della guarigione taumaturgica dei mali, ecc. ecc.); e di porsi, per ciascuno dei temi così individuati, il problema delle origini storiche. Qualora si possa concludere in favore di radici comuni ad un ugual tema in culture distinte ed autonome, potrà allora dirsi davvero — ma non prima d'allora — di aver iniziato una tipologia che non sia puramente convenzionale.

D'altra parte non bisogna dimenticare che fra i temi generali più salienti dei vari movimenti profetici ve ne sono certi (come il motivo xenofobo, quello autonomista, il tema della polemica esterna e quello della polemica all'interno della società come nei movimenti antistregonisti, ecc.), che meglio si prestano per un primo studio comparativo e storico. E' precisamente su questi ultimi temi che noi stessi ci siamo fondati nel disegnare un primo abbozzo d'una tipologia storica, nel nostro volume. Su tale base infatti noi abbiamo discriminato i movimenti profetici d'origine esterna e quelli d'origine interna (i primi dovuti all'urto fra diverse culture, i secondi sorti per crisi, conflitti o tensioni all'interno

di una società). Ed abbiamo anche discriminato i movimenti xenofobi o di liberazione (costituenti per lo più una prima fase nello sviluppo dinamico dei movimenti) e quelli propriamente autonomisti, costituenti una fase relativamente recente, fondati sul principio della simbiosi coi bianchi e della progressiva acculturazione. Abbiamo anche sottolineato comunque che fra i detti tipi storici esistono legami dialettici e per nient'affatto fratture schematiche, per cui insomma un tipo e l'altro si compenetrano profondamente nella storia, prevalendo or l'uno or l'altro a seconda dei fattori storici operanti nelle distinte fasi.

\* \* \*

Con la nostra critica siamo ben lungi dal voler menomare il valore del contributo dato dal G. col suo libro; ma soltanto intendiamo circoscrivere il reale suo apporto. Si tratta in definitiva della raccolta più ampia fin qui pubblicata di movimenti profetici a livello etnologico (quanto al mio libro, in esso ho esplicitamente rinunciato alla tentazione della completezza, e ho tenuto al centro dei miei interessi il « problema » storico del profetismo). Tale resta per noi il merito fondamentale del G., che con diligenza e rigore altamente encomiabile ha fornito un prezioso strumento d'informazione ai futuri ricercatori, i quali nel suo libro troveranno utili indicazioni circa i movimenti profetici delle varie regioni. Quanto alle carenze, esse vanno riportate in definitiva ad una insufficienza di senso storico. Ma in conclusione il volume è testimonianza seria e lodevole del fervore d'interessi che l'argomento vien suscitando in cerchie crescenti di cultori. E ci sembra merito particolare del G. di aver — egli, studioso cattolicamente impegnato — aperto ufficialmente la via ad un apprezzamento serio e spregiudicato, di un fenomeno così importante e complesso, del quale pur recentemente alcuni studiosi della stessa formazione religiosa dell'a. hanno potuto dire — per ignoranza o per incomprendimento — che esso costituirebbe una « gramigna » (Höltker), o un « tumore » (R. Boccassino), o una follia del mondo moderno.

VITTORIO LANTERNARI

## NOTIZIE E RELAZIONI

---

### Congresso di Studi neotestamentari

Il secondo Congresso internazionale di Studi sul Nuovo Testamento (*The New Testament to-day*, a seguito di quello sui Quattro Vangeli del 1957) si è tenuto a Oxford dalla sera dell'11 a tutto il mattino del 15 settembre 1961., ed ha riunito quasi sei centinaia di partecipanti. Tra essi, oltre a qualche docente di Istituti pontifici o di ordini religiosi cattolici, un solo professore universitario italiano.

L'organizzazione era calcata su quella di altri congressi, come l'accennato e quelli di Patristica, già tenuti ad Oxford per iniziativa del benemerito ed instancabile Dr. prof. F. L. Cross. Conferenze « plenarie » dopo cena (tenute dall'arcivescovo di Canterbury dott. A.M. Ramsey, già professore a Cambridge, dai professori K. Aland di Münster i. W. e F. W. Beare del Trinity College di Toronto, e dall'abate benedettino di Downside, dom Butler), altre due conferenze generali il mattino, e una nel tardo pomeriggio, relazioni sui « Master themes » con relative discussioni, e numerose comunicazioni hanno tenuto occupatissimi tutti i partecipanti dall'inizio alla fine. A differenza dei congressi di Patristica non vi è stata riunione sugli « strumenti di lavoro », ma è più che dubbio se si sarebbe trovato il tempo anche per questo.

Anzi, in tanta abbondanza, non si sapeva bene che cosa scegliere, sia a proposito degli « argomenti principali », sia delle comunicazioni che si susseguivano ininterrotte, in sei sezioni, con 5 oratori per giorno, dalle 11 alle 13 circa. Il che lasciava poco — e talvolta nessun — tempo per una vera discussione.

E' ovvio che la quantità solo assai eccezionalmente torna a vantaggio della qualità; e da parte di qualche ecclesiastico più incline all'omiletica che alla filologia, o di qualche insegnante di religione in scuole dell'ordine secondario non si poteva attendere grande dimestichezza con problemi di papirologia, di critica delle fonti, di influssi orientali, e simili. Così, dato il carattere della maggioranza degli ascoltatori, e anche per il poco tempo di cui disponeva, l'Aland ha dovuto ridurre ad un vivace e interessante (specie per quanto riguarda l'URSS) racconto di viaggio la sua seconda conferenza sulla ricerca di manoscritti, omettendo quasi tutta la parte più tecnica, e contentandosi di un breve cenno sull'attività dell'Institut für Neutestamentliche Textgeschichte da lui diretto con rara competenza e singolare energia.

Non sono però mancate letture e discussioni interessanti, da parte di studiosi assai autorevoli, quali, oltre i menzionati, il Cadbury, il Chadwick, il Clavier, il p. Daniélou, il Grant, lo Harrison, lo Schneemelcher, il Vincent, il Wilson e vari altri. Anche da parte di più giovani studiosi si sono avuti contributi degni di nota. Si è discusso parecchio di gnosi, del « Vangelo secondo Tommaso », di altri apocrifi, di papiri Bodmer, ecc. Ma la varietà degli argomenti trattati era immensa e, per rendere giustizia a molte comunicazioni converrà attendere la pubblicazione di quelle presentate per iscritto che, dopo un esame da parte di uno speciale comitato, saranno incluse in uno o più volumi della celebre collezione dei *Texte und Untersuchungen*; speriamo presto.

## BIBLIOGRAFIA

---

### Un libro dannoso:

la "Römische Religionsgeschichte" di Kurt Latte (München 1960).

Non conosco compito scientifico più ingrato di quello che mi sto addossando per presentare una critica a fondo — una critica demolitrice — di un'opera prestigiosa e di alte pretese. Non che importi molto che l'autore di una tale critica si danneggi personalmente: egli si procura immediatamente nemici — come stanno a dimostrare esperienze mie personali non tanto remote (cfr. p. es. SMSR 29, 1958, 109 sgg.) — e, in più, appare nella poco simpatica luce di un attaccabrighe volontario, d'un presuntuoso, d'un guastafeste, d'un cattivo carattere. Peggio per lui. Su un piano puramente obiettivo non importerà molto nemmeno un altro aspetto dell'impresa, ugualmente, però, poco piacevole: quello che sta nel procurare — senza alcun motivo personale — dispiacere, malumore, stizza o chi sa quale altro brutto sentimento all'autore dell'opera criticata, cioè a uno studioso (in questo caso anche anziano) che è certamente degno d'ogni rispetto umano e che non si avrebbe alcuna voglia di offendere o amareggiare. Ma poi, il compito è ingrato anche per il suo carattere esclusivamente negativo: bisognerebbe forse esser sadici per provar soddisfazione nel distruggere e nel demolire; scrivere solo *contro* qualcosa — e sia detto qui, una volta per tutte, che la presente critica si prefigge unicamente di mostrare i difetti

dell'opera esaminata, senza curarsi minimamente dei suoi pregi — non soltanto non arricchisce né l'autore né il lettore, ma non fa nemmeno progredire gli studi; nel caso migliore — se cioè la demolizione risulta completa — riporta gli studi al punto di prima, rendendo nullo, inesistente, il lavoro criticato.

C'è da chiedersi, allora, perché ci si incarichi di un simile compito ingrato. Ebbene, nel caso presente, vi sono motivi che lo rendono doveroso e indispensabile. E' ovvio, intendiamoci, che il mondo non crollerebbe, se quest'articolo non comparisse, e che non solo nella prospettiva dell'eternità, ma nemmeno in quella di qualche secolo le questioni qui dibattute potrebbero apparire importanti. Ma tale punto di vista potrebbe esser applicato a tutte le attività umane, e non è facile immaginare che cosa accadrebbe se fosse rigorosamente applicato a tutte nello stesso tempo. A torto o a ragione, nella spicciola vita quotidiana ognuno di noi dà importanza a certe cose, e così succede che a chi lavori per la storia delle religioni — e, in particolare, per il rinnovamento degli studi sulle religioni del mondo classico — appare importante, necessario, urgente sventare una minaccia che incombe sui frutti del suo lavoro. Ora, il recente volume di Kurt Latte sulla storia della religione romana rappresenta una vera minaccia, mette a repentaglio l'avvenire — almeno il prossimo avvenire — dei nostri studi: bisogna reagire subito, prima che sia troppo tardi.

Ma perché — si chiederà il lettore — un libro, sia pure pessimo, può rappresentare un pericolo per gli studi? non sono forse stati scritti libri cattivi su tutti gli argomenti, senza compromettere il progresso delle ricerche? Certamente, sì. Ma nel caso particolare di cui si tratta bisogna tener presenti alcune circostanze aggravanti. Anzitutto, il volume menzionato non è soltanto dovuto a un autore di notevole prestigio il cui nome può imporsi agli sprovveduti, ma è apparso in quella collezione di fondamentale importanza per gli studi classici che è lo *Handbuch der Altertumswissenschaft* fondato da Ivan Müller, che gli conferisce un prestigio ancora mag-

giore, quasi una garanzia assoluta. In secondo luogo, esso è stato pubblicato con la manifesta intenzione di sostituire quell'opera che fino a tutt'oggi rappresentava il punto di partenza di ogni ricerca speciale sulla religione romana, cioè *Religion und Kultus der Römer* di Georg Wissowa, pubblicata nella stessa collezione quarantanove anni or sono in seconda edizione. Infine, ciò che conta di più, gli studi particolari sulla religione romana, come in generale quelli sulle singole religioni storiche, sono in gran parte nelle mani — anziché degli studiosi di storia delle religioni — dei filologi ed archeologi che, per l'inquadramento generale delle loro ricerche, si affidano normalmente ai grandi manuali. Si può esser certi — a meno che la critica (e certo non basterà quella presente) non faccia miracoli — che da ora in poi il volume di K. Latte sarà citato in tutti i lavori attinenti alla religione romana — come lo era quello di Wissowa fino ad oggi — e, anzi, che esso, in seguito alla generale preferenza per le date recenti (cui si riduce, di solito, il superficiale culto dell'aggiornamento), farà cadere in disuso il vecchio Wissowa, come questo aveva fatto dimenticare — ma con ben altro diritto — il manuale di Preller. Con l'ulteriore aggravante, che fino ad oggi gli studiosi, consultando Wissowa, non potevano non tener presente che si trattava di un'opera vecchia, di modo che anche i più ingenui dovevano sospettare che dal lontano 1912 qualche novità negli studi si fosse pur presentata; mentre simili scrupoli sono fuggati dal frontespizio del nuovo manuale Ivan Müller che porta la data del 1960.

Il presente articolo vuol essere un segnale d'allarme. Il suo assunto è di far capire che se il libro di K. Latte occuperà veramente il posto tenuto finora dal manuale wissowiano, gli studi sulla religione romana verranno compromessi per decenni.

#### *Mezzo secolo di regresso.*

Non da poco tempo si sentiva il bisogno di un nuovo grande manuale sulla religione romana. Gli unici dubbi che

potevano affacciarsi in proposito, riguardavano la questione se il tempo era già maturo per una nuova sintesi — se si era arrivati, cioè, a un punto di decantazione dell'ultimo mezzo secolo di ricerche o se era meglio aspettare ancora qualche lustro — e se vi era una persona adatta a intraprendere il non facile compito. Certo, la situazione, tale qual'era, non doveva prolungarsi troppo, e probabilmente eravamo in diversi ad aspettare che qualcosa avvenisse. Dato che l'opera wissowiana era anche introvabile nel commercio antiquario, non era irragionevole pensare che si sarebbe provveduto alla sua ristampa, come sono stati ristampati volumi di Wilamowitz, Usener e altri «classici» degli studi (perfino opere vecchie di «classici» viventi, come le *Griechische Feste* di Nilsen, risalenti al 1906!); ma una ristampa pura e semplice non avrebbe rimediato alle conseguenze del fatto che il grande manuale di Wissowa era ormai inevitabilmente invecchiato. Certo, in attesa di una nuova opera, si sarebbe potuto ricorrere a un compromesso provvisorio: ristampare, cioè, *RuKdR*, inserendovi i nuovi dati e la nuova bibliografia per ogni problema di dettaglio e aggiungendo, eventualmente, una specie di *état des questions*. Tuttavia, un manuale completamente nuovo era ciò che di meglio ci si potesse augurare.

Che cosa si poteva aspettare da un nuovo manuale? Vorrei qui distinguere tra un *optimum* desiderabile e la soluzione più modesta che tuttavia potesse esser giustificata. Il primo sarebbe stato l'opera di un grande studioso moderno che, con una genialità pari a quella di G. Wissowa, avesse fatto, al livello dei nostri tempi, quanto Wissowa aveva fatto per i propri tempi: condensare e, nello stesso tempo, far avanzare gli studi degli ultimi decenni, presentando una sintesi non solo precisa e sostanziosa di quanto, per il momento, si potesse sapere e capire della religione romana, ma anche una sintesi concepita secondo le esigenze generalmente culturali dell'epoca, rispondente alla sua concezione della storia, al suo grado di penetrazione nei fenomeni religiosi, alle sue possibilità metodologiche. Un periodo di circa mezzo secolo non può trascorrere, nella civiltà moderna, senza profonde tra-

sformazioni nella cultura, negli studi, nei metodi scientifici. Per portare al livello dei nostri giorni una sintesi della religione romana non si tratta, certamente, di utilizzare solo i testi e le iscrizioni ritrovati e gli scavi effettuati nell'ultimo mezzo secolo. Anzitutto, si è modificata la visione generale della storia culturale antica, i suoi quadri si sono ampliati in una maniera imprevedibile, i suoi dettagli si sono arricchiti. Wissowa poteva ancora concepire una religione romana sorta in quasi completo isolamento, nel seno di una piccola comunità latina, senza chiedersi troppo quale fosse il passato culturale di questa comunità e a quali influssi e irradiazioni essa fosse esposta e prima e durante e dopo i primordi del suo sviluppo. Oggi non è più possibile immaginare alcun isolamento culturale nel mondo antico. Coloro che crearono Roma e la sua religione, non erano nati dalla terra né circondati dal vuoto. Se nella loro lingua si conservano termini che, mentre hanno esatte corrispondenze nel sanscrito e nel celtico, indicano istituzioni sociali e religiose come p. es. la regalità e il sacerdozio, ciò mostra che almeno parte delle radici del loro mondo culturale risaliva a un lontano passato sul piano delle civiltà superiori; e se essi, prima di creare Roma, per lunghissimi secoli — in gruppi etnicamente, linguisticamente, culturalmente, storicamente distinti (come gli odierni studi protostorici riescono a mostrare) — erano già vissuti in Italia, terra coinvolta in una fitta rete di radiazioni culturali, provenienti anche dal più lontano oriente mediterraneo, vuol dire che essi avevano dietro le spalle una complessa storia culturale da cui non si può prescindere nell'interpretare la formazione storica della religione romana.

Ma vi è soprattutto un punto su cui qui è necessario insistere. All'epoca di Wissowa, la storia delle religioni — intesa come disciplina storica fondata sulla comparazione — era ancora ai suoi inizi. Anche soltanto in semplice numero di anni, c'è meno distanza tra l'opera di Wissowa e, mettiamo, la *Primitive culture* di Tylor, che tra essa e i nostri giorni. E non è, naturalmente, il numero degli anni che conti, perché lo sviluppo e la diffusione di una disciplina si svol-

gono normalmente secondo un moto progressivamente accelerato. Wissowa poteva ancora, coscientemente e in buona fede, ignorare o, piuttosto, voler ignorare, poteva considerare con diffidenza i primi tentativi di comparazione tra le religioni del mondo classico e quelle dei «selvaggi»: poteva farlo, sia perché si trattava di tentativi ancora rozzi, fondati su una conoscenza vasta solo in estensione, ma assai imperfetta, dei dati di fatto etnologici e viziata dagli apriorismi dottrinali dell'evoluzionismo, sia semplicemente perché essi non si erano ancora imposti alla coscienza culturale dei suoi tempi. Ma oggi non siamo più ai tempi di Frazer o di Salomone Reinach; sia l'etnologia religiosa stessa, sia i metodi e i fini della comparazione si sono profondamente trasformati e raffinati nel corso dell'ultimo mezzo secolo, e oggi, sia pure in una grande varietà di tendenze, la storia delle religioni esiste e chi la ignora è meglio che non metta le mani sul materiale religioso di qualsiasi civiltà. La storia di una religione presa isolatamente è un non-senso; nessuna civiltà conosciuta ha inventato da sé la religione e le sue forme — p. es. il sacrificio, la preghiera, i riti funebri, il sacerdozio, ecc., ecc. — ma ciascuna disponeva di un vasto e complesso patrimonio di retaggi millenari, di esperienze antiche e nuove, di influssi subiti, e di questo patrimonio, mediante scelte storiche o, spesso, mediante la dialettica di opposte tendenze, riuscì a forgiare la propria linea religiosa: chi non ricorre alla comparazione per elucidare lo sfondo da cui emerge una data religione, non capirà mai il significato di questa, né le forze dinamiche che determinano le sue alterazioni storiche.

Ma anche a parte l'interpretazione storica — cioè, a parte l'essenziale — gli studi dell'ultimo mezzo secolo hanno reso possibile una comprensione più profonda e articolata di ogni singolo fenomeno religioso. Anche se si volesse deliberatamente rinunciare alla comparazione storica per confinarsi su un piano analitico-descrittivo, non ci si potrebbe più accontentare delle rozze idee che la generazione di Wissowa aveva, inevitabilmente, delle religioni non-cristiane — «selvagge» o «pagane» che fossero — idee che oggi tutt'al più

ci divertono come le ingenuità di un bambino. Nessuno potrà accusare l'autore di queste pagine di una eccessiva simpatia per la cosiddetta fenomenologia religiosa (cfr. SMSR 31, 1960, 127 sgg.), ma è doveroso riconoscere che la letteratura fenomenologica degli ultimi decenni ha contribuito largamente alla revisione dei vecchi concetti storico-religiosi; essa ha insegnato — o per lo meno avrebbe dovuto e potuto insegnare a tutti — a spogliarsi, nello studio delle religioni, degli abiti mentali della civiltà moderna e di considerare con serietà, attenzione, rispetto, interesse, spirito analitico i fenomeni di una religione antica.

Nessuna di queste esigenze moderne che avrebbero dovuto informare una nuova sintesi della religione romana, trova la minima soddisfazione nell'opera di Kurt Latte. Come si vedrà meglio più avanti, dal punto di vista dell'impostazione — lo studio della religione romana in perfetto isolamento, disinteresse per i problemi delle origini e per la comparazione, scetticismo, preconcetto di fronte ai possibili valori intrinseci della religione studiata — quest'opera non si stacca (come, del resto, mostra — come controprova — un gran numero di interpretazioni di dettaglio uguali!) dal piano su cui si muoveva, ai suoi tempi, Wissowa: il che vuol dire che essa non solo non fa avanzare, ma *rigetta* gli studi, di mezzo secolo tondo, minacciando, in più, di accreditare — con la sua data e con la sua edizione — una situazione sorpassata da lungo tempo.

#### *Inutilità pratica.*

Si è distinto, più sopra, un *optimum* che si poteva sperare da parte di un nuovo manuale della religione romana, da quelle esigenze minime che in tutti i casi era legittimo porre davanti ad esso. Vediamo ora quali siano queste esigenze minime e se ad esse, almeno, l'opera di K. Latte risponda in maniera soddisfacente.

Si trattava di sostituire un'opera fondamentale di 48 anni prima. Logicamente, allora, si doveva offrire un'opera che conservasse tutti i pregi di quella vecchia cui voleva

subentrare, e, in più, eliminandone gli errori apparsi manifesti nel corso dei decenni, vi aggiungesse i dati, i risultati e gli studi nuovi, in una parola: la « aggiornasse ». Da parte mia sono ancora del parere che per soddisfare a queste esigenze minime, sarebbe stato sufficiente ristampare il vecchio *Wissowa*, con numerose note aggiunte contenenti i nuovi dati e la nuova bibliografia e con un'appendice dedicata allo stato delle questioni. Si è voluto, invece, far uscire un manuale nuovo: la prima questione è, allora, se questo nuovo manuale può veramente sostituire l'opera *wissowiana*, ad uso degli studiosi di oggi.

Ogni studioso della religione romana sa che per qualsiasi questione consultasse *Religion und Kultus der Römer*, vi trovava i dati fondamentali, riuniti ed esposti con lucido ordine. E' vero, tutti lo sappiamo, che la sistematicità di *RuKdR* andava a scapito della sua dimensione storica. Il nuovo manuale pretende di correggere questo difetto. Ma la prima conseguenza di tale ambizione è che, con la sistematicità, scompare anche quella possibilità di utilizzazione pratica che di un buon manuale fa il comodo punto di partenza per ogni ricerca di dettaglio. Intanto, la sola entità numerica dei dati citati è rilevantemente minore nella *RRG* che in *RuKdR*; e questi dati, già meno numerosi, sono anche scomodamente dispersi lungo il volume.

Qualche esempio. Supponiamo che un ricercatore — non importa, se un principiante, uno specialista di altri campi o anche un « romanista » impegnato momentaneamente in una ricerca particolare — abbia bisogno di aver sott'occhio tutto il dossier di una divinità romana come p. es. Ceres. In *Wissowa* lo troverebbe in un attimo: ma perché ricorrere a un libro vecchio di mezzo secolo, quando esiste, fresco di stampa, un manuale nuovo avallato dalla stessa collezione in cui a suo tempo era uscito *Wissowa*? Egli apre quindi *RRG*, ma ben presto si accorge del fatto che i dati su Ceres se li deve riunire da sé, saltando da p. 71 a p. 101 e a pp. 161 sgg., e ancora, per la festa *Cerialia* a p. 68, per *Cereris mundus* a p. 142, per il *castus Cereris* a p. 50, e per gli aggettivi formati

dal nome divino a p. 56/3; e con tutta questa fatica avrà ancora un quadro tutt'altro che completo dei dati più rilevanti: infatti, p. es., che Ceres aveva un *flamen* risulta soltanto da p. 37 dove i *flamines* sono enumerati... Altrettanto vale per le singole feste: a p. 98 si ha una sommaria descrizione dei Parentalia, ma solo a p. 111 — casualmente (in connessione con le Vestali) — si apprende che il 13 febbraio (*virgo Vestalis parentat*) introduceva pubblicamente il ciclo privato. Ai Vestalia viene dedicato un paragrafo a parte (41° a p. 143 sgg.), ma in questo paragrafo si parla solo della trasformazione di questa festa in una festa dei fornai; per aver qualche fugace informazione sui tratti più antichi della festa, bisogna tornare a p. 109 sgg. In tutto il volume, naturalmente, ricorrono accenni ai vari sacerdozi e alle loro funzioni; ma per aver una organica esposizione dei fatti relativi ai sacerdozi romani, bisogna attendere un'appendice a parte, p. 394 sgg., in cui però non vengono più ripetuti numerosi dettagli sparsi altrove nel volume; del resto, l'ordine in cui i sacerdozi vengono trattati in quest'appendice, mostra da solo quanto la sistematicità ripugni all'autore: *haruspices*, *augures*, *XVviri*, *epulones*, *curiones*, *pontifices*, *flamen Dialis* hanno, in questa stupefacente successione, paragrafi a parte; del *rex sacrorum*, delle *Vestales*, delle varie *sodalitates* in questa appendice intitolata «I sacerdozi romani» neanche si parla più...

Ma la scomoda e, oltre tutto, fastidiosa asistematicità è un carattere dominante di tutto il volume: basti osservare la successione degli argomenti trattati — dei titoli dei paragrafi — in qualsiasi capitolo (p. es. cap. VI, p. 103 sgg.: 26. Comunità e casa 27. Divinità locali 28. Mars 29. Inizio della campagna militare 30. Ritorno dalla campagna militare 31. Fetiales 32. Riti particolari 33. Dius Fidius 34. Regifugium e Poplifugia, ecc., ecc.).

Di questa asistematicità dovrebbe compensarci il criterio storico che vuol presiedere alla composizione del volume. Di questo criterio non sarebbe facile parlare in poche righe; lo si potrà valutare meglio in base alle osservazioni singole che seguiranno. Per ora basterà ricordare — anche senza

troppi commenti — l'ordine «storico» in cui la materia è disposta per quel che riguarda il periodo più antico. La trattazione comincia con il 4° capitolo (dopo uno dedicato alle fonti, un secondo alla storia degli studi e il terzo a una breve sintesi anticipata dello svolgimento storico), intitolato «I primordi» (*Die Anfänge*). Il lettore, ansioso di vedere un'esposizione storica, si attende di trovare in questo capitolo una ricerca intesa a ricostruire il processo di formazione che portò alla prima fase già direttamente documentata della religione romana? ebbene, non s'illuda: a parte 2 (leggasi: due) pagine dedicate agli elementi della religione romana ritenuti più antichi del calendario arcaico, si tratta solo dei «concetti fondamentali» quali *sacer*, *religio*, *pietas*, ecc., dei tipi di riti, della nozione del peccato, dell'idea di dio e dei caratteri generali della religione romana. A questo capitolo — di impostazione, come si vede, tutt'altro che storica — segue un altro in cui si parla della religione dei contadini (V. *Die Religion des Bauern*): che il posto di questo capitolo sia determinato da un criterio storico, sarà evidente solo per coloro che ammetteranno, con l'autore, che la religione privata dei singoli contadini romani (e si sarebbe curiosi di sapere, se l'autore li consideri «romani» in un senso puramente topografico oppure già appartenenti allo stato romano) sia storicamente anteriore a qualsiasi forma di religione pubblica: infatti, alla religione della comunità è dedicato il successivo, sesto capitolo (VI. *Die Religion der Gemeinde*). Il settimo capitolo tratta degli influssi italici, l'ottavo della «religione pontificale» che qui apparirebbe come uno sviluppo storico particolare e anche, dunque, relativamente recente, della religione romana. Ora, uno studio che sostenesse come tesi p. es. la priorità dei culti agrari sulla formazione della comunità (e, quindi, dei culti pubblici), o che tentasse di dimostrare come le funzioni e le attività dei pontefici — cui pur sarà dovuto, tra l'altro, anche il calendario arcaico e l'elaborazione dei rituali pubblici più antichi! — si fossero sovrapposte, in un particolare periodo relativamente recente, a una tradizione religiosa più antica rispetto alla quale esse

avessero costituito i cardini di quasi una nuova religione, ebbene, uno studio imperniato su queste o simili tesi potrebbe esser discusso, criticato o apprezzato secondo le sue ragioni o i suoi torti: ma tesi del genere, date tacitamente quasi per scontate, certo non servono a dar l'ossatura storica di un manuale.

E veniamo agli aspetti più banali dell'«aggiornamento». Non farebbe forse parte dei doveri più elementari dell'autore di un «nuovo Wissowa» di informare i suoi lettori delle posizioni, teorie, tesi principali degli studiosi degli ultimi cinquant'anni, anche se egli personalmente non le approvi?

Ora, è difficile credere che K. Latte non conosca la letteratura moderna sulla religione romana: ma chi si fondasse esclusivamente su quanto risulta da RRG, finirebbe per crederlo. Vi è, anzitutto, un capitolo intitolato «storia degli studi» (*Geschichte der Forschung*). Tanto per accennare a quanto vi è di più sbalorditivo, rammentiamo che in un capoverso (p. 13 sgg.) l'autore parla della scuola di F. Altheim, ma in forma anonima, senza neppure nominare il capoverso stesso (il cui nome ricorrerà a p. 15 tra quelli di autori che hanno dato — da Hartung (!) a Bayet — opere generali sulla religione romana, senza illustrazione né critica della sua opera, ma solo con un rinvio alle critiche più negative che essa abbia avute, tra cui, naturalmente, una di K. Latte stesso). Non citeremo questo capoverso — se ne potrebbe tentare una lunghissima analisi scientifica, letteraria e, soprattutto psicologica! — ma solo la sua singolarissima conclusione in cui viene citato C. Koch come «il rappresentante di gran lunga più accurato della corrente», la cui tesi sulla demitizzazione della religione romana viene presentata come una confutazione delle teorie della corrente stessa e come identica alla posizione di Wissowa! Per chi stenti a crederlo, cito letteralmente: *Über das Ergebnis* (delle ricerche della scuola di Altheim) *urteilt der weitaus sorgfältigste Vertreter dieser Richtung selbst: «dass der historische Kult des römischen Staates in seinen Liedern und Formeln... jede Erwähnung von bestimmten mythischen Sachverhalten peinlichst ver-*

*meidet*» (C. Koch, *Der römische Iuppiter* 25), also was *Wissowa vertreten hatte*. Che K. Latte non abbia capito la differenza tra la tesi di Wissowa (assenza del mito) e quella di Koch (eliminazione voluta del mito)? E' spiacevole crederlo, ma è sempre meglio che pensare a una malafede nella presentazione deformata dei fatti. Comunque, Altheim e la sua scuola non hanno da lamentarsi del trattamento riservato loro dall'autore, se lo confrontano con quello che questi ha inflitto a uno studioso come G. Dumézil. Nello svolgimento della storia degli studi le tesi di Dumézil non figurano affatto. Il suo nome appare — insieme con i titoli di alcune delle sue opere — in una nota a p. 9 sgg., cioè alla prima pagina del capitolo. Non si meravigli il lettore che lo studioso contemporaneo venga menzionato prima di Wissowa, prima di Mommsen, prima, addirittura, di Klausen: egli è menzionato, infatti, soltanto a proposito della scuola di Max Müller (non nominato) caratterizzata, logicamente, all'inizio del capitolo. Con ciò è dato da intendere che tra le posizioni di Dumézil e quelle di Max Müller non vi sia alcuna differenza essenziale (infatti, nel testo si parla di un «rinnovamento» dei tentativi indoeuropeisti del secolo scorso). Del resto, alla mancanza di un'esposizione e magari di una critica delle teorie di Dumézil, supplisce anche qui il rinvio ad alcune — precisamente due — critiche negative sulla sua opera. Ma ecco, attenzione: se l'una di queste due critiche è quella di H.J. Rose (cui, del resto, Dumézil ha ribattuto a varie riprese, ma che, ad ogni modo, è realmente una critica) l'altra può apparire tale solo a chi non la conosca e si fidi dei metodi di K. Latte. Questi, infatti, ai titoli delle opere di Dumézil aggiunge: «Vgl. H.J. Rose, *JRomSt* 37, 1947, 183 ff. C. Koch, *Zeitschr. f. Rel. u. Geistesgeschichte* 5, 1953, 1 ff.» come se, dunque, anche questo ultimo scritto fosse una critica dell'opera duméziliana; in realtà si tratta dell'articolo di Koch su Quirinus, in cui vi è *una sola frase* — del resto non sostenuta da argomentazioni — e non su Dumézil, ma solo sulla sua tesi relativa a Quirinus (che sarebbe «völlig indiskutierbar») —. Ora, quale che sia il giudizio di ognuno su autori

come Altheim o Dumézil — e il lettore di SMSR sa pressappoco quale sia quello attuale di chi scrive — è ovvio che un manuale sulla religione romana, con il crisma dell'Ivan Müller Handbuch e con la data del 1960, non ha diritto di sorvolare su di essi; esso poteva criticare la loro opera, ma doveva, innanzitutto, informare il lettore, nella maniera più obiettiva possibile, delle loro tesi.

Anche a parte la rapida eliminazione di coloro che, in un modo o nell'altro, hanno tentato, negli ultimi decenni, di rinnovare gli studi sulla religione romana, il capitolo sulla storia degli studi rivela il profondo attaccamento dell'autore a un'epoca passata. La bibliografia sui singoli settori della ricerca (p. 16 sgg.) nomina, p. es., due soli lavori dell'ultimo decennio — la relazione finale degli scavi di Dura Europos (1959) e il volume, erroneamente attribuito a Charles Picard, di Gilbert Charles Picard sull'Africa romana (1954), due del 1940, mentre tutto il resto è più vecchio. Per i paralleli etnologici si rimanda (p. 17) all'opera di Frazer... Tutto ciò può esser naturale nel caso di uno studioso anziano come K. Latte — che p. es. a p. 12 contrappone alla terminologia di Usener quella di oggi (*heute*) richiamandosi a... Nathan Söderblom — ma non è naturale per un manuale che nel 1960 voglia subentrare al posto di quello di Wissowa.

Anche la bibliografia realmente adoperata nel volume sa di stantio, sebbene mostri più frequentemente la conoscenza della letteratura recente. Fa, tuttavia, una certa impressione la decisa prevalenza della bibliografia vecchia. I venerabili nomi di Mommsen, Wissowa, Cumont, Dieterich, Warde Fowler sono continuamente presenti, accompagnati da quelli, innumerevoli, degli studiosi di una, due o tre generazioni or sono, come Jordan, Hülsen, Cichorius, Leo, Aust, Domaszewski, Diels, Usener, Samter, Maas, Thulin, Bücheler, Wunsch, Körte, Axtell, Wendland, Carter, Dessau, Geffcken, Merlin, Graillot, ecc., ecc., tanto per nominarne alcuni alla rinfusa. E' ovvio che per certe questioni di dettaglio spesso è necessario citare gli autori vecchi, specie quando i nuovi non se ne sono occupati o non hanno aggiunto nulla ai loro

risultati: ma la massiccia presenza delle opere vecchie e vecchissime nell'apparato di *RRG* resta ugualmente indicativa di un orientamento, di una scelta sia cosciente (in polemica con ogni tendenza moderna) sia inconscia: i vecchi autori sono quelli da cui K. Latte ha imparato ciò che sa, in base ai loro studi e in parte contemporaneamente ad essi egli è arrivato a quella visione della religione romana che egli avrebbe potuto presentare 30-35 anni or sono. Il libro è nato vecchio (a differenza di *RuKdR* che, nella sua epoca, rappresentava una conquista!) e perciò manca anche allo scopo di dare un quadro aggiornato delle ricerche sulla religione romana.

*Una religione priva di senso.*

Tornando ancora al presunto ordinamento « storico » della materia, che vorrebbe rappresentare un progresso rispetto alla sistematicità piuttosto orizzontale di *RuKdR*, è interessante rilevare che a p. 264 comincia il 10° capitolo — cioè il settimo degli undici capitoli « storici », con cui si arriva al 2° sec. a.C. — che è intitolato « La decadenza della religione romana » (*Der Verfall der römischen Religion*); ma, stando al quadro che ce ne offre l'autore, non sembra che la religione romana abbia aspettato di giungere circa al mezzo del cammino della sua esistenza, per cominciare a decadere. Dall'opera di K. Latte si ricava, anzi, l'impressione che la decadenza fosse congenita a quella religione che — come si vedrà più avanti (p. 327) — aveva perso il proprio senso sin dal momento della sua formazione. Ma prima di passare a questo argomento, non si può fare a meno di un breve *excursus*.

Sulla storia degli studi sulle religioni del mondo classico sembra gravare un curioso destino: essa appare come il terreno di scontro preferito tra un incontrollato ed entusiastico irrazionalismo e un piatto razionalismo scettico sin dai lontani tempi di Creuzer e Lobeck. Se i rappresentanti del primo travolgono con il loro fervore spesso anche i dati di fatto, traendone profondità più consone, in realtà, al romanti-

cismo moderno che non al mondo antico, i rappresentanti del secondo oppongono ai dati un tenace negativismo ad ogni costo, negando in partenza qualsiasi senso e valore alle religioni antiche. (Tra parentesi: vi è tuttavia una differenza non trascurabile tra la tendenza di Lobeck e quella degli scettici di oggi: Lobeck era guidato dallo spirito dell'illuminismo e la sua opera si dirigeva soprattutto contro l'oscurantismo reazionario, non privo di forti venature confessionali, dei romantici; i negativisti di oggi — inglesi, svedesi o tedeschi che siano, per non far nomi — in realtà sono tali solo di fronte alle religioni « pagane », e il loro terreno ideologico non è l'illuminismo, bensì il protestantesimo; per converso, gli irrazionalisti di oggi amano, spesso, « paganeggiare », su posizioni polemiche nei riguardi del Cristianesimo). In realtà, non si tratta di un capriccio del destino: finché gli studiosi del mondo classico non si convinceranno della necessità di far *storia delle religioni* e di porre le loro ricerche sulle basi concrete di questa disciplina, il campo dei loro studi resterà sempre aperto agli arbitri guidati da moventi extra-scientifici. Ogni religione è piena di elementi irrazionali: ma lo studioso, di fronte ad essi, non deve necessariamente cadere né nell'estasi dell'ammirazione, né chiudersi in un rifiuto sprezzante, ma semplicemente indagarli nella loro origine e nella loro funzione; se il materiale da studiare è di carattere irrazionale, non per questo il suo studio deve esserlo ugualmente; d'altra parte, la prima condizione per studiare razionalmente un fatto irrazionale è quella di riconoscere il suo carattere irrazionale e, anziché disprezzarlo in base a qualsiasi convinzione religiosa o filosofica moderna, di saperne capire il valore nel quadro della civiltà storica cui esso appartiene.

Solo lo studio di molte religioni, comprese quelle dei popoli c.d. primitivi, la domestichezza con mondi culturali e religiosi assai differenti dal nostro attuale, possono condurre a concetti e criteri adeguati al compito di interpretare le religioni del mondo classico. K. Latte, che della comparazione storico-religiosa non mostra di conoscere che l'opera

di Frazer, ha un concetto particolare di « religione » che egli inutilmente tenta di ritrovare (o piuttosto facilmente riesce a non-ritrovare) nella religione romana; questa, perciò, gli appare, dal principio alla fine della sua storia, come una religione decaduta, priva di senso, consistente in buona parte in ciò che egli chiama *Petrefakten* (fossili). Ma cerchiamo di vedere meglio che cosa l'autore intenda per « religione ».

A p. 25 egli trova nella « sobria freddezza » (*nüchterne Kühle*) dei romani la ragione del fatto che i magistrati eletti potevano agire sacralmente a nome del popolo, come il *pater familias* a nome della famiglia: ma questa *nüchterne Kühle* era, allora, caratteristica di tutti i popoli del mondo che avessero una religione « pubblica » — tribale o nazionale che fosse — di tipo non-universalistico! K. Latte pare considerare con disapprovazione o commiserazione quel popolo in cui gli individui non avvertivano il bisogno di un contatto personale con la divinità. Ma probabilmente questo contatto personale egli riesce ad immaginare solo nelle forme devozionali cristiane, perché il culto privato ovviamente esisteva sempre a Roma, come dovunque, e nemmeno era limitato al culto domestico, come mostrano gli oggetti votivi dei templi pubblici.

A p. 53 spiega, in parte, l'esistenza delle molte divinità romane « specializzate » a funzioni limitate (un'altra tradizionale esagerazione degli studiosi della religione romana, v. sotto, p. 344) con il fatto che la religione romana « non ha mai subito la forza sintetizzante di una grande poesia » (*niemals die zusammenfassende Kraft einer grossen Dichtung erfahren hat*). La poesia sarebbe dunque necessariamente una forza plasmatrice della religione? Infatti, a p. 107 troviamo che la religione romana si alimenta — caso strano! — dall'esperienza e non dalla... fantasia! E allora si rimane più perplessi di prima nei riguardi del concetto che l'autore ha della religione in generale e della religione romana in particolare: sentimenti personali, poesia, fantasia sembrano essere fattori essenziali della religione, ma proprio questi fattori essenziali mancano alla religione romana.

Ma allora si capisce che i romani non hanno mai avuto una religione! Infatti, nell'epoca stessa in cui hanno creato il loro calendario arcaico — cioè nell'epoca più lontana cui si possa arrivare, documenti alla mano, per cercarvi una religione romana — i loro riti avevano già perduto il loro senso! A p. 64 troviamo, esplicitamente enunciato, che parte dei riti agrari romani convenivano solo al singolo «*Bauernhof*»: riferiti alla comunità, essi perdono il loro senso (gli esempi saranno, nella stessa pagina e nella seguente, i Terminalia e i riti degli Arvali); anzi, perfino i riti che sin dalle origini venivano eseguiti collettivamente, sono fuori luogo se applicati a una città. Così, dunque, la religione di Roma, sin dal momento della sua nascita, è piena di elementi privi di senso. Infatti, nel caso dei Fratres Arvales, «già l'affidare un culto agrario a un collegio sacerdotale urbano dovette estraniare i riti al loro senso originario» (p. 65); oppure: l'originario senso dell'*augurium* era di aumentare le forze della terra, delle acque; «solo da quando, all'interno dello stato, questi scopi perdevano la loro importanza e anche l'*inauguratio* e l'*augurium salutis* si irrigidivano in forme vuote», l'attività degli auguri si limitava a carpire buoni presagi (p. 67). Gli Ambarvalia si spiegano solo con il possesso comune di una «grande famiglia»: «quando li si fissò a un punto particolare del confine [statale], essi divennero una cerimonia tradizionale» (p. 108). Una religione che comincia in questo modo, nel periodo arcaico della civiltà che la produce, veramente non deve aspettare secoli per entrare nella sua fase di «decadenza»...

Kurt Latte non spiega mai che cosa intenda per religione: forse il concetto gli sembra ovvio, forse — non lo sappiamo — egli sottintende la sua propria religione; ma una spiegazione chiara sarebbe necessaria, dato che lungo tutto il volume torna frequentemente l'asserzione che questo o quel fenomeno della religione romana non ha nulla a che vedere con la religione vera e propria. P. 208: sulle 12 divinità invocate dal *flamen* (*Cerialis*?) e su entità divine così poco note come Tellumo e Rusor: «che esse avessero parte nella

religione reale (*im wirklichen Glaube*), non ci risulta affatto»; ma l'invocazione rituale di un sacerdote pubblico non fa parte della « religione reale »? P. 211: « un'autentica forza creatrice religiosa manca alla religione pontificale romana ». (A p. 212 il « formalismo » di questa religione viene contrapposto ai « moventi individuali di assicurare il favore divino ». Qui, del resto, l'autore tradisce, forse, qualcosa del proprio concetto di religione, quando, criticando la religione pontificale, dice: « Il mondo divino viene inserito negli ordinamenti secondo cui si regola la convivenza della comunità. Esso non gli sta di fronte come il « totalmente diverso » [*ganz andere*], bensì è una parte della propria esistenza » — il termine di R. Otto, in questo contesto, pare rivelatore). - P. 248: « Molto scarso era il contenuto religioso dei ludi pubblici annuali ». - P. 301: nell'epoca augustea, il carattere simbolico « necessariamente insito in ogni monarchia » (?) incontra la tendenza dell'epoca a considerare le antiche forme della religione solo come simboli. « Il risultato fu che le antiche forme perdettero il loro valore propriamente religioso e che le nuove istituzioni politiche furono avvolte in un alone pseudoreligioso ». - P. 308: « Con la religione vera e propria (*mit der eigentlichen Religion*), il culto del *genius Augusti* ha solo assai limitatamente (*nur sehr bedingt*) a che vedere ». - P. 313: sui culti — con feste, offerte sacrificali — dedicati a persone umane: « Dal punto di vista religioso (*religiös*) queste cose non significano nulla ». - P. 316: L'identificazione degli imperatori e di membri della famiglia imperiale con singole divinità? « Quanto poco tale identificazione significhi per la vera (*wirkliche*) religione », apparirebbe dal fatto che anche i privati conferivano attributi divini alle statue sepolcrali dei loro congiunti morti. (Non si potrebbe, p. es., ragionare in maniera opposta dicendo, cioè, che l'identificazione degli imperatori, ecc. con divinità non sembra un'adulazione priva di valore religioso, dato che analoghe identificazioni avvengono anche al di fuori della religione imperiale, tra semplici privati?). - P. 326: alla fine di un siffatto sviluppo della reli-

gione romana, non c'è da meravigliarsi, se la « prassi religiosa ufficiale » diventa una « faccenda di società » (*gesellschaftliche Angelegenheit*), mentre per « le larghe masse » è la superstizione ad occupare il posto della religione.

Non è qui il caso di discutere le singole affermazioni citate: ma ognuno vede quanto sarebbe opportuno che l'autore definisse il proprio concetto della « religione vera e propria », concetto di cui per ora sappiamo soltanto che evidentemente non copre quello degli antichi romani.

### *Ipercritica incoerente.*

Invece di farsi guidare da quel rispetto e da quell'interesse che lo storico dovrebbe avere della civiltà di cui si occupa, K. Latte si pone, dunque, di fronte ad essa in una posizione critica piuttosto sprezzante: egli sa che cosa è religione, i romani non ne capivano nulla; ciò che essi prendevano per religione, era un cumulo di « fossili », riti svuotati di senso sin dalla loro istituzione, meri formalismi, eventualmente elucubrazioni intellettuali e superstizioni.

Il non celato disprezzo per la religione romana coinvolge naturalmente anche gli studiosi che — in una maniera o nell'altra — abbiano mostrato di trovare qualcosa di interessante in quella religione. Come si è già visto per Altheim e Dumézil, K. Latte non si degna di esercitare sulle loro opere una critica costruttiva; si limita ad enunciare la sua condanna senza appello. Le sue simpatie, pressoché incondizionate, vanno ai grandi demolitori, ai grandi disprezzatori della religione romana, da L. Deubner a H.J. Rose. Ma per ridurre la religione romana a quel miserabile mucchio di stupidità che egli vi cerca, non basta prendersela con gli studiosi moderni: bisogna combattere i dati stessi. E' probabilmente per questo che K. Latte prende il partito dell'ipercritica.

Bisogna premettere che una critica spietata delle fonti non è ancora ipercritica e che, anzi, forse i passi più utili del libro sono quelli in cui K. Latte dimostra come certe opinioni tradizionali su questo o quel problema di dettaglio siano

indimostrabili; essi serviranno a richiamare gli studiosi a maggior prudenza e soprattutto li inviteranno a non ripetere mai, senza riesaminare *ex novo* le fonti, le opinioni correnti. Mostrare che qualcosa non è sicuro o non è dimostrabile, è giusta critica: l'ipercritica comincia là dove il « non sicuro » diventa « sicuramente no »; quando, infatti, i dati non permettono conclusioni, non permettono neanche una conclusione negativa. Ciò vale anche per i casi in cui la documentazione di un fatto è relativamente recente; se non vi sono indizi indiretti che possano render probabile (o, invece, improbabile) un'origine più antica del fatto, legittimo è solo dire che per un periodo più antico di quello dei primi documenti non si sa nulla; per l'ipercritica, invece, è fuori di dubbio che un fatto di recente documentazione è un fatto recente.

Lo spazio non permetterebbe di elencare tutti i casi in cui il negativismo di K. Latte assume la forma dell'ipercritica. Ecco una succinta e quasi casuale esemplificazione. P. 60/3: dal fatto che a Caca *pervigili igne sicut Vestae sacrificabatur* nulla si può dedurre per il carattere della dea (*eine Folgerung für das Wesen der Caca ist... nicht zulässig*), perché anche altre divinità avevano fuochi perpetui (si noti, intanto, che i casi citati dall'autore riguardano, senza eccezione, divinità *greche*: Demeter, Kore, Apollon, Pan!). Se il *pervigil ignis* fosse stato un elemento culturale così diffuso a Roma, perché di quell'oscura divinità la tradizione avrebbe conservato proprio quel tratto? perché l'avrebbe paragonato proprio al ben noto fuoco perpetuo di Vesta? (Di Cacus, il cui nesso con il fuoco sta solo in Virgilio, naturalmente non si sa nulla...). - P. 64/1: la tradizione relativa al sacrificio incruento offerto a Terminus si fonda solo sulla teoria di Varrone, secondo cui nell'antica Roma esistevano solo sacrifici di questo tipo (è strano solo che, se era così, la tradizione nominava proprio Terminus e non, anche, qualunque altra divinità antica!); ma il culto capitolino di Terminus, documentato sin da Catone, non esisteva neppure (p. 80: perché « si sa » che in tempi antichi non esistevano altari di Terminus, ma si veneravano solo le pietre di confine, e al Capitolium

non passavano confini). - P. 68: le nostre fonti non parlano di un sacrificio in occasione dei Cerialia; ciò può dipendere — ammette l'autore — dalle lacune della nostra documentazione, ma mostra (!) il passare in secondo piano della divinità di fronte al rito. - P. 88: « Evidentemente » (*offenbar*) fu Varrone a mettere in rapporto i Parilia con Pales... - P. 114/1: i dati sulle funzioni del *Flamen Quirinalis* non hanno alcun valore: Ovidio ha soltanto inventato la sua presenza nel sacrificio a Robigo; il sacrificio ad Acca Larentia, in Gellio, è soltanto dedotto dal mito; il sacrificio del *Flamen Quirinalis* a Consus presso l'altare del dio al circo (l'autore dice: al Palatino), menzionato da Tertulliano, è, in realtà, il sacrificio del *pontifex (sacerdos publicus)* nella Regia menzionato da Varrone. (Ognuno vede che con questo metodo si possono agevolmente eliminare tutti i dati, senza eccezione, che abbiamo nelle fonti letterarie: un autore inventa, l'altro deduce, il terzo confonde e così via; anche la semplice possibilità che per caso uno, di tanto in tanto, dica una cosa vera, sembra esclusa *a priori*). - A p. 132 sgg. l'autore decide che per l'epoca più antica tra tutti i dati relativi a Ianus hanno valore solo due: uno, che egli era il dio delle porte della città, e l'altro, che aveva un rapporto con il *tigillum sororium* (interpretato come strumento di un rito di passaggio puberale nell'ambito delle *curiae*); tutto il resto viene buttato a mare. Che Ianus sia invocato all'inizio di ogni preghiera rituale? è un prodotto della « religione pontificale » che ha dato il via alle interpretazioni simboliche. Il suo nome manca al calendario più antico (ma il mese Ianuarius?); il suo rapporto con le *kalendae* è invenzione « moderna » (in nota, però — 135/2 — appare che si fonda almeno su una « combinazione » di Varrone e su un'altra di Lydus); il *rex sacrorum* non era suo sacerdote (ciò probabilmente è vero, ma comunque gli sacrificava!); il suo bifrontismo è un adattamento (si vorrebbe capire: dovuto a quali motivi?) di un tipo iconografico di Hermes... - P. 170 sgg.: l'origine (?) politica del santuario nemorense di Diana non ha nulla a che vedere con il carattere della dea; la

presenza di Virbius e di Egeria nel suo santuario non si capiscono; il Rex Nemorensis non ha nulla a che vedere con il culto « vero e proprio » (*eigentlich*) di Diana Nemorensis cui solo la tarda speculazione lo connette. - P. 176/2: Il nome di Iuppiter *puer* non deriva dal culto, bensì è costruzione erudita. - P. 185: Venus non poteva aver nulla a che vedere con i Vinalia perché essa non figura nel calendario arcaico. (Non per sostenere un rapporto tra Venus e Vinalia, ma solo contro l'argomentazione: se p. es. Venus fosse stata, appunto, la dea dei Vinalia? Neanche Mars figura, infatti — se non per il nome di mese Martius cui K. Latte non dovrebbe dar importanza, a giudicare da quanto dice di Ianus — nel calendario arcaico, se non come titolare di feste che hanno nomi indipendenti dal suo!). Del resto, dopo aver enumerato ben sei templi pubblici di Venus, l'autore afferma che questa dea aveva molto più parte nella poesia che non nel culto (p. 187)... - P. 222: Dato che l'Apollinare che avrebbe preceduto il tempio di Apollo fondato nel 433 è menzionato dal solo Livio, si tratta della solita ri-proiezione di fatti nel passato. - P. 233: Che Sol non abbia nulla a che vedere con i ludi circensi, risulta dal fatto che egli è assente dalla *pompa circensis*; solo che a p. 249 l'autore dice chiaro e tondo: « purtroppo non sappiamo nulla delle divinità che originariamente avevano parte » [nella *pompa circensis*] - P. 237: al sacrario di Fides si recavano i flamini, per ordine di Numa, in carro, per sacrificare, con le mani velate? Nessuno si illuda di aver qui un dato interessante: Livio parla di *flamines* in senso non tecnico, intendendo sacerdoti in generale; in carro, poi, potevano viaggiare tutti i sacerdoti; le mani coperte servono a proteggere il sacro dal contatto umano (ma allora perché non tutti i sacrifici avvenivano in questa forma? e perché proprio quello offerto a Fides?); del resto, il culto è soltanto riproiettato in tempi così antichi... - P. 245: purtroppo non si sa a quando risalgono le *supplicationes*, perché l'annalistica ne parla a suo piacere; ma a p. 246, malgrado questo « non si sa », risulta che l'introduzione di questa forma rituale mostra le tendenze religiose del popolo nel III secolo.

Basterebbero questi esempi? Sì, ma non si può fare a meno di menzionare alcuni casi particolarmente indicativi, specie di due tipi. L'uno è quello dei casi, in cui K. Latte nell'enunciare le sue tesi ipercritiche preferisce ignorare ogni argomentazione. Probabilmente, egli è talmente convinto di aver ragione che neanche concepisce dubbi possibili; altrimenti dovremmo credere — e ce ne guardiamo bene — che egli voglia, coscientemente, nascondere al lettore l'assenza di fondamento o, per lo meno, l'incertezza nelle sue affermazioni. Così, p. es., quando — a p. 7 — dice che «è riconosciuto» che il mito delle origini troiane dei romani si è sviluppato solo nel 4° sec., e non cita la recente letteratura in contrario; così, quando — a p. 108 e 295/5 — attribuisce la partecipazione ufficiale romana nel culto lavinate dei Penates e di Vesta a un'istituzione recente (il rinnovamento annuale del *foedus* con Lavinium era «evidentemente» — *offenbar* — non anteriore ad Augusto!); così, anche, quando — a p. 256/1 — afferma, senza alcuna motivazione, che un luogo di culto di Iuventas nella *cella* capitolina di Minerva risale a non prima della fine del 3° sec.

L'altro tipo di casi che merita una menzione particolare, è ancora più interessante. Si tratta di questo: K. Latte presenta un'interpretazione, per buona parte aprioristica, di un fatto qualsiasi, e *dopo* rammenta i dati da cui ogni interpretazione dovrebbe partire; ora, se questi dati appaiono inconciliabili con l'interpretazione già data o, comunque, non ne risultano spiegati, egli si limita a constatare che essi non sono comprensibili. (Si è già visto qualcosa del genere nel caso della Diana Nemorensis, dove carattere politico del culto, presenza di Virbius ed Egeria nel recinto, Rex Nemorensis, uno dopo l'altra sono stati scartati di tra gli elementi di fatto che potessero servire per l'interpretazione — del resto anticipata: Diana era in origine «senza dubbio» (*zweifellos*) una dea della luna, p. 169, mentre i votivi di Nemi «non lasciano alcun dubbio» (*lassen keinen Zweifel daran*) che essa, da dea lunare, si è evoluta a protettrice della vita femminile, p. 170 — di modo che dopo, tutti quegli elementi

restano inspiegati). L'esempio più clamoroso è forse quello che riguarda Bona Dea (p. 228 sgg.): del culto di questa dea sappiamo da buone fonti (di cui nemmeno K. Latte mette in dubbio il valore) un tratto assai particolare e, si direbbe, centrale: era un culto notturno da cui erano esclusi gli uomini; lo celebrava, in casa, la moglie di un magistrato *cum imperio*; vi partecipavano le Vestali. Un altro tratto singolare del culto è che vi aveva parte il vino che, però, era chiamato latte e lo si versava da un recipiente detto di miele; altri elementi ancora, come l'esclusione del mirto, la presenza di serpenti nel santuario, i nomi Damium, Damia, Damiatrix documentati rispettivamente per festa, dea, sacerdotessa, più ancora le etiologie di certi dettagli culturali, in cui la dea viene messa in stretto rapporto con Faunus e altre in cui viene opposta a Hercules, contribuiscono a rendere estremamente ricco e singolare il quadro che abbiamo della dea, e già questa ricchezza e singolarità suggeriscono di considerare il culto come una creazione religiosa assai viva e, nelle sue radici, certamente antica. Quale sarà la posizione di K. Latte di fronte a questo culto? Egli parte dal presupposto che il nome di Bona Dea sia la traduzione della greca Agathe Theos, alla cui iconografia del 3° sec. corrispondono tarde raffigurazioni della dea romana. Essa sarebbe dunque una dea della salute — per quanto proprio questo suo aspetto non risulti da alcun dato né culturale né letterario (la dedica Bonae Deae Hygiae sembra di carattere non meno sincretistico che le dediche Bonae Deae Veneri Cnidiae — questa citata anche da Latte — Bonae Deae Iunoni, Bonae Deae Caelesti, ecc., sempre che in questi casi *bona* non sia un semplice epiteto!). Questa è, per l'autore, la certezza; di conseguenza « resta inspiegato » (*unerklärt bleibt*) il culto notturno con l'esclusione degli uomini, ma restano inspiegati anche tutti gli altri elementi sopra menzionati. Da notarsi ancora alcuni dettagli: proprio dall'autore che ripetutamente nega ogni valore alle tradizioni mitiche e leggendarie romane ci si aspetterebbe che nel racconto su Fauna o Fenta Fatua non vedesse che una pura etiologia ricavata dai fatti di culto;

invece, no: in questo caso, le nostre fonti ricavano *dal* racconto leggendario la presenza del vino ritualmente negata nel culto! E il racconto, allora, su che cosa si fonda? Semplice: esso è un'applicazione a Fauna del noto aneddoto di Egnatius Mecennius. (Sarebbe forse indiscreto insistere ancora e chiedere: perché proprio a Fauna hanno applicato quell'episodio?). Damium significa semplicemente  $\delta\delta\mu\iota\omicron\nu$ , festa pubblica (e chi sa perché, allora, non tutte le feste pubbliche, ma solo quella di Bona Dea si chiamava Damium?), mentre Damia e Damiatrix sono pure invenzioni. Del resto, una connessione con una dea greca Damia è esclusa (p. 229/4), perché Damia in Grecia è (soltanto?) una dea del parto, e tra una dea del parto e una dea della salute vi è pure una certa differenza...

Su altri esempi simili non possiamo fermarci così dettagliatamente. Fortuna e Mater Matuta hanno templi attigui, nel Foro Boario, con comune *dies natalis* e attribuiti allo stesso fondatore? Ebbene, «dato che tra i due culti non è dimostrabile alcuna connessione» (!) da tutto ciò non è consigliabile trarre deduzioni sull'affinità delle dee (p. 180 sgg.). Magna Mater da Virgilio viene messa per la prima volta in rapporto con la leggenda troiana (p. 260/3): ma se è così (e l'autore ne è perfettamente sicuro), logicamente «si solleva la questione, come si è arrivati, in generale, a introdurre il suo culto». E così via.

#### *Castelli in aria.*

Se Kurt Latte fosse coerente nel suo atteggiamento di negare ad oltranza il valore dei dati, egli ci avrebbe potuto offrire un interessante volume intitolato: *Perché non si può scrivere una storia della religione romana?* Sarebbe stata un'opera ipercritica che, però, avrebbe avuto la sua funzione: quella di mettere in guardia gli studiosi contro ogni affrettata combinazione, mostrando come anche i dati più convincenti possano esser revocati in dubbio.

Ma, purtroppo, K. Latte è ipercritico soltanto nei riguardi dei dati (e, s'intende, delle costruzioni altrui), non in quelli delle costruzioni proprie. Anzi, come già si è visto in alcuni casi, come quello di Bona Dea, egli nega il valore dei dati che contraddicono alle sue costruzioni.

Tra queste costruzioni, le più innocenti sono quelle in cui l'autore si limita a demolire tutti i dati in favore di una sola asserzione (p. es. che Bona Dea è semplicemente una dea della salute e Ianus un dio delle porte della città); in questi casi, infatti, la tesi «positiva» costruita è così modesta e rudimentale che quasi neanche può chiamarsi una costruzione.

In altri casi, invece, le costruzioni sono più complesse, veri castelli in aria. Si veda p. es. la questione dei sacerdoti romani su cui l'autore torna a più riprese, anche in un'appendice separata. Si comincia a p. 36, dove veniamo a sapere che le divinità rappresentate dai *flamines* appartengono a una fase più antica di quella del calendario arcaico: tanto è vero, che alcune di esse non figurano più in quest'ultimo. (Attenzione! L'argomento potrebbe esser agevolmente capovolto: le divinità del calendario sono più antiche, perché alcune di esse non hanno «più» *flamines* propri... Ma lasciamo perdere e proseguiamo). Dunque, dal calendario sono assenti — tra le divinità di cui conosciamo i flomini (cioè tra tredici — per K. Latte, in conseguenza di un emendamento, dodici, v. sotto (a p. 342) — su quindici) — Pomona, Flora e Falacer. L'autore ammette (p. 37) che, eventualmente, Flora e Pomona possano mancare solo perché le loro feste erano forse *feriae conceptivae* che non potevano figurare nel calendario. Il lettore dirà: allora, resta solo Falacer; e si domanderà: perché mai è escluso che anche questo dio di cui così poco sappiamo, avesse una festa mobile? o non poteva, per esempio, avere una festa che coincideva con le *kalendae* o le *idus* di qualche mese e già per questa sola ragione non poteva apparire nel calendario? (Tra parentesi: quando entrerà nella coscienza degli studiosi della religione romana l'osservazione da me più volte ripetuta, che cioè l'assenza dal calendario della triade

capitolina non è un argomento decisivo — come credeva Fowler, poi Mommsen, Wissowa e ora, p. 36, Latte — per attribuire al calendario una data precapitolina — che esso peraltro avrà certamente, ma non per questa ragione — dato che la festa del tempio capitolino è il 13 settembre, cioè un giorni di *idus* che il calendario non può segnare altrimenti che, appunto, con l'abbreviazione di *idus*?) Vane questioni: per K. Latte, l'assenza dal calendario di una festa di Falacer e delle tre divinità aventi *flamines*, di cui non sappiamo chi fossero (!) è decisiva. (Di nuovo, per chi stenti a crederlo, cito testualmente: «*Selbst wenn man für Flora und Pomona wandelbare Feste ansetzen würde... blieben Falacer und die drei völlig verschollenen*). E se queste ultime fossero p. es, un *Flamen Larentalis*, un *Flamen Divalis* o *Angeronalis*, un *Flamen Neptunalis*? Perché, si badi bene, non è che noi abbiamo una lista (così p. 36) dei *flamines* in cui ne siano enumerati dodici (o tredici) con l'aggiunta che dei rimanenti non si sa nulla; noi riusciamo a raccogliere i nomi di 13 dei 15 *flamines* (che erano 15, è documentato) da passi sparsi nella nostra documentazione letteraria ed epigrafica; fortunatamente soltanto di due non ci è pervenuta notizia, ma allora di questi veramente non sappiamo nulla e quindi nemmeno se le divinità da essi servite figuravano o meno nel calendario.

Dai *flamines* si può ora passare ai *pontifices*: dall'argomentazione sbagliata al romanzo. A p. 195 sgg. K. Latte vuol ricostruire la storia dei pontefici, premettendo che essa è scomparsa dalla pseudo-tradizione sulla più antica storia romana, ma non senza avervi lasciato tracce. In tempi storici il *Pontifex Maximus* è un superiore del *rex sacrorum*, dei *flamines* e delle *Vestales*: ma nella gerarchia sacerdotale (*ordo sacerdotum* di Festo) occupa appena il quinto posto dopo il *rex* e i tre flaminii maggiori. Ci sarebbero indizi secondo cui le Vestali in un remoto passato fossero subordinate al *rex* e non al *pontifex maximus* (l'autore rinvia a p. 110, dove però si trova soltanto il rito del *vigilansne, rex?* che non mostra subordinazione — se mai, il contrario — e il fatto che

le Vestali hanno parte nel culto di Ops nella *regia* che doveva essere, in origine, la sede del *rex*: ma in tempi storici era sede del *pontifex maximus*, quindi l'argomento non ha valore, anzitutto, finché non si dimostra che le Vestali agivano nella *regia* anche prima che questa diventasse sede del pontefice, e in secondo luogo non ha valore nemmeno in questo caso, dato che le Vestali svolgono funzioni in diversi luoghi di culto e tra questi vi poteva essere anche quello di Ops, anche se esso si trovava nella *regia*; ma sulle Vestali si tornerà in seguito). Del resto, ci sarebbe da attendere in tutti i modi — in base ad analogie greche! — che il *rex sacrorum* fosse, in origine, a capo dell'organizzazione sacrale e abitasse nella *regia*. Non è da immaginarsi che egli abbia volontariamente rinunciato a questa sua posizione, quindi — e qui comincia il romanzo — « dev'essere stata l'energica volontà di potere di singoli portatori dell'ufficio [di *pont. max.*] ad imporsi mediante lotte più o meno lunghe ». Il lettore attenderebbe almeno un argomento contro l'opinione tradizionale che, tutto sommato, rappresenta una spiegazione più ragionevole: non il *rex sacrorum*, ma il vero re abitava, in un tempo, nella *regia* e solo la rivoluzione politica, sopprimendo la monarchia e creando la carica del *rex sacrorum*, ha provveduto ad allontanare il portatore di questa carica dalla *regia*, vietandogli anche di aver cariche politiche, per limitare decisamente le sue funzioni al campo sacrale. Perché, poi, la posizione di supremo controllore dell'organizzazione sacrale non poteva appartenere al *pontifex* sin da tempi arcaicissimi? da quel poco che c'illudiamo di sapere dei re romani, non risulta affatto che essi fossero sacerdoti universali: le loro funzioni sacrali erano, sembra, limitate (forse a quelle stesse che nei tempi repubblicani esercitava il *rex sacrorum*), e accanto ad essi agivano, ciascuno nella propria competenza, gli altri sacerdoti, *flamines*, *augures*, *Vestales*, *pontifices*, ecc. I pontefici, in tempi storici, erano gli esperti della religione, senza funzioni specifiche, e il loro compito era di controllare l'attività sacrale di tutti gli altri sacerdoti (e dei privati): quale dato o quale indizio c'impedisce di

credere che così fosse anche nei tempi più remoti, anche durante la monarchia? Ciò non escluderebbe affatto che nella gerarchia il *rex* e i *flamines maiores*, proprio in virtù dell'altissima importanza sacrale delle loro funzioni specifiche (non di semplici esperti e controllori) precedessero il *pontifex*: se in ciò vi fosse qualcosa di offensivo per quest'ultimo, l'«energica volontà di potere» dei *pontifices* non avrebbe portato forse a una modifica dell'ordine gerarchico? Tanto più, perché K. Latte pretende di sapere che quest'ordine gerarchico non si è neppure costituito prima della seconda metà del 4° secolo<sup>1</sup>. Ma come?! In quell'epoca il *pontifex maximus* accettava di esser relegato al quinto posto?

A parte la questione dei rapporti con il *rex*, il romanzo dei pontefici, nato dalla fantasia di K. Latte, si riassume nei seguenti termini: il compito originario dei pontefici era quello (assolutamente non documentato) di guidare l'esercito in territorio nemico, di «fargli strada» (*pons*); poi essi divennero (ciò che ugualmente non risulta da alcun dato o indizio) consiglieri del comandante in faccende militari e giuridiche. Ma l'importanza del loro contatto con le potenze invisibili e la loro permanenza a vita in carica (rispetto ai magistrati annuali) aumentarono la loro autorità; specie poi, se si consideri che gli altri sacerdoti (?) — ciò varrebbe tutt'al più, ma con riserva, per i soli flaminii — conoscevano solo i riti per singole divinità (ma allora si domanda se non vi

<sup>1</sup> Gli argomenti sono i seguenti: 1) l'*ordo sacerdotum* si riferisce solo ai tre *flamines maiores*, importanti per la comunità e non comprende i *flamines* importanti solo per la casa contadina (!); ma i *flamines* non erano, tutti, sacerdoti dello stato? esistevano forse flaminii delle singole famiglie contadine?!; 2) l'*ordo sacerdotum* riguarda i posti occupati dai sacerdoti nei loro banchetti, - unica occasione in cui si trovavano tutti insieme: ma per una tale occasione in tempi arcaici non si sarebbero prese deliberazioni del genere (!); - 3) tra i tre *flamines* presenti figurava anche quello di Quirinus: da ciò bisogna dedurre (?) che questo dio era ormai identificato con il fondatore dello stato, ciò che difficilmente poteva verificarsi prima della seconda metà del 4° sec.... (Per capire quest'argomento, bisogna sapere che per Latte, p. 113, l'unificazione di Roma ha privato il dio del Quirinale della sua importanza; se nel 293 Papirio Cursor lo dedicava un tempio, ciò vuol dire che in quell'epoca il dio era già identificato con Romulus e così ha riguadagnato un po' d'importanza...).

era bisogno sin da principio di un organo coordinatore, di esperti, vale a dire esattamente di ciò che i pontefici sempre erano...).

Quello dei pontefici non è l'unico romanzo nel volume di K. Latte. Non possiamo qui illustrarli tutti in dettaglio; alcuni, del resto, sono appena abbozzati, di modo che la loro demolizione richiederebbe più parole di quante siano servite per costruirli (p. es. a p. 21: gli etruschi fanno la statua di Iuppiter Optimus Maximus e aprono con ciò la strada alla venerazione degli dèi sotto un aspetto antropomorfo. «Iuppiter diventò subito dio principale dello stato... L'antico dio del cielo diventa ora perfino signore dell'esito della battaglia...»). Ho citato letteralmente. Se quell'artista etrusco non avesse fatto quella statua! Forse allora nemmeno tra gli altri latini Iuppiter sarebbe diventato dio principale...). Altro esempio: Fortuna — quella di Praeneste, la Primigenia, epitetto che l'autore, con una certa disinvoltura, interpreta come «*wichtigste*» — è venerata dalle *matres* (Cicerone, veramente, lo dice di Iuppiter Puer) e riceve una dedica per un parto. «Sembra», quindi, all'autore, p. 77, che una dea delle nascite abbia «ottenuto la denominazione latina di Fortuna e, successivamente, questa denominazione trasparente e più ampia abbia influito sul carattere (*Wesen*) della dea...». Ancora un ultimo esempio — ultimo di quelli qui illustrati, non di quelli contenuti nel volume —: quello di Summanus, p. 208 sg. I romani distinguono tra fulmine diurno e notturno, attribuendo il primo a Iuppiter, il secondo a Summanus. «L'occasione immediata» di questa distinzione «sembra» fosse che un colpo di fulmine notturno — ma proprio che sia stato notturno non risulta dai dati! — buttò giù la statua fittile di Iuppiter dal frontone del tempio capitolino. Poiché questa statua stava nel frontone — alla «sommità» — del tempio, si chiamava Summanus...; in seguito a quell'evento, egli ebbe un tempio al Circo Massimo. «In seguito a un *prodigium* unico, da Iuppiter Fulgur si stacca una divinità dei fulmini notturni. A ciò poteva contribuire anche l'esitazione di attribuire a Iuppiter un fulmine che colpì la sua propria

statua» — ma non si trattava precisamente della statua di «Summanus», cioè dello Iuppiter della sommità, e non era, allora, il fulmine di Summanus a buttar giù la propria statua? Ma è inutile cercar la logica là dove tutto è opera della fantasia più incontrollata.

Non tutte le interpretazioni di K. Latte sono così inedite come queste ora citate. Altre, anzi, sono tradizionali al massimo, non solo nello spirito (che è sempre quello di mezzo secolo fa, anche nei romanzi più sorprendenti), ma anche nelle singole soluzioni: tuttavia, le argomentazioni, anche in questi casi, sono così violentemente arbitrarie, da far rimpiangere amaramente Wissowa i cui ben noti arbitri rispondevano almeno a una linea costruttiva, ai suoi tempi, moderna. Si prendano, p. es., le pagine (108 sgg.) che riguardano le Vestali. Anche per K. Latte — come per Rose (1926) e contro Dragendorff (1896) e Santinelli (1904), Wissowa e Deubner (è in questo dibattito di 35-65 anni fa che l'autore s'inserisce con naturalezza!) — le Vestali sono rappresentanti delle figlie della casa reale. Esse curano il fuoco, *perché* ancora non partecipano ai lavori dei campi (ad ogni modo *torrent, pinsunt, molunt e condunt* il frumento; e se è vero che nessun testo dice che siano esse stesse a fare il raccolto, è anche vero che dire che «esse ricevono» le spighe (*erhalten sie*), va oltre al testo che si limita a dire *spicas adoreas in corbibus messuariis PONUNT*. Altra imprecisione — ripetuta poi a p. 144 —: la *mola salsa* 'distribuita' al popolo nei giorni 9 giugno, 13 settembre e 15 febbraio; il testo relativo dice: *ex eo farre virgines ter in anno molam FACIUNT*. Sono pignolerie di critico? Non credo, perché da simili dettagli molto può dipendere nell'interpretazione: ad ogni modo bisognerebbe vedere come K. Latte tratterebbe un *altro* studioso che commettesse simili errori!). — Il costume da *matrona* le Vestali hanno potuto ottenerlo solo quando la durata del loro servizio era stata prolungata (p. 108/4 a p. 109). Ma prima era stata più corta? Nella stessa p. 109 l'autore dice: «una notizia purtroppo non del tutto fidata (*nicht ganz verlässliche*) dice che questa durata in origine fosse più corta»:

ma la notizia non del tutto fidata nel testo diventa fidatissima nella nota... Come poi le figlie del re avessero l'autorità di ammonire il re a vigilare, non è spiegato, come non è spiegato perché al tempio di Vesta — sostituzione della dispensa di casa reale... — solo le *matronae* e solo nel giorno dei Vestalia potevano accedere. Sempre in queste pagine ricorre ben due volte (p. 108 e 110) il nome divino — mai documentato — di Ops Consi (!). Sempre in queste pagine (108) s'incontra la stupefacente affermazione — pura invenzione — che i Penates «*doch zunächst eher zu Consus gehörten*» e solo più tardi venivano a formare un'unità con Vesta, per 'concretizzarsi' alla fine, sotto l'influsso della leggenda di Enea, in un *Palladium* (!).

Ugualmente tradizionale nella sostanza, ma violentemente arbitrario nei dettagli è il trattamento riservato a Quirinus (p. 113). Wissowa aveva avanzato con riserva la teoria della derivazione del nome divino da un nome di località non documentato, \* Quirium. Quarantotto anni sono bastati ad abolire gli scrupoli di Wissowa: per Latte il nome Quirinus «*appartiene a Quirium*» — e l'autore non ritiene necessario avvertire, come invece faceva Wissowa, che un tale nome di località non è documentato. Quirinus era, dunque, una *Ortsgottheit*, ma è diventato dio dei Quirites che «*erano guerrieri, come mostrano i loro Sali*» (!). Hora Quirini, Virites Quirini sono rimaste tuttora entità problematiche? Non per K. Latte che, neppure accennando a dubbi possibili, ne deduce «*volontà e virilità*» come caratteri di Quirinus... Comunque, l'unificazione della città danneggia Quirinus: «*La festa dei Quirinalia del 17 febbraio veniva più tardi dimenticata al punto che si poté porre a questo giorno la conclusione dei Fornacalia, le stultorum feriae*». Quanto alle funzioni del *Flamen Quirinalis* si è visto più sopra che esse vengono semplicemente negate: ma in cambio dei tre compiti (documentati) persi, il sacerdote ne guadagna uno (non documentato), mediante un emendamento proposto sia pur con riserva a p. 37/1: non sarebbe più il *Flamen Portunalis* a ungere le armi di Quirinus, ma il *Flamen Quirinalis*; nel

testo « Portunalis » potrebbe essere emendato — ognuno vede con quanta plausibilità paleografica — in « Fornacalibus ». Quirinus, del resto, rimane (p. 129, cfr. 113/3) tranquillamente anche tra le divinità venerate con sacrificio nel giorno dei Volcanalia (contro gli incendi, come in Wissowa) perché l'autore ignora la 'nuova' (1936!) lettura — di M. Guarducci, accettata da Degrassi — del relativo passo dei Fasti degli Arvali.

### Rassegna antologica.

Non credo che il lettore possa trovare che la presente critica sia poco dettagliata e poco documentata. Eppure, anche dopo tanti passi citati, chi scrive è ancora profondamente insoddisfatto perché sente di non aver illustrato sufficientemente il carattere dell'opera. Non basta, infatti, additare venti, trenta o quaranta interpretazioni arbitrarie, perché il lettore potrebbe sempre pensare che esse siano tutte e che, prescindendo da esse, si possa tuttavia utilmente consultare il volume. Sarebbe necessario mostrare, pagina per pagina, riga per riga, com'è fatta quest'opera, seguire ogni piccolo ragionamento e segnalare dovunque anche l'atteggiamento dell'autore, che, in fondo, è forse alle radici di molti difetti dell'opera: p. es. mi dispiace quasi di non aver schedato il volume, raccogliendo scrupolosamente tutti i passi in cui ricorrono i termini *zweifellos*, *ohne Zweifel*, *offenbar*, *natürlich*, che mostrano la sicumera a-critica dell'autore sia nell'affermare che nel negare. (Si pensa inevitabilmente a quanto si racconta di J. Beloch che avrebbe avvertito i suoi allievi: « quando io affermo una cosa e adduco le prove, potete star tranquilli; ma quando dico 'evidentemente', vuol dire che non ho le prove »).

Ma non si può far tutto. E allora l'insoddisfazione spinge almeno a una rapida segnalazione, puramente antologica, di altri passi, prima di concludere.

P. 7 sgg.: « E' completamente da scartare, per la storia della religione romana, il mito », e ciò perché i miti romani sono recenti e l'analisi dei motivi li dissolve in modo da non

permettere di cogliere la forma di miti veramente romani. Il lettore si attenderebbe una parola di spiegazione per questa singolare situazione della tradizione religiosa romana: vi erano mai stati miti romani, e solo la tradizione (recente) non li conserva? o non vi erano stati affatto, perché i romani non avevano 'fantasia' (Wissowa)? o vi erano stati, ma la religione romana li ha eliminati (Koch)? L'autore tace. - P. 18: la più antica società romana è di contadini che nello stesso tempo sono anche guerrieri. «Nel campo della religione ciò significa che le stesse divinità assumono più aspetti, a seconda che vengano invocate per i bisogni della vita contadina o della vita guerriera». C'è da sperare che solo il modo d'esprimersi sia, in questo passo, malaccorto: o davvero l'autore pensa che le divinità preesistano indipendentemente dai bisogni umani e che da questi esse traggano solo ulteriori aspetti? L'esempio citato dall'autore ci lascia nel dubbio: Mars sarebbe il «dio del mondo fuori dell'abitato» (?), perciò il contadino desidera che egli risparmi i campi, il guerriero, invece, che esce dall'abitato, trova in lui il protettore adatto e così Mars «diventa» dio della guerra. Del resto, le divinità romane non danno molto filo da torcere all'autore; p. 22: Mercurius è il greco Hermes, ma a Roma la sua attività si limita esclusivamente al commercio. Minerva è esclusivamente dea degli artigiani; p. 23: Diana al lago di Nemi era dea lunare, a Roma soltanto dea delle donne (!). — P. 37: i *flamines minores* erano così insignificanti al momento dell'organizzazione pontificale, che neanche li si includeva nella gerarchia sacerdotale: ma se del *Flamen Pomonalis* è esplicitamente documentato che occupava l'ultimo posto, non è per lo meno probabile (per non dire *zweifellos*) che anche gli altri avevano i loro posti precisi? — P. 50 sgg.: la solita questione delle divinità 'specializzate' che dai classici vengono sempre presentate come una peculiarità della religione romana. Qui sí che la tanto vantata critica delle fonti servirebbe: da essa risulterebbe che a parte un numero limitato di casi (Aius Locutius, Orbona, ecc.), esse non sono mai al centro di culti indipendenti e permanenti, ma per lo più

solo occasionalmente venerate (come le 12 divinità invocate dal *flamen Cerialis* (?), il gruppo di Adolenda, ecc.), mentre la grande massa di esse ci è nota solo grazie alla curiosità antiquaria di Varrone che è dovuto andare a cercarle nei libri pontificali, il che vuol dire che esse non occupavano un posto preminente e vistoso nel culto. In Grecia (per non parlare di altre religioni politeistiche) non abbiamo forse — sia pure prevalentemente con rango 'eroico' — entità analoghe (un Euphemos, un Kyamites, un Eudromos, un Deipneus, e molte decine di simili!)? Nulla al mondo dimostra che a Roma queste divinità avessero una parte più importante nella religione che altrove e che perciò fossero particolarmente caratteristiche della religione romana. Perciò non convince neppure, a p. 62, che l'assenza della mitologia, a Roma, dipenda da un siffatto concetto delle divinità limitate a singole funzioni. — P. 85: le cinghie dei Luperci venivano popolarmente (?) — addirittura nel *Volkswitz* — dette *amiculum Iunonis*, «*offenbar*» perché il movimento della cinghia che colpisce somiglia a quello che si fa per indossare una veste: passi pure, per l'*amiculum*, ma qual'è la parte di Iuno (cui, com'è noto, una tradizione — taciuta da Latte — attribuiva tutta la festa dei Lupercalia)? — P. 86: ciò che è «sicuro» dei Lupercalia, è che era una festa dei pastori; p. 87: il suo rito è essenzialmente magico... — P. 94 sgg.: si noti come nel rito per allontanare Silvanus dalla puerpera, l'accetta, al contatto con il pensiero di K. Latte, diventa semplicemente 'ferro', il *pilum* semplicemente uno strumento per far rumore. — P. 97: culto di Mater Matuta: i dati dicono esplicitamente che le donne pregavano per i figli delle sorelle; ma l'autore preferisce prender per assodata la curiosa ipotesi di Rose sull'espressione (non documentata) di *pueri sororii*, dedotta e interpretata in base al *sororiare* di Festo, che, compresa nella preghiera tradizionale, sarebbe stata poi intesa male. Allora, dunque: il rituale si sarebbe trasformato in base a un malinteso da un originario rito di pubertà in un rito dedicato ai figli delle sorelle? — P. 104 sgg.: è mantenuta la teoria wissowiana della dea Iuno (documentata da

tempi arcaici, p. es. dalla «*lex Numae*» di Paul. Fest. 248 I., anche se la si vuol considerare — come Latte p. 37, — assente dal calendario arcaico, senza pensare al fatto che le principali feste di Iuno cadevano sempre nelle *kalendae* e quindi non potevano figurare nel calendario, come, del resto, non potevano figurare, come feste di Iuno, neanche le *Nonae Caprotinae*, la dea Iuno, dunque, che si sarebbe sviluppata dalla *iuno* della singola donna (documentata solo da Tibullo in poi). Iuno avrebbe avuto rapporti esclusivi (!) con la fecondità della donna; tanto esclusivi «che nei riti nuziali noi non sentiamo nulla di una partecipazione di Iuno» (vengono, intanto, dimenticati — o disprezzati — gli epiteti *Pro-nuba*, *Cinxia*, *Iuga*, ecc. che hanno fatto pensare altri studiosi a una Iuno dea del matrimonio); a p. 151 ci viene spiegato che «Iuno dovette perdere la sua valenza esclusiva di forza vitale della singola donna, quando essa passò accanto a *Iupiter*, diventando così il nome romano di *Hera*» (ci si chiede soltanto, come mai la Iuno della singola donna abbia potuto assumere di colpo questa funzione). — P. 111 ci riserva una grossa sorpresa: dopo la più volte ripetuta teoria (wisso-wiana) secondo cui i culti dello stato non sarebbero stati che un'applicazione allo stato dei culti domestici o campestri privati (*Vesta*, *Penates*, *Terminus*, *Ambarvalia*, ecc.), qui viene improvvisamente ammesso che la comunità come tale già «in epoca preistorica» avesse una «divinità tribale» o «locale» di Roma. Ciò che però poteva essere più che ovvio per chiunque conoscesse un po' le religioni del mondo — che cioè non esiste comunità, per primitiva che sia, senza culti 'pubblici', cioè riguardanti la comunità come tale, e che nessuna comunità ha bisogno di appropriarsi dei culti privati per trasformarli in culti pubblici (come se le famiglie fossero cronologicamente anteriori alla tribù che risultasse da una loro unificazione!) — per K. Latte è un risultato ricavato dall'esistenza della *Ficus Ruminalis* e della *Diva Rumina*<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Stupisce che proprio in questo caso K.L. accetti la tradizione, sia pure dopo alcune energiche forbiciate (p. es. il nesso tra la divinità e il fico • può esser dovuto semplicemente al fatto che sul *Comitium* stava

nel cui nome ritrova quello di Roma con vocalismo etrusco. — P. 116/4: pur di non prendere in considerazione un qualsiasi riferimento a danze labirintiche nell'*amptruare* e *redamptruare* dei Sali e del *lusus Troiae*, preferisce vedere nel disegno a spirale (?) dell'oinochoe di Tragliatella un « disegno schematico di mura di città » (!) e riferire la leggenda *truia* alla città di Troia. — P. 124: L'istituzione del *ver sacrum* aveva in origine lo scopo pratico di rimediare alla sovrappopolazione, quando carestia o altra catastrofe minacciava la comunità: ci si chiede se in tal caso il provvedimento che prevedeva l'allontanamento dei giovani nati in una determinata primavera *dopo una ventina d'anni* fosse veramente tanto pratico... P. 129: Volcanus — sempre il fuoco pericoloso conformemente alla scialba interpretazione wissowiana — riceve il sacrificio di pesci vivi gettati nel fuoco solo per non danneggiare altri viventi; p. 130: Maia Volcani, « *das hemmungslöse Anwachsen der Feuerbrunst* » (!); ma il *Flamen Volcanalis* sacrifica a Maia il 1 maggio, data che l'autore trova « *befremdlich* » (perché trovava adattissimo il 23 agosto per Volcanus, poiché in quel periodo di siccità gli incendi erano pericolosi... p. 129): si dovrebbe dunque trattare della protezione del grano nei campi dall'incendio; già, ma d'altra parte tutto il mese si chiamava Maius, mese della crescita (?), e perciò Maia si riferiva forse alla crescita del grano; sì, ma allora non è la crescita delle fiamme dell'incendio, e quindi *questa* Maia (sic!) dovrebbe esser separata da Volcanus (si noti che è proprio *questa* Maia a ricevere il sacrificio del *Flamen Volcanalis*!); tanto, questi *feminina* possono associarsi a diversi nomi divini.. Non c'è bisogno di commento per mostrare la solidità dell'argomentazione. — Sempre a p. 130, Quies Volcani è pura invenzione. — P. 131:

proprio un fico»; la tradizione sull'originario posto dell'albero, sul pendio del Cermalus, è dovuta alla leggenda di Romulus, e perciò dimostra che l'albero stava sempre sul Comitium; una statua di Attus Navius, nelle vicinanze, spiega la leggenda del trasferimento dell'albero); egli accetta perfino uno Iuppiter Ruminus documentato nel *de civitate dei* (7, 11). Non viene accennato ad alcun possibile dubbio, né alle interpretazioni di altri studiosi.

Volcanus è il dio principale di Ostia, perché a Ostia i magazzini di grano erano particolarmente minacciati dagli incendi... — P. 138: Libitina è una divinità locale del *lucus Libitina*; perché poi i romani vi abbiano associato morte e seppellimento, ciò «s'ignora» (come s'ignorava perché dal culto di Bona Dea — definita dea della salute come Libitina dea del luogo — erano esclusi gli uomini, ecc., v. sopra p. 334). — P. 141: sgg. nell'interpretazione del *mundus* si associano rari esempi di tenace ipercritica a stupefacenti certezze arbitrarie. Da una parte si negano non solo i rapporti del *mundus* con gli inferi e con la fondazione di Roma, ma anche il carattere preoccupante dei giorni in cui *mundus patet*; quest'ultimo perché nel calendario quei giorni non sono segnati come *dies nefasti*: ma per questo potevano esser sia di istituzione più recente del calendario, sia invece, e benissimo, *dies religiosi*, tanto è vero che valevano per essi divieti di matrimoni, di battaglia, di partenze per viaggi, ecc.; d'altra parte si afferma che il *mundus* era un magazzino sotterraneo di grano; lo si apriva il 24 agosto, giorno vicino ai Consualia, al principio d'ottobre quando cominciava la semina del grano invernale, in novembre, all'inizio della semina di altri prodotti. . . . I tabu si spiegano facilmente: quando si lavora nei campi, non si combatte (?!), tanto, in origine, si combatteva solo di primavera (? — ma allora perché *prohibere* il combattimento per agosto, ottobre e novembre, e precisamente per un singolo giorno di ciascuno dei tre mesi?); anche per il matrimonio e per i viaggi non si aveva tempo... Il fatto che questi giorni non figurano nel calendario, mostrerebbe che si trattava di usanze profane solo più tardi mescolate alla religione, quando esse — in un'epoca in cui non esistevano più magazzini sotterranei — avevano perso il loro senso... P. 193: molte introduzioni di culti hanno origine nella tendenza romana ad appropriarsi delle potenze invisibili presenti nelle città sottomesse. «Naturalmente», però, questa concezione originaria viene sostituita da una *routine* che non è più cosciente delle ragioni delle proprie azioni. — P. 213: secondo la tradizione i Potitii e Pinarii

hanno ceduto il culto gentilizio di Hercules presso l'Ara Maxima allo stato, e per punizione divina la *gens* Potitia si sarebbe estinta. «Naturalmente», bisogna intendere tutto questo alla rovescia, cioè l'estinzione dei Potitii fu la ragione della statalizzazione del culto. — P. 240 sg.: un sacrificio al *Genius populi Romani* è documentato dal tempo della seconda guerra punica. Ma «in quest'epoca esso è isolato», solo da Silla in poi il culto del *Genius* pubblico comincia a diffondersi. Ora, poiché il *genius* come spirito tutelare di località e di gruppi appartiene solo all'epoca imperiale (!), nel caso del sacrificio menzionato deve trattarsi di qualche altra cosa — e così, K. Latte che trova troppo astratta l'interpretazione di Fowler (*the male principe of life*), avanza quella di una «*Zusammenfassung der genii aller Römer*». E' inutile dire che l'autore si sarebbe potuto risparmiare tutte queste acrobazie, accettando semplicemente il dato com'è, cioè l'esistenza dell'idea di un *genius* collettivo — del *genius* del popolo romano — già all'epoca della seconda guerra punica, prima degli ulteriori sviluppi della stessa idea. — P. 255: Il fatto che l'immagine di Saturnus avesse *compedes* viene risolto nell'uso più generico (greco) di legare immagini divine, senza neppure un accenno al fatto specifico dello scioglimento di quei legami in occasione della festa del dio; ma non vengono menzionati neppure altri caratteri particolari dei Saturnalia (come la sospensione di certe leggi, l'uso di portare il *pilleum*, ecc.). — P. 262/1 — chi sa perché nel caso di Magna Mater il termine *domina* dovrebbe esser la traduzione di *potnia THERON*? — A p. 264 l'autore illustra le oscillazioni delle alte sfere romane di fronte alla diffusione di culti nuovi, con l'esempio del comportamento di Roma nei riguardi di Fortuna Primigenia: nel 241 il senato proibisce a Lutazio Cercone di consultare l'oracolo prenestino, ma nel 194 si dedica a Roma stessa un tempio alla dea, mentre Cicerone di nuovo dice che nessun magistrato o *vir inlustrior* ricorre alle *sortes* di Fortuna. Oscillazioni? Ma è possibile che l'autore non si accorga del fatto che Roma linearmente, coerentemente si oppone — non

al culto della dea, ma — alla consultazione dell'oracolo a *sortes*, mai accolto a Roma, nemmeno quando nel 194 si è dedicato un tempio alla Fortuna Primigenia? — P. 273: l'autore rileva le differenze tra i culti dei commercianti italici a Delo e i culti dello stato romano, e sembra quasi meravigliarsene (p. es. del fatto che nei culti di Delo non appaia la triade capitolina che «pure più tardi ha importanza in tutto l'impero»); ma i culti documentati a Delo sono culti *privati*! Basterebbe capire la differenza tra culti privati e culti pubblici, per capire anche quelle differenze. — A p. 320/2 l'autore respinge l'interpretazione del termine *sebastophantes* avanzata da Festugière (un 'mostrare' misterico dell'immagine dell'imperatore) con la sola ragione che immagini imperiali si vedevano dovunque e quindi non c'era bisogno di mostrarle ritualmente: ma spighe di grano non si vedevano forse abbastanza facilmente nella vita quotidiana? Eppure ad Eleusi il 'mostrare' una spiga era un atto rituale misterico. — A p. 333 Silvanus, per l'epoca imperiale, viene messo sullo stesso piano del Genius, della Fortuna, della Tutela: ma, malgrado le analogie degli epiteti, non vi è un solo caso per il quale si possa affermare che Silvanus abbia perduto i suoi caratteri originari (del resto, a p. 338 sembra ammetterlo l'autore stesso, spiegando — in verità, in uno spirito romantico-borghese ottocentesco — le molte dediche romane a Silvanus con «il bisogno che l'abitante della metropoli provava di un rapporto con la natura (*sic!*)»). — A p. 337 viene mantenuta in pieno la concezione wissowiana, molto esteriore e meccanica, dell'*interpretatio Romana*, senza neppure un accenno all'effettiva interpenetrazione delle idee religiose romane e 'barbare' nelle provincie. — P. 339/2: l'autore 'sa' che il banchetto dei parenti dopo i Parentalia — da cui si sarebbe sviluppata la tarda (= di tarda documentazione) festa della *cara cognatio* — «in origine non aveva alcun carattere religioso». — A p. 340/1 mostra di sapere con altrettanta sicurezza che nelle associazioni di culto (*collegia*) l'essenziale era l'associazione stessa, mentre la scelta della divinità era «arbitraria». — P. 358: E' facile immaginare

che all'autore le religioni di mistero siano più simpatiche del politeismo romano; per esse, egli arriva ad ammettere anche miti autentici cioè dotati di una funzione. Ma il modo in cui li dice, suscita perplessità: « Il mito, già un'invenzione libera (*unverbindlich*)... acquista un nuovo significato. Diventa paradigmatico per la vita dell'uomo... ». Anche mantenendo le proprie posizioni nei riguardi del mito a Roma, l'autore sarebbe stato più preciso, dicendo: Il mito, che nella religione romana non esisteva e che a Roma era soltanto un'invenzione letteraria, nei misteri riacquista la sua normale funzione, diventando paradigmatico ecc. — P. 372: l'uso di gettare una pietra su un cumulo di pietre in qualche crocevia « è derivato dall'Oriente e si è conservato in diverse parti dell'Europa fino al secolo diciannovesimo ». Sì, ho citato letteralmente, anche se il lettore stenta a crederci, sapendo bene che quest'uso, non meno diffuso nell'America meridionale che in Africa e in altre parti del mondo, non ha avuto alcun bisogno di venire « dall'Oriente » e che esso si conserva tutt'oggi anche in Europa. — P. 383: la spiegazione del sacrificio *capite velato* sarebbe nella volontà di 'concentrare l'attenzione'; ci si chiede, allora, perché in certi culti il sacrificio avveniva *capite aperto* (tanto più, perché l'autore non crede, forse a ragione, che si tratti semplicemente di un accoglimento del *Graecus ritus*)? In quei culti si cercava forse appositamente di non concentrare l'attenzione? — A p. 389 l'autore spiega i *semicruda exta* del sacrificio velitrano a Mars con la conservazione tradizionale di un primitivo modo di cottura, ignorando tutti gli altri casi analoghi (discussi, sia pur non del tutto felicemente, ma con ben altra serietà, dal compianto Jean Hubaux) che la tradizione romana conosceva. — P. 394: i Fetiales e i Luperci non sono stati inclusi nel *collegium pontificum* perché essi non avevano importanza nella vita politica... (A p. 396 vengono aggiunti i Salii e gli Arvales: le elezioni a tutte queste cariche erano lungi dal sollevare i problemi che invece si presentavano nelle elezioni dei flamini maggiori, del pontefice massimo, ecc., per la stessa ragione di non-

importanza politica). Ma se si accettasse che quei sacerdozi avevano sin dalle origini le funzioni che li caratterizzano nella totalità della nostra documentazione, non ci sarebbe alcun bisogno di cercare spiegazioni particolari per la loro posizione: perché mai avrebbero dovuto esser inclusi nel *collegium pontificum* p. es. i Luperci che esercitavano le proprie funzioni sacerdotali in un solo giorno su 365 dell'anno? e i Fetiales che agivano sacralmente solo in ben determinate occasioni (dichiarazione di guerra, conclusione di *foedus*): si tratta di attività sacerdotali ben diverse da quelle continue di coloro che facevano parte del *collegium pontificum*.

\* \* \*

Dopo tutto ciò non sarà necessario insistere sugli errori superficiali, sulle sviste e sui non molti errori di stampa che tuttavia non sono degni della prestigiosa collezione dell'Ivan Müller; ne rileviamo alcuni. P. 70: *Kalendae fabariae*, 1 luglio (anziché: 1 giugno). — P. 142: uniche date festive nel calendario in giorni pari, Equirria e Argei (c'è anche il Regifugium, mentre gli Argei non figurano nel calendario arcaico). — P. 220: i culti romani antichi erano legati « a un unico santuario controllato dallo stato » (a differenza delle molte cappelle di Hercules): ma quanti erano p. es. i santuari pubblici di Iuppiter a Roma? — Tra gli errori di stampa conta indubbiamente che fino ai tempi di Catone ogni discorso davanti al popolo incominciava « mit einer Anrufung der Göttin » (anziché *der Götter*), p. 264, ma non p. es. la varie volte ripetuta (p. es. p. 71/3, 135/4, 137/n) grafia sbagliata del nome di R. Pettazzoni (dato sempre 'Pettazoni'): forse il fatto che K. Latte non ha imparato il nome di uno dei più grandi studiosi di storia delle religioni del nostro secolo, può esser considerato significativo come indizio della sua poca familiarità con la storia delle religioni.

#### *Sintesi e monito.*

La lunga — ma purtroppo sempre soltanto antologica — esemplificazione dei procedimenti di K. Latte autorizza ora a concludere come segue.

La *Römische Religionsgeschichte* di Kurt Latte, uscita nella collezione dello *Handbuch der Altertumswissenschaft* fondata da Ivan Müller e destinata a sostituire in essa l'opera fondamentale, ma, dopo 48 anni, inevitabilmente invecchiata di Georg Wissowa, non risponde alle legittime esigenze che si pongono di fronte a un lavoro di tale pretesa. Essa non rappresenta né un progresso nel campo di studi cui si riferisce, né una utile sintesi delle ricerche degli ultimi decenni. Essa ignora totalmente gli sviluppi degli studi storico-religiosi nel nostro secolo e pone perciò la religione romana in quello stesso isolamento privo di dimensioni comparativistiche in cui la consideravano Wissowa e alcuni suoi contemporanei. Ma non solo la metodologia storico-religiosa è completamente assente dal lavoro, bensì anche quelle prospettive storiche che le scoperte e gli studi degli ultimi decenni hanno aperte sul mondo antico. L'opera ignora, del resto, e spesso con ostentazione, le opere degli studiosi moderni e contemporanei sulla religione romana; la sua bibliografia è molto parziale. Dal punto di vista della concezione generale della religione romana, essa è esattamente al livello di mezzo secolo fa; all'incomprensione dei fenomeni di una religione tipologicamente differente dalle religioni universalistiche, l'autore associa anche un non celato disprezzo per la religione romana, disprezzo che certo non l'aiuta a studiare con impegno le peculiarità di quella religione. Alla struttura del volume manca la sistematicità dell'opera wissowiana, tanto utile in un manuale: a questa sistematicità vuol essere sostituita una struttura storica che, però, almeno per la parte più antica, risulta pseudo-storica. Ai fini della consultazione l'opera non serve, perché in essa il materiale è incompleto e disperso. Quanto all'interpretazione che l'autore offre delle singole questioni, essa oscilla sempre tra un'iper critica estrema, addirittura astiosa, esercitata non solo sulle teorie di studiosi moderni, ma anche sui dati della documentazione antica, e un'eccessiva sicurezza nelle affermazioni indimostrabili, la cui concatenazione conduce a costruzioni roman-

zesche; di modo che al posto dei fatti documentati, spazzati via da una negazione ad oltranza del loro valore, subentrano invenzioni assolutamente prive di ogni appoggio nella documentazione.

Tutto ciò potrebbe passare inosservato — il libro potrebbe anche essere, con poco o nessun danno, non letto e non consultato e a maggior ragione potrebbe non esser recensito in una rivista di storia delle religioni — se l'autorità conferitagli dall'edizione non rappresentasse un vero pericolo per gli studi sulla religione romana nei prossimi decenni. Contro questo pericolo, lo studioso di storia delle religioni ha il dovere di ricorrere a tutti i mezzi leciti a sua disposizione. Gli studiosi di storia delle religioni specializzati proprio nel campo della religione romana sono pochi — e sono essi che possono anche fare a meno di un manuale — mentre di un buon manuale di storia della religione romana avrebbero un gran bisogno soprattutto due categorie di studiosi: gli specialisti dell'antichità classica (filologi, archeologi, storici, studiosi di diritto antico, ecc.) che hanno poca familiarità con la storia delle religioni, senza la quale, tuttavia non possono padroneggiare completamente i fatti che studiano, e gli studiosi di storia delle religioni la cui specializzazione filologica riguarda un altro settore, ma che, per necessità comparativistiche, hanno bisogno anche di una buona conoscenza della religione romana. Ora, sono proprio queste due categorie di studiosi che corrono il rischio di esser danneggiati dal manuale di K. Latte. E' perciò a queste due categorie di studiosi che va rivolto qui l'avvertimento: Non crediate di avere, finalmente, il moderno manuale di religione romana che vi mancava! Se proprio non potete fare a meno di un manuale, continuate a servirvi del vecchio Wissowa che è, certo, antiquato, ma non più antiquato, sostanzialmente, dell'opera di K. Latte: in cambio, però, è più ordinato, più chiaro, più preciso, più completo e meno arbitrario.

Angelo Brelich

## R. H. Pfeiffer

[R.H. Pfeiffer, *Religion in the Old Testament*, edited by Ch. C. Forman, Harper and Brothers, New York, 1961].

E' questo — dopo la grande *Introduction to Old Testament* e la *History of New Testament Times* (di cui apparve una riduzione italiana, *Il Giudaismo nell'epoca neotestamentaria*, fra le pubblicazioni del nostro Istituto, 1951) — il terzo dei grandi manuali che il Pfeiffer si era assegnato come compito principale di produrre; purtroppo la morte, sopravvenuta improvvisa il 16 marzo 1958, gli impedì di condurre a termine questa. «In origine — ci informa il Forman nella sua prefazione — Pfeiffer aveva intenzione di scrivere una storia della religione biblica che includesse il periodo tra l'Antico e il Nuovo Testamento e capitoli sulla religione di Gesù e di San Paolo». In realtà, egli aveva completato, e riveduto in gran parte per ben due volte, soltanto i primi capitoli. «Il manoscritto era completo fino al 621 a.C.». Rimanevano però i «materiali» raccolti per il corso sulla religione d'Israele che il Pfeiffer tenne per molti anni nell'Università Harvard. Discepolo, quindi collega e amico fedele dell'autore, il Forman si accinse a pubblicare, con poche aggiunte e correzioni lasciate dal Pfeiffer, la prima parte, e completò la redazione della seconda, fino al 200 a.C. L'opera, quale l'autore l'aveva concepita, è rimasta incompiuta; ma anche in questi limiti ristretti, rimane interessante e utilissima.

E' il risultato del lavoro di tutta una vita. Pfeiffer aveva fatto gli studi secondari a Bologna, e completato la sua preparazione teologica e filologica a Ginevra, dove — accanto a diversi brevi scritti apparsi in riviste protestanti italiane — scrisse il suo primo lavoro scientifico (*Le problème du Livre de Job*, 1915). Passato poi negli Stati Uniti, studiò a Harvard, dove lo trovai tra gli uditori di W.R. Arnold, nel quale Pfeiffer seguì ad amare e riverire un maestro. Tra Boston e Cambridge nel Massachusetts egli svolse poi tutta la sua attività di studioso e insegnante: carriera dapprima difficile, poi sempre più ricca di riconoscimenti fino ad essere consi-

derato come «il più autorevole cultore di studi veterotestamentari in America ed uno dei più eminenti nel mondo». Non aveva rotto i legami con l'Italia, ove ritornò spesso, e saltuariamente pubblicò articoli in riviste e tenne, nell'Università di Roma, un corso di lezioni quale professore «di scambio».

Pfeiffer non sentiva molta attrazione per la ricerca speciale: i suoi lavori monografici, nella *Z.A.T.W.*, nel *Journal of American Oriental Society*, nella stessa *H.Th.R.*, nel *Journal of Biblical Literature* e anche in *Ricerche Religiose* e *Ricerche di Storia Religiosa* (1957: Studi in onore di G. La Piana), non sono in complesso moltissimi. Ma era dotato di una grandissima capacità di assimilazione, possedeva una vera genialità nell'espone con chiarezza e precisione i problemi, e si sentiva portato soprattutto all'insegnamento: voleva essere utile, più che a se stesso, agli altri. Fu veramente «colui che leggeva tutto»: e a dimostrarlo sta la lunghissima lista delle recensioni e degli articoli di enciclopedie nella Bibliografia dei suoi scritti, compilata dalla intelligente e devota compagna della sua vita.

I presupposti critico-filologici su cui si fonda questa Storia sono da cercare nella *Introduction*: in questo terzo volume Pfeiffer si era appunto proposto di tradurre, per così dire, in termini di esposizione storica, i risultati a cui era giunto nell'esame dei testi. E il semplice aver fatto terminare una prima parte (*The religion of Israel*) con il 621 dimostra la sua sostanziale aderenza alla visione storica wellhause-niana; mentre la seconda parte, quella redatta dal Forman e che nell'indice ha come termini cronologici il 621 e il 150, porta come titolo *Judaism*. L'ultimo capitolo però è intitolato *Normative Judaism (400-200 B.C.)*. Non saprei dire se ciò sia dovuto al fatto che Pfeiffer non disponesse di molto materiale per il periodo successivo (nonostante il volume indicato sopra), in quanto il suo corso terminava appunto con quell'epoca, e la successiva era oggetto di un altro insegnamento; oppure se egli considerasse veramente il Giudaismo «normativo» come già maturo nel 200 a.C., sì che da quell'epoca incominciasse

una nuova storia d'importanza veramente universale: quella delle sette giudaiche e della preparazione, dell'avvento e del trionfo del Cristianesimo. Pfeiffer sottolinea che il culto del Tempio diventa, in quei due secoli, sempre più un fatto esteriore, mentre si afferma nel Giudaismo la nuova istituzione vitale, la sinagoga; e come organi della vita religiosa attiva e feconda s'impongono sempre di più, al posto dei sacerdoti, gli scribi, i dottori della legge. La religione da nazionale si fa individuale. «National religion is a survival that, with the destruction of the Temple and the extinction of messianic hopes after the time of Christ almost entirely ceases. In this period such national institutions as the Temple sacrifice, circumcision and the Sabbath are chiefly external signs of the inner feeling of solidarity among Jews and of their separation from the Gentiles. This solidarity rests less and less on ties of race and blood or even political unity: it is something much more personal — a spiritual and voluntary solidarity with kindred spirits, forming a community of a new order» (p. 213).

Questa la conclusione, o quasi, dell'opera. Come si vede, Pfeiffer ravvisa già alla fine del III secolo a.C. bene avviata l'evoluzione che porterà al Giudaismo «ortodosso» del I secolo d.C. e posteriore. Ma egli si fonda sui *Salmi*, sui *Proverbi*, su *Giobbe*. Tanto più spiacevole è quindi il non avere la continuazione di questa storia secondo le intenzioni originali, e non poter conoscere che cosa il Pfeiffer pensasse, da ultimo, intorno ai testi di Qumran e di Murabba'at.

Il problema fondamentale è però sempre quello del modo con cui si formò e consolidò il monoteismo rigido, quindi, come risultato di questo sviluppo storico, il Giudaismo come religione rivelata, e complesso di regole di vita, dapprima ancora «plastico» (600-400 a.C.) quindi «normativo». A questo riguardo, se è messa bene in evidenza l'importanza di figure quali Mosè e vari profeti, nonché certi aspetti dell'influsso della civiltà agricola di Canaan, Pfeiffer è però rimasto ancora aderente a schemi evolucionistici, e proprio per quello che riguarda la religione di pastori nomadi (p. 17 sgg.). Il gran-

dioso sforzo di ricerca e di riflessione intorno al problema del politeismo è, insomma, rimasto estraneo alla sfera dei suoi interessi; ed è mancato così l'incontro — magari in forma di scontro polemico — con Pettazzoni. Possiamo immaginare che esso non sarebbe mancato se Pfeiffer — così attento alla produzione scientifica italiana — avesse avuto il tempo di compiere quella revisione finale che, come nota il Forman (p. VIII), sarebbe stata senza dubbio assai più estesa e profonda di quello che poteva fare l'incaricato di curare la pubblicazione postuma. Lo specialista Pfeiffer avrebbe infatti, senza dubbio, sentito il bisogno di modificare varie cose, il bisogno di scrivere la storia della religione di cui conosceva perfettamente le fonti, secondo un metodo e criteri più strettamente e specificamente storico-religiosi.

A. Pincherle

\* \* \*

M. MATICEV, *Sezgani in prerojeni clovek (Der verbrannte und wiedergeborene Mensch)*, Ljubljana 1961, pp. 279.

Un accurato riassunto in tedesco, d'una buona ventina di pagine, permette anche al lettore ignaro dello sloveno di orientarsi in questo volume apparso tra le pubblicazioni dell'Accademia Slovena delle Scienze e delle Arti e dell'Istituto Sloveno di Etnografia.

In base a poco meno di 70 varianti e una quarantina di frammenti, l'autore studia la favola o leggenda del personaggio — santo o anonimo — che in seguito a una colpa o errore viene ucciso (per lo più bruciato), ma rinasce da una parte del suo corpo rimasta illesa e raccolta da una donna che ne diventa incinta. In base alla diffusione geografica del tema, l'autore formula — con la riserva dovuta all'evidente lacunosità della documentazione — l'ipotesi che la leggenda sia scomparsa dalle zone protestantizzate e che quindi la sua diffusione (circa tra l'Italia e il Baltico) sia anteriore alla Riforma, mentre la sua assenza dall'area greco-ortodossa da-

rebbe un indizio per la sua formazione posteriore allo scisma. L'autore mette in rilievo i singoli motivi estremamente arcaici che ricorrono in numerose varianti della leggenda (anima o vita localizzata nelle ossa o in altre parti del corpo, nascita verginale, ecc.), ma poiché questi motivi difficilmente fornirebbero indizi utili per la storia della formazione della leggenda, si sofferma soprattutto sui più antichi racconti in cui già diversi degli elementi fondamentali del tema si trovano riuniti. Tra questi appare, naturalmente, il mito di Zagreus, mentre una delle frequenti varianti del racconto può esser seguita fino al romanzo egiziano di Senosiride. Le soluzioni di continuità nella documentazione non permettono che una ricostruzione ipotetica ma ragionevole della formazione della leggenda. Il mito di Zagreus si sarebbe cristianizzato nell'Europa meridionale ancora nel primo millennio d.C. (forse dopo lo scisma) e si sarebbe diffuso, in un raggio piuttosto ampio, nei primi secoli del nostro millennio. L'autore mette in rilievo il carattere religioso di diversi elementi del racconto (i cui protagonisti sono, infatti, divinità nelle versioni pagane, greca, germanica, egiziana, e spesso santi nelle versioni cristiane) e perciò auspica — sia per l'indagine particolare sia per altre ricerche analoghe — una più stretta collaborazione tra folkloristi, etnologi e storici delle religioni.

A. B.

H. BIEZAIS, *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion*, Uppsala 1961, pp. 267.

Il nome lettone di Dio è Dievs e si ricollega a quei nomi divini delle lingue indoeuropee, che sono rimasti, com'è noto, i soli di etimologia sicuramente comune (Dyaus, Zeus, Iuppiter, ecc.) tra quanti F. Max Müller aveva indicati come tali. Questo fatto è, se non una prova, un buon indizio dell'origine pre-cristiana non solo — ciò che è ovvio — del nome, ma anche di quanto esso indica: si tratterebbe cioè di una traccia di concezioni religiose lettoni anteriori alla conversione del piccolo popolo baltico al Cristianesimo. L'assunto del volume

è di ricercare che cosa era, per i Lettoni, Dievs, prima di diventare il Dio cristiano. Il materiale su cui la ricerca si fonda è fornito dalla grande massa di canti popolari (*daina*) lettoni in cui il nome Dievs ricorre. Questi canti risalgono, naturalmente, ad epoche relativamente recenti e pienamente cristiane, ma conservano tracce di tradizioni molto antiche. Il metodo impiegato nella ricerca è contemporaneamente analitico e comparativo: mentre, cioè, l'autore eruisce dai passi dei canti, relativi a Dievs, ogni minimo tratto e sfumatura che difficilmente potrebbero derivare dalla religiosità cristiana, d'altra parte egli controlla e illumina i risultati così ottenuti, confrontandoli con quanto la moderna comparazione storico-religiosa ha stabilito su determinati tipi di concezione religiosa (in questo caso si tratta degli « Esseri Supremi » celesti), su determinati tipi di religiosità (in questo caso: agrario-contadina), ecc. Un primo capitolo è dedicato alla questione etimologica e da esso risulta che il concetto di Dievs è inseparabile da quello del cielo. Il secondo capitolo traccia una storia critica degli studi, particolarmente interessante sotto l'aspetto informativo, poiché si tratta dell'opera di studiosi lettoni poco noti al di fuori della loro patria; ma la loro attività viene inquadrata nella storia delle correnti interpretative occidentali più importanti, di cui essa subisce, generazione per generazione, gli influssi. I capitoli successivi sono dedicati all'argomento vero e proprio: in essi si delinea un dio-cielo che è nello stesso tempo un dio antropomorfo abitante nel cielo immaginato come montagna, da cui egli discende a cavallo o in carro. Dievs ha il suo mondo celeste o, piuttosto, la sua fattoria celeste, ha la sua parentela (non si tratta, infatti, di un « monoteismo » primitivo), ma egli partecipa anche, in terra, all'attività (lavori campestri) e agli eventi salienti (p. es. matrimonio) della vita del contadino lettone. L'autore mostra come neanche i caratteri comuni a Dievs e al Dio cristiano (e, certo, a un gran numero di altri Esseri celesti) — quali la creatività, la protezione dell'ordine morale, ecc. — siano sempre da spiegarsi con la sovrapposizione dell'idea cristiana di Dio, ma rivelino spesso la loro autonomia

rispetto a questa. Il fatto che i documenti siano assai reticenti per quel che riguarda un culto (p. es. sacrifici) dedicato a Dievs, viene spiegato con la nota osservazione comparativistica, secondo cui proprio gli Esseri supremi celesti hanno di solito un culto molto rudimentale o non ne hanno affatto. Una bibliografia ricca e aggiornata e un buon indice analitico chiudono il volume apparso come primo di una nuova serie storico-religiosa degli Acta Universitatis Upsaliensis.

A. B.

W. DEONNA-M. RENARD, *Croyances et superstitions de table dans la Rome antique*, Collection Latomus, vol. XLVI, Berchem-Bruxelles 1961, pagg. 154 e 26 tavv. f.t.

Iniziata in collaborazione, l'opera è stata condotta a termine da M. Renard dopo la morte di W. Deonna; essa s'inserisce bene nella produzione di W. Deonna, improntata com'è a quella particolare *curiositas* erudita che guidò le ricerche dell'illustre studioso ginevrino nell'intricata selva dei simboli e delle credenze del mondo antico. Si tratta questa volta del simbolismo, delle superstizioni e delle credenze conviviali di Roma antica: la Roma di Trimalcione, diremmo, dato che la famosa cena del *Satyricon* costituisce il documento fondamentale, una Roma pregna di cultura greca, non ignara dei precetti pitagorici in materia alimentare, comparatisticamente inquadrata nel mondo delle credenze popolari (sulla base del manuale di Hoffmann e Krayer) con puntate a livello etnologico (fornite dalla documentazione frazeriana).

L'idea che muove la raccolta dei fatti può essere così enunciata: il banchetto fu originariamente un rito magico-religioso, le sopravvivenze dell'antico rituale son divenute superstizioni, le sopravvivenze delle superstizioni son divenute regole d'etichetta. Si comincia col rilevare le potenze mistiche » connesse con i banchetti; poi si passa all'analisi dei cibi, della sala da pranzo (interessante il simbolismo cosmologico di questa), e del comportamento dei commensali; infine è trattata la decorazione dei pavimenti delle sale per

banchetti, e soprattutto il motivo dell'*asarotos oikos* (la « stanza non scopata » sul cui pavimento son raffigurati i resti di un pranzo).

D. S.

S. PRETE, *Mario Mercatore polemista antipelagiano*, Torino, Marietti, 1958, pp. 62.

— *Marius Mercator, Commonitoria*, dall'edizione E. Schwartz con note di S. Prete, Bologna, Casa ed. R. Patron, 1959, pp. 64.

Si tratta evidentemente di due pubblicazioni, specie la seconda, ad uso scolastico. Tuttavia quella di procurare una ristampa maneggevole — sia pure del tipo delle dispense universitarie — della edizione che dei due *Commonitoria* (*Adversus haeresim Pelagii et Caelestii* e *Super nomine Caelestii*) aveva dato lo Schwartz negli *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (I, 5, 1) è stata certamente una buona idea. Anche il fatto che su Mario Mercatore non abbondano le ricerche recentissime rende interessante il libretto del Prete, pur se esso non aggiunge molto a quanto su quel personaggio secondario ma non insignificante della controversia pelagiana in Oriente (dove essa s'innestò in quella nestoriana) aveva detto appunto lo Schwartz. Dal quale il Prete si discosta sforzandosi di restituire a Mercatore i *Nestorii blasphemiarum capitula*. Gli argomenti addotti dal Prete andrebbero però accompagnati da un più minuto riesame delle particolarità di lingua e stile, e delle citazioni bibliche. Anche un nuovo, minuzioso studio di queste meriterebbe forse di essere compiuto; mentre varrebbe forse la pena di riesaminare l'intera questione della formazione della *Collectio palatina* (Cod. Vat. Pal. 234).

Il Prete, che ha potuto lavorare nella Fordham University e nella biblioteca dell'Union Theological Seminary, si mostra generalmente bene informato. Tanto più strano appare non trovare alcun accenno, a proposito di Pelagio, di noti e importanti lavori di G. de Plinval (che pure altrove il Prete mostra

di conoscere) e, oltre che all'edizione del Commento di Pelagio a S. Paolo, di A. Souter, anche al volume di questi, *Earliest latin Commentaries on the Epistles of St. Paul* (Oxford 1927).

Qualche parola di più poteva esser detta circa le edizioni secentesche, la cui storia rientra, a sua volta, in quella delle controversie sulla Grazia.

Sulla questione se il Rufino siro menzionato da Mario Mercatore quale introduttore del pelagianesimo in Roma e da Celestio a Cartagine (in Aug. *De gr. Chr. et de pecc. or.*, II, 3) come prete dimorante in Roma presso Pammachio, nonché da S. Girolamo come traduttore di Evagrio Pontico, sia lo stesso Rufino di Aquileia, si vorrebbe dal Prete una conclusione più netta. Con il Cavallera, ritengo anch'io si tratti di due persone diverse. Ma che Girolamo accusi l'Aquileiese anche di pelagianismo — e proprio in quanto origenista — non dovrebbe sorprendere. Tanto più che nel passo *In Hier. IV, 1*, Girolamo aggiunge a Rufino (*Grunnius*) ed Evagro Pontico anche Gioviniano, e nell'ep. 133 sono nominati con il Rufino traduttore, anche gli Origenisti e Prisciliano e i Manichei. Gli eretici, insomma, sono messi in un sol fascio, con un ragionamento semplicista: che tutti negano l'azione redentrice del Cristo.

A. P.

S. PRETE, *Pelagio e il pelagianesimo*, Brescia, Morcelliana, 1961, pp. 200.

L'autore avverte che il suo libro si presenta come uno studio storico e dottrinale intorno a Pelagio, ma « non si propone di tracciare una biografia del monaco britannico né di fare l'analisi critica dei suoi scritti e neppure di delineare una storia propriamente detta del Pelagianesimo: tutto ciò è stato fatto ». Lo scopo, invece, è stato « porre in luce la figura dell'asceta, la sua dottrina morale » e altresì « il Pelagianesimo come fenomeno cristiano » che « si allarga nello spazio e nel tempo, oltre i limiti della storia di Pelagio ».

Avverte ancora il Prete che « la dottrina pelagiana non è stata l'oggetto proprio di questo studio come lo sarebbe in una Storia della teologia o delle dottrine eretiche: la dottrina pelagiana ha attirato la mia attenzione ed il mio interesse sotto il suo particolare profilo storico » (pp. 7-8), alla quale ultima affermazione conviene avvicinare quest'altra: « il Pelagianesimo non può essere studiato esclusivamente sotto il profilo dottrinale dell'eresia, ma deve essere posto nell'ambiente storico e nel mondo cristiano » (p. 179). Né questo è il solo richiamo al dovere di collocare Pelagio nella storia: tempo e ambiente spirituale in cui visse e nel quale e sul quale operò.

Così un primo capitolo presenta « Pelagio asceta » riassumendo le scarse notizie biografiche (il Prete lo crede, come si è visto, britannico; ma « inglese », p. 12, mi suona un po' strano); nel secondo è esposta « la dottrina ascetica di Pelagio » sulla base soprattutto dell'*Ad Demetriadem*, ma anche di altri fra gli scritti rivendicati a Pelagio dal Plinval, alle cui conclusioni il Prete (cap. III) si attiene generalmente, solo affacciando qualche dubbio, o piuttosto impressione, mentre si riserva, o si augura, di ritornare su questo argomento « in altra sede ed in altra occasione » (p. 74-75). Un quarto capitolo espone « le vicende del pelagianesimo »; segue un esame dottrinale del « Pelagianesimo come dottrina e come teologia della Grazia », poi un capitolo tratta delle « reviviscenze pelagiane nella Storia del Cristianesimo »; e infine la « conclusione » porta il giudizio dell'autore.

Il quale giudizio si articola in due punti. Il Prete sembra voler tentare, dopo il Plinval ch'egli segue in sostanza ed alle cui tesi storico-critiche non ha evidentemente creduto di poter apportare modificazioni notevoli, una riabilitazione di Pelagio in base ai dati delle fonti, ma anche ad una valutazione di altro ordine. « Se si guarda, nell'eretico, *l'animus*, è lecita questa domanda: Pelagio fu un eretico? »; e il Prete, dopo aver altresì constatato che « egli non fu condannato né a Gerusalemme né a Diospolis » (p. 180) con-

clude «che non ebbe neppure l'*animus* dell'eretico» (p. 182). Ma a questa conclusione il Prete è condotto dalla considerazione che Pelagio fu soprattutto «asceta più che teologo». E qui troviamo il secondo punto, che sembra aver particolarmente interessato il Prete, onde il suo libro sta fra la storia e la meditazione dottrinale, fra sforzo di ricostruire ed intendere il passato, e la speculazione e la discussione dottrinali.

Insomma, per il Prete, Pelagio e tutti coloro che più o meno pensarono e parlarono come lui, rappresenta ed esprime un'esigenza insopprimibile, insita nella natura stessa, nell'«essenza» del Cristianesimo, non meno di quella contrastante, in nome e difesa della quale insorse S. Agostino. Dalle conclusioni del Plinval, che cioè Pelagio fu assai meno innovatore («eretico») di quanto lo volesse far apparire il suo grande avversario (e si può aggiungere che questi fu assai più originale, come teologo, di quanto non si dicesse egli stesso), il Prete passa cioè al terreno teorico. Pelagio ed Agostino, o le loro dottrine rispettive, sono come i due poli tra cui il Cristianesimo si muove, in perpetua tensione. Per un verso, si pone l'esigenza di affermare la necessità del concorso divino per la salvezza dell'uomo; ma per l'altro, quella di non sopprimere la volontà umana, la libertà di scelta, sia pur limitata, tra bene e male, senza di che viene a cessare nell'uomo ogni impulso, ogni motivo, ad attuare i precetti stessi del Vangelo. E qui appare l'ascetismo. Si potrebbe, o dovrebbe anzi aggiungere, che sottolineando eccessivamente, o esclusivamente, l'azione della Grazia e una predestinazione anteriore ad ogni previsione di meriti umani, e quindi negando all'uomo meriti o colpe realmenti tali, si pone in forse la stessa giustizia di Dio che premia o castiga.

Questo è forse, in teoria, il punto essenziale della dottrina di Pelagio, e poi di Giuliano d'Eclano; e fu certo la massima preoccupazione di S. Agostino, così nei suoi primi scritti — ed in particolare nei saggi di commento alle epistole paoline — sia quando, intorno al 397, dovette mutare la propria interpretazione di *Romani* e *Galati*. Per Pelagio Dio

è proprio *aequitatis auctor*. E' quindi esatto ricollocarlo nella corrente dell'ascetismo cristiano dei secoli IV e V, di tipo volontaristico e non svolgentesi sotto l'influsso di correnti dualistiche. Ma, poiché, a proposito di S. Agostino, il Prete (p. 148 sgg.) ha creduto di dover rievocare gli scritti del Buonaiuti (del 1916), e del Leeming (del 1930) non sarà forse inopportuno ricordargli che da allora in poi qualche progresso si è fatto; e che le conclusioni che ho esposto da ultimo nel volumetto su *la formazione teologica di Sant'Agostino* (Roma 1948) hanno ottenuto autorevoli consensi. Piuttosto, circa l'atteggiamento severo di Pelagio a proposito delle ricchezze, potrebbe presentarsi come attraente il problema di rapporti con S. Ambrogio.

L'ultimo capitolo, che dal punto di vista su indicato poteva presentarsi come particolarmente suggestivo, offre invece, come l'autore riconosce, soltanto un rapido scorcio (« non è che un profilo ») (p. 178). Ma soprattutto per quanto riguarda i secoli XVII e XVIII ha finito con l'essere assai più un riassunto — neppure completo — di storia del Giansenismo (cioè, in sostanza, dell'agostinismo, anche se nell'ascetismo e rigorismo giansenistici il Prete ravvisa piuttosto un punto di contatto con l'ascesi pelagiana: sul che vi sarebbe parecchio da dire), che del pelagianesimo.

Ma qualche cosa di più sulle dispute tra le scuole teologiche cattoliche si poteva dire e, fra gli studiosi recenti del Giansenismo italiano con Rota, Rodolico, Jemolo, Dammig, Codignola e qualche altro poteva essere ricordato F. Ruffini. Ma soprattutto manca ogni accenno al risorgere di tendenze più favorevoli alla libertà umana in seno alle confessioni riformate; e neppure sfiorato è il problema dei rapporti tra queste tendenze (si pensi a Zwingli e ai riformatori italiani, all'arminianismo) e la rivalutazione della « dignità dell'uomo » nell'umanesimo: ove un Valla polemizza direttamente con S. Agostino, mentre Arminio ebbe al suo fianco Ugo Grozio; per non dire di tanti altri problemi di storia della cultura, del pensiero e della vita religiosa.

Il Prete, che ha pubblicato di recente una traduzione dei *Commonitaria* di Mario Mercatore (*I memoriali antipelagiani*, ediz. Cantagalli, Siena 1960), conosce bene le fonti che cita abbondantemente, spesso traducendo: talvolta piuttosto parafrasando, anche dove (p. es. p. 11 nota 4, p. 122, p. 155) non sarebbe necessario. Qualche inesattezza (p. es. p. 14 il donatismo legato alle correnti manichee) è certo dovuta alla fretta; «rileva», a p. 174 n. 29 è errore di stampa, per «rivela».

A. P.

Tertulliano, *Adversus Praxean*, edizione critica con traduzione e note italiane di Giuseppe SCARPAT, Torino, Loescher, 1959, pp. CLIII + 316 (Bibliotheca Loescheriana).

E' lavoro che meriterebbe una lunga recensione, proporzionata alla fatica sostenuta dall'autore, che evidentemente vi ha dedicato lunghe cure, di filologo, e di storico delle dottrine teologiche. L'amplissima introduzione passa in rassegna tutti i problemi posti da una operetta che è per noi fondamentale per la conoscenza delle controversie trinitarie in occidente tra la fine del II secolo e i primi decenni del III e mostra una sicura conoscenza dei testi ed una notevole capacità di orientarsi fra questioni veramente difficili di terminologia e di dottrina, e fra discrepanti opinioni di studiosi moderni.

Certo, non tutto rimane chiarito e non tutto, fra quanto lo Scarpat asserisce o accetta, riesce proprio a persuadere: p. es. su una questione strettamente connessa con quelle poste dall'*adv. Prax.*: Ippolito. Lo Scarpat fa propria la nota tesi del Nautin, che riconosce a Ippolito il frammento  $\text{Et} \zeta \tau\eta\nu \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\sigma\iota \text{Νο} \eta\tau\omicron\upsilon\sigma\upsilon$ , ma gli toglie i cosiddetti *Philosophumena*; senonché diverge dallo studioso francese, affermando (p. XXIII sgg.) la priorità del primo sul secondo. Con ciò, ritorna ad una tesi, per così dire, tradizionale, (cfr. anche, fra altri, Donini, *Ippolito di Roma*, p. es. p. 124) e che, quando

si tenga presente la data relativa e lo scopo di ciascuno, aiuta, mi sembra, a spiegare le divergenze tra i due scritti, come quella segnalata a p. LIX, che cioè «è assente» sul *Contra Noetum* la preoccupazione di ricercare i precedenti filosofici dell'eresia. Ma vi è di più. Direi, che lo Scarpat stesso non sia pienamente persuaso della necessità di togliere i *Philosophumena* a Ippolito. Infatti, mentre alla cit. p. XXIV egli definisce i *Philos.* come «opera di un raccogli-tore, dilettante di filosofia, amante dei particolari non sempre significativi (qualifiche che, con qualche modificazione, potrebbero applicarsi ad Ippolito), ostile alla Chiesa di Roma», nella nota 3 a p. XLV sgg. egli è portato a correggere, implicitamente, quell'ultima definizione, in quanto, dopo aver riassunto le notizie dei *Philos.* su Callisto, soggiunge: «chi parla è un nemico, il quale, alla fine, vide Callisto sul seggio di Pietro, mentre credeva di aver tutti i titoli e meriti per essergli preferito»: nemico, cioè, non della Chiesa di Roma per se stessa, almeno fino alla elezione del rivale, bensì di costui; e dunque?

Neppure mi convince appieno l'argomentazione dello Scarpat sul montanismo di Tertulliano, al quale sarebbe importato «soprattutto l'aspetto disciplinare», come proverebbe (p. CXIX) *de ieiuniis* 1,3, passo nel quale «è anche detto esplicitamente che i seguaci del Paracleto nulla volevano innovare della *regula fidei*: la nuova profezia è rifiutata dagli psichici, perché insegna a digiunare spesso, piuttosto che a sposarsi spesso: *hi Paracleto controversiam faciunt, propter hoc novae prophetiae recusantur, non quod alium Deum praedicent Montanus et Prisca* (così Scarpat, per *Priscilla*, secondo altre opere di Tert.) *et Maximilla, nec quod Iesum Christum solvant nec quod aliquam fidei aut spei regulam evertant, sed quod plane doceant saepius ieiunare quam nubere*. Ora, accettare questo passo alla lettera significa, mi sembra, trascurare il fatto che nessun eretico si è mai apertamente proclamato tale, sovvertitore anziché difensore della *regula fidei* (ma significativo è che Tert. le ponga vicino la *regula spei*) e inoltre tener troppo poco conto del vantag-

gio che Tert. ricavava dall'uso di quell'argomentazione che ribadiva l'accusa di immoralità agli avversari della nuova profezia. Anche per quanto riguarda *adv. Prax.* 8,5: *protulit enim Deus sermonem quemadmodum Paracletus docet*, se è accettabile la critica mossa al Faggiotto, che cioè sarebbe eccessivo ravvisare in queste un'allusione ad un preciso oracolo montanista (p. CLI, cfr. p. CXIII) altrettanto eccessiva e non giustificata mi sembra la affermazione dello Scarpat che «Paracleto è sinonimo di Scrittura». E proprio il passo da lui addotto, *Fug.* 14, 2-3 dopo le citazioni di Joh. 4,18, Mt. 22,14 e l'allusione (non rilevata dallo Scarpat) a Mt. 7,13: *Et ideo Paracletus necessarius, deductor omnium veritatum, exhortator omnium tolerantiarum* proprio per via di quell'*ideo* indica che oltre al Vangelo è necessaria la guida e l'esortazione del Paracleto. Certo, l'aspetto disciplinare è per Tertulliano importatissimo; ma non si dovrebbe trascurare che si ricollega ad una concezione della Chiesa, quindi ha sempre dei presupposti dottrinali.

Lo Scarpat ha dedicato attente cure al testo e riesce in qualche passo, mi sembra, a migliorare quello del Kroymann. Una curiosa svista (che, a causa della ripetizione non posso considerare semplice sbaglio di stampa) lo conduce, a proposito delle edizioni (pp. 4-6) a designare come «il beato Renano» (o due volte «il Beato Renano», e così altrove; ma p. 6 «del Renano») l'umanista tedesco amico di Erasmo e Lutero che certo egli non propone di mettere sugli altari; ma, poiché Beato è da considerare come nome di persona (cfr. anche G. Gabetti, in *Enciclopedia Italiana*, XXIX, 53), sarebbe preferibile non premettere l'articolo.

Il commento è ricco di dati, di ogni genere: alcuni, forse, più adatti a studenti che a studiosi, ma ciò non guasta. Avrei desiderato che lo Scarpat approfondisse maggiormente i problemi del testo biblico: al quale proposito gli vorrei segnalare che (per Mt. 4,6; in 1,2 p. 164) *deicere* è usato per Mt. 3,32 in *Aug. C. Gaud.* 1,37, 49 CSEL 53, 249; *superseminare* (Mt. 13,25, in 1,6: p. 170 sgg.) anche in *Aug. De bapt.* IV 9,13 CSEL 51, 237. Nella stessa p. 170 la discussione su *frutic-*

verant e l'origine della variante *fructicaverant* pecca un po' di eccessiva sottigliezza: che proprio l'amanuense del *Codex Paterniacensis*, o di quello da lui trascritto, e Beato Renano potessero avere in mente le « fruttificazioni » gnostiche mi sembra alquanto dubbio.

Ho detto che un lavoro come questo meriterebbe una recensione amplissima, assai più della presente. Il che significa che su di esso vi sarebbe ancora molto da dire, non soltanto per obiettare o criticare, ma per lodare. Si tratta infatti di un contributo utilissimo agli studi tertullianeî, il cui valore sarà senza dubbio meglio apprezzato con l'uso.

A. P.

H.E. DEL MEDICO, *L'enigma dei manoscritti del Mar Morto*, Milano, Il Saggiatore, 1959.

La prefazione è datata « Parigi, marzo 1957 » e non vi è alcuna indicazione che, nonostante il rapido e così abbondante incalzarsi di studi e ricerche, l'edizione italiana sia stata in alcun modo aggiornata. Le tesi del D.M. sono state ampiamente confutate, né si può dire che le sue idee abbiano trovato accoglienza anche in parte favorevole. Effettivamente, il suo modo di argomentare appare piuttosto debole: gli Esseni non sono mai esistiti, perché ciò che ne dicono scrittori come Giuseppe Flavio e Plinio il Vecchio deriva da interpolazioni cristiane (qui il D.M. dimentica che Ippolito di Roma fornisce, con notizie che coincidono con quelle di Giuseppe, anche qualche altro dato: il che obbliga a considerare il problema in tutt'altro modo dal suo) e perché « la regione di Qumran è inabitabile, non dovette mai essere stata abitata stabilmente » (p. 83); né si può dare alcun peso ai ritrovamenti di monete del II secolo a.C. Ma allora, come mai vi si trova un cimitero, e come mai vi fu stabilita una sia pur debole guarnigione durante il regno di Alessandro Ianneo? (p. 85 sg.). E' strano poi che il D.M. non si valga, contro l'esistenza degli Esseni e l'attribu-

zione ad essi degli scritti trovati nelle grotte ormai famose, di un argomento che ha pur causato qualche perplessità ai sostenitori (ormai maggioranza) della tesi opposta: e cioè il silenzio del Nuovo Testamento su quella setta. E si potrebbe aggiungere altro, se non fosse stato già detto da più competenti.

I testi non biblici sarebbero dunque opere composite, respinte come eretiche, e deposte, insieme con i manoscritti biblici, nelle grotte, destinate a servire da camere di sgombrò (*genizoth*) per i libri che non si davano alle fiamme in quanto contenevano il Nome sacro di Dio. Il D.M. procede quindi a un'analisi dei singoli testi; egli inclina ancora verso quell'indirizzo a scoprire in ogni scritto 'frammenti' di epoche e tendenze diverse, del quale è ormai nota la debolezza dal punto di vista metodologico. E produce uno strano effetto il vedere assegnati a cristiani tratti che presentano somiglianze con passi dei Vangeli — specialmente *Matteo* — nei quali è invece evidente la somiglianza con idee correnti nel giudaismo, e l'influsso di queste. Ma anche là dove si parla di cimiteri e di scritti cristiani, non si può dire che il D.M. appaia pienamente bene informato e persuasivo nelle sue ipotesi.

Alla parte critica segue la traduzione, con commento, dei testi più importanti. E' chiaro che in opere di questo genere ciò che importa è l'interpretazione data dall'autore, e quindi non fa meraviglia che si sia volta in italiano la versione francese. Pure, proprio a intendere bene quell'interpretazione, giova che il traduttore sia in grado di procedere a confronti con gli originali. Non sembra, tuttavia, che a ciò si sia provveduto. Qua e là il traduttore avrebbe potuto essere più attento, evitando di parlare dei « monaci di *Saint Gall* » (p. 27), di *Mayence* (nota a p. 79), del *Giorno dell'Anno* (p. 137) e simili, e sostituendo l'abbreviazione *Pl.* (p. 402).

Tutto sommato, non si capisce perché, volendo pubblicare in italiano un altro libro sui famosi 'rotoli' l'editore non abbia pensato ad un'opera meno discussa, e meno polemica; da questa, i certo non pochi lettori (attratti anche dal fatto che la medesima collezione ha pubblicato varie opere di no-

tevole valore) non trarranno certo quelle informazioni obiettive e sicure di cui i non specialisti hanno maggiormente bisogno. Né mancavano in Italia persone competenti a cui rivolgersi per consiglio.

A. P.

*Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*, Patmos-Verlag, Düsseldorf.

Una bibliografia si recensisce difficilmente; al più, se ne può segnalare l'utilità, o la superfluità, e indicarne errori o lacune, oltre ai consueti complimenti per la solerzia e l'accuratezza dimostrata dai compilatori. Nel caso in esame — si tratta del vol. VII, 1960-61 (pp. XII - 323) — troviamo segnalata, al n. 1884, appunto una recensione, in cui IZBG è contrapposto all'Elenchus di *Biblica*. A cui risponde il p. P. Nober S.J. che entrambi «arbeiten freundschaftlich zusammen und wollen so der Bibelwissenschaft in vasto orbe terrarum dienen». L'elenco è del resto ricchissimo, il numero delle riviste consultate e di altre pubblicazioni, periodiche od occasionali, notevolissimo. Forse, si è peccato, da parte dei collaboratori, di indulgenza, registrando scritti in cui vi è ben poco di nuovo o interessante. Ma una scelta più severa implicherebbe un giudizio, inevitabilmente personale. Ed il lettore avveduto e sperimentato è di solito capace di risparmiarsi fatiche inutili; brevi, generalmente obbiettivi ed esatti, riassunti, lo aiutano. Qualche svista e qualche errore di stampa — curioso il pasticcio al n. 488, p. 78 — è facilmente emendabile.

A. P.

# 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.

## AEGYPTUS, XLI:

F. Jesi - *Iside in figura di Kore?* . . . . . 74-87

## ANTHROPOS, 56 (1/2):

A. Hauenstein - *La corbeille aux osselets divinatoires des Tchokwe (Angola)* . . . . . 114-157

J. Loewenstein - *Rainbow and Serpent* . . . . . 31-40

H. Loofs - *Zur Frage des Megalithentums im südöstlichen Hinterindien* . . . . . 41-76

R. Mohr - *Totenbrauch, Totenglaube und Totenkult um den oberen Nil und Victoria-See* . . . . . 252-266

E. Porée-Maspero - *Kròvi Pâli et rites de la maison* 179-251

V. Rosner - *The 'Bhak Katek' Ritual in Use among the Sadans of Jashpur, Madhya Pradesh (India)* 77-113

## ETHNOS, 26 (1/2):

V. Dusenberry - *The Significance of Sacred Pipes* 12-29

A. Hultkrantz - *Bachofen and the Mother Goddess* 75-85

G. Jarring - *A note on Shamanism in Eastern Turkestan* . . . . . 1-4

## FOLKLORE, 72 (3/5):

- E. O. James - *Superstition and Survivals* . . . . . 289-300  
 T. M. Owen - *A Breconshire Marriage Custom*. . . . . 372-384

## HISTORY OF RELIGIONS, I/1:

- S. Cammann - *The magic Square of Three in old chinese Philosophy and Religion* . . . . . 37-80  
 M. Eliade - *History of Religions and a new Humanism* . . . . . 1-8  
 M. Kitagawa - *Ainu Bear Festival (Iyomante)* . . . . . 95-151  
 A. Wayman - *Totemic Beliefs in the buddhist Tantras* . . . . . 81-94  
 J. Z. Werblowsky - *Mystical and magical Contemplation* . . . . . 9-36

## LATOMUS, XX (2/3):

- P. Antin - *La ville chez saint Jérôme* . . . . . 298-311  
 G. Dumézil - *Quaestiunculae indo-italicae (8-10)*. . . . . 17-265  
 D. Rebuffat-Emmanuel - *Contribution à l'identification des divinités de Portonaccio* . . . . . 469-484  
 P. Tombeur - *Les citations bibliques dans la chronique de Raoul de Saint-Trond* . . . . . 510-523

## ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG, 56 (5/8):

- O. Löfgren - *Das apokryphe Johannesevangelium* 229-233

## RIVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI, XXXVI 1/2:

- R. F. G. Müller - *Der vedisch-arische Arzt und seine Auswirkungen* . . . . . 95-107

## THEOLOGISCHE LITERATURZEITUNG, 86/8:

- W. Joest - *« Jesus, Paulus und wir »* . . . . . 641-650

- W. Matthias - *Der historische Jesus und der irdische Jesus* . . . . . 571-574  
 Th. Süß - *Luther und Luthertum* . . . . . 562-572

## VIGILIAE CHRISTIANAE, XV (2/3):

- Cl. Benkers - «*For our Emperors and Allies*». *An Attempt at Dating the twenty-third Catechesis by Cyrillus of Jerusalem* . . . . . 117-184  
 E. Cornélias - *Quelques elements pour une comparaison entre l'évangile de Thomas et la notice d'Hippolyte sur les Naassenes* . . . . . 83-104  
 M. Grant - *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip* . . . . . 129-140  
 H. Harpp - *Die Zahl der Scilitanischen Märtyren* 165-172  
 A. F. J. Klijn - *Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum* . . . . . 149-159  
 G. Préaux - *Panis qui delibari non potest* . . . . 105-115

## ZEITSCHRIFT FÜR ETHNOLOGIE, 85/2:

- F. Felbermayer - *Hena Naku, der Gott der Federn* 208-210  
 J. Zwernemann - *Präexistenz und Prädestination im Volta-Gebiet und in Oberguinea* . . . . 187-195



# SOMMARIO

DEL VOLUME 32°

	Pag.
SHELTON H. BLANK, <i>Il profeta e Dio</i> . . . . .	3
ANDREA ALFÖLDI, <i>Il santuario federale latino di Diana sull'Aventino e il tempio di Ceres</i> . . . . .	21
AUGUSTO ILLUMINATI, <i>Mamurius Veturius</i> . . . . .	41
GIULIA PICCALUGA, <i>Penates e lares</i> . . . . .	81
MOMOLINA MARCONI, <i>Mito e verità scientifica</i> . . . . .	99
ERNESTO DE MARTINO, <i>Tarantismo e Coribantismo</i> . . . . .	187
CLARA GALLINI, <i>La follia panica</i> . . . . .	205
MARIA GRAZIA MARA, <i>Un culto di Mithra in Sabina?</i> . . . . .	237

## NOTE E DISCUSSIONI

Movimenti profetico-salvifici a livello etnologico (G. GUARIGLIA e V. LANTERNARI) . . . . .	247
--	-----

## NOTIZIE E RELAZIONI

Il 10° Congresso Internazionale di Storia delle Religio- ni (Ugo Bianchi) . . . . .	107
Il 6° Congresso Internazionale di Scienze antropologiche ed etnologiche (Ugo Bianchi) . . . . .	135
Congresso di Studi neotestamentari (A.P.) . . . . .	309

## BIBLIOGRAFIA

D. Sabbatucci, <i>Diritto augurale e religione romana</i> P. Catalano, <i>Contributi allo studio del diritto augurale</i> . . . . .	155
A. Brelich, <i>Un libro dannoso: la «Römische Religionsgeschichte» di K. Latte</i> . . . . .	311
A. Pincherle, R. H. Pfeiffer (R.H. Pfeiffer, <i>Religion in the Old Testament</i> ) . . . . .	355
J. Maringer, <i>Le religioni dell'età della pietra in Europa</i> (D.S.) . . . . .	166
U. Bianchi, <i>Teogonie e cosmogonie</i> (D.S.) . . . . .	167
G. C. Anawati-L. Gardet, <i>Mistica islamica</i> (M. Vesci)	168
M. Simon, <i>Les sectes juives au temps de Jésus</i> (A. Pincherle) . . . . .	170
<i>Tyrannii Rufini opera</i> , rec. M. Simonetti (A.P.) . . . . .	172
E. Bendiscioli, <i>La Riforma cattolica</i> (A.P.) . . . . .	175
<i>Bibliotheca hagiographica Graeca</i> (A.P.) . . . . .	177
Rosmini (A.P.) . . . . .	178
M. Maticetov, <i>Sezgani in prerojeni clovek</i> (A.B.) . . . . .	358
H. Biezais, <i>Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion</i> (A.B.) . . . . .	359
W. Deonna-M. Renard, <i>Croyances et superstitions de table dans la Rome antique</i> (D.S.) . . . . .	361
S. Prete, <i>Mario Mercatore polemista antipelagiano</i> (A.P.) . . . . .	362
S. Prete, <i>Pelagio e il pelagianesimo</i> (A.P.) . . . . .	363
Tertulliano, <i>Adversus Praxean</i> , ed. crit. con trad. e note di G. Scarpat (A.P.) . . . . .	367
H. E. Del Medico, <i>L'enigma dei manoscritti del Mar Morto</i> (A.P.) . . . . .	370
<i>Internationale Zeitschriftenschau f. Bibelwissenschaft u. Grenzgebiete</i> (A.P.) . . . . .	371
Rassegna delle riviste (1) . . . . .	381
Rassegna delle riviste (2) . . . . .	373

