

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 1962 - VOL. XXXIII
(fascicolo 1)

ROMA
CESARE MARZIOLI EDITORE

CONTENUTO

	Pag.
ANTONINO PAGLIARO, <i>L'idealismo zarathustriano</i>	3
CARLO GALLAVOTTI, <i>Morfologia di « theos »</i>	25
A proposito del significato di « theos » (A. Brelich)	44
GIULIA PICCALUGA, <i>L'aspetto agonistico dei Lupercalia</i>	51
GIANROBERTO SCARCIA, <i>L'eresia musulmana nella problematica storico-religiosa</i>	63
NOTE E DISCUSSIONI	
<i>Numa e il vino</i> (Giulia Piccaluga)	99
<i>Una divinità pagana nella grotta di S. Michele sul Tancia</i> (Maria Grazia Mara)	104
<i>Ancora sui movimenti profetici: una replica necessaria</i> (Vittorio Lanternari)	108
<i>Osservazioni per lo studio dello « ius divinum »</i> (Pierangelo Catalano)	129
BIBLIOGRAFIA	
<i>Note sul donatismo, I: A proposito di un libro recente</i> (Alberto Pincherle)	155
Recensioni dei seguenti volumi: <i>Demitizzazione e Immagine</i> ; E. Degani, <i>AION da Omero ad Aristotile</i> ; M. Pellegrino, <i>La Chiesa nei primi secoli</i> ; M. Pellegrino, <i>Problemi vitali nelle « Confessioni » di S. Agostino</i> ; Pierre Viret; U. Cassuto, <i>A Commentary on the Book of Genesis</i> ; P. Cassuto, <i>The Documentary Hypothesis</i> ; P.M. Fraser-K. Lehmann, <i>Samo thrace, 2</i>	170
Rassegna delle riviste	181
Notiziario della Società Italiana di Storia delle Religioni	187

L'idealismo zarathustriano

Intorno all'epoca e al luogo in cui si è svolta la predicazione di Zarathustra esiste oramai un relativo accordo. Il profeta con molta probabilità è vissuto fra la seconda metà del sec. VII e la prima metà del VI a. Cr.; appartiene dunque a un'epoca, in cui si ha una grande fioritura di dottrine religiose e filosofiche anche in India, nella Grecia e nell'Italia meridionale. La regione dove ha esercitato la sua azione è da ricercare nelle provincie orientali dell'Iran, fra la Chorasnia e la Margiana. Dalle Gatha, cioè dai diciassette inni più antichi dello Avesta, che con molta verisimiglianza sono diretta opera sua, la sua figura si delinea come quella di una forte personalità, appassionatamente impegnata nell'affermazione di una propria dottrina, in un ambiente, in parte ostile, in parte favorevole.

Le opinioni degli studiosi nella valutazione dei tratti costitutivi di tale personalità e del carattere e della portata dell'opera sua sono oggi assai discordi. Il compianto E. Herzfeld nel suo ultimo libro, *Zoroaster and his World*, I-II, Chicago 1947, in base a un'interpretazione molto personale di dati, ha fatto di Zarathustra un personaggio politico, imparentato con le famiglie reali di Media e di Persia e operante al tempo di Ciro e di Dario (tale precisazione è fondata su

alcune coincidenze di nomi, che sono per altro facilmente spiegabili con il carattere ricorrente dell'onomastica persiana); la sua opera si svilupperebbe essenzialmente sul piano sociale, nell'intento di sostituire nel lavoro agricolo la servitù della gleba con il legame di obbedienza del vassallo (o. cit., I, p. 349). Già H. S. Nyberg, in un'opera, alla quale non toglie pregio l'audacia della tesi (*Die Religionen des alten Iran*, trad. di H.H. Schaefer, Lipsia 1938), aveva fatto del profeta uno sciamano, un professionista dell'estasi, nelle forme proprie della religiosità primitiva, un medico-stregone: la sua religione avrebbe il suo punto di partenza nelle ordaie, giacchè egli sarebbe stato il capo della confraternita, alle cui cure era affidata l'esecuzione di esse. Naturalmente la dottrina, in quanto considerata come manifestazione di una coscienza primitiva, perde ogni carattere filosofico e teologico ed è considerata come il prodotto sincretistico di credenze e miti ereditari e di impulsi inconsci. Contro queste valutazioni ha preso posizione in un volumetto assai denso W. B. Henning (*Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?*, Oxford 1951); e già J. Duchesne-Guillemin, nell'introduzione alla sua bella traduzione commentata delle Gatha (*Zoroastre*, Parigi 1958), pure tenendo in conto i dati forniti dal Nyberg circa la posizione del riformatore nei confronti della tradizione religiosa in cui si inserisce, aveva prospettato la figura di lui in una luce più conforme a quella dell'instauratore di una grande religione.

Per gli antichi Zarathustra fu un grande sapiente. La prima menzione del suo nome, Zoroastro (*Ζωροάστρης*) si ha nel dialogo platonico *Alcibiade I* (122 a), dai più ritenuto spurio. Il cenno è tale che non è possibile inferirne che Platone abbia avuto notizia precisa di Zarathustra e della sua dottrina — vi si parla di sacerdoti che insegnano la « magia » (*μαγείαν*) di Zoroastro e questi è detto figlio di Ahura Mazda (*τοῦ Ὠρομάρου*) —; epperò è certo che fra i diretti discepoli di Platone nella vecchia Accademia la figura del riformatore iranico godette molta reputazione, al punto che

vi si accreditò un legame ideale fra essa e Platone; secondo una notizia di Plinio (*Nat. Hist* XXX, 13) Eudoxo di Cnido, discepolo di Platone, avrebbe affermato che Zarathustra era vissuto sei mila anni prima di Platone; giustamente tale notizia viene considerata come il riflesso di concezioni cosmologiche zoroastriane nell'ambiente dell'Accademia, e a ragione il Nyberg (o. cit., p. 30) pensa che il periodo di sei mila anni significa che Platone viene messo all'inizio della seconda metà dell'eone, che ha al proprio principio Zarathustra. Ciò dà la misura di un apprezzamento della figura del profeta iranico in ambienti filosofici qualificati, che non può non essere fondato sul riconoscimento del suo apporto al conoscere umano. Del resto, basterà ricordare il favorevole giudizio di Aristotele, implicito nel fatto che nella *Metafisica*, elencando i predecessori di Platone che hanno postulato il principio delle cose, egli colloca i Magi fra Ferecide ed altri filosofi come Empedocle ed Anassagora (*Met.* 1901 b sgg.).¹

Un apprezzamento analogo non ha certo presieduto alle ricerche che negli ultimi tempi sono state dedicate a Zarathustra e alla sua dottrina.² A questa si è finito con il negare ogni merito di originalità: infatti, da un lato si è cercato di

¹ L'influenza di dottrine iraniche nella cerchia della vecchia Accademia è stata sostenuta con buoni argomenti da W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlino 1923, p. 136 sgg. Dalle obiezioni avanzate da J. Kerschesteiner, *Platon und der Orient*, Stoccarda 1945, p. 192 sgg. si può dedurre solo che non si tratta di assunzione di specifiche dottrine iraniche da parte di pensatori greci, bensì della conoscenza generica della religione mazdaica nei suoi tratti più salienti, e particolarmente del suo dualismo. Il fatto che Eudoxo di Cnido non sembra avere seguito Platone nella sua dottrina sulle idee (Aristotele, *Met.* 991 a 11 lo fa apparire più seguace della dottrina delle omeomerie di Anassagora) non esclude che egli possa avere avvertito una affinità più o meno stretta fra il mondo delle idee di Platone e la creazione spirituale affermata da Zarathustra.

² Una compiuta immagine dell'indirizzo storico-religioso, che prevale in questo campo, si può ritrovare in G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, I, in «Numen», I, 1954, p. 61 sgg., II, 1955, p. 46 sgg. In tale indirizzo, mentre si pone l'accento sul dato etnologico (largamente inteso), si riduce al minimo il contributo creativo del riformatore: non viene, ad esempio, data alcuna spiegazione del perché Varuna ha assunto nella riforma zarathustriana il nome di Ahura Mazda « il Signore pensante » (v. sotto), e tante nozioni

affermare l'esistenza di una concezione monoteistica anteriore, dall'altro si è voluto rivendicare il carattere intellettuale di taluni elementi della religione naturistica indoiranica; si che il profeta, più che creare un principio religioso nuovo, bandire un nuovo verbo, non avrebbe fatto altro se non difendere credenze tradizionali contro tentativi di innovazione. In tale maniera tutto il mondo religioso, mitico e rituale, che vive nello Avesta recente, viene riportato sullo stesso piano di ciò che è più genuinamente zarathustriano e il compito del riformatore è ridotto a quello di rafforzare l'elemento intellettuale, liberando le credenze precedenti dalla loro sovrastruttura mitica e riportandole a una forma più astratta. Ciò è stato sostenuto specialmente riguardo ad Ahura Mazda e ai suoi angeli, nei quali una indagine assai minuta ha creduto di potere riconoscere tratti di stretta affinità con Varuna e gli Aditya del pantheon indiano. Siffatte ricerche, per altro utili, corrono il rischio di confondere la vera immagine della dottrina zarathustriana, poichè fanno smarrire le linee originali nell'intrico degli elementi derivati, i quali per la maggior parte costituiscono il frutto dell'elaborazione ulteriore a cui essa fu soggetta. Potranno certo contribuire a definire la storicità dell'innovazione; ma perchè ciò possa avvenire è anzitutto necessario che sia ben chiara e definita la dottrina originaria, quale si può ricavare dalle Gatha, che ne sono indubbiamente la documentazione più diretta e genuina.

A questo fine, si rende secondo noi indispensabile tenere distinte nella religione mazdaica le due fasi, quella gathica, propriamente zarathustriana, e quella dello zoroastrismo (la specializzazione dei due termini è del Lommel), che si delinea in tutti i suoi caratteri nei testi dello Avesta recente, e della esegesi pahlavica. Si deve certo ammettere che molti degli elementi, che appaiono nella fase seriore, sono anteriori

astratte legate con l'attività spirituale e con la coscienza etica si siano sostituite, in un primo tempo piuttosto radicalmente, a nozioni e figure divine, prevalentemente naturistiche, dell'antico pantheon indoiranico.

all'apparizione di Zarathustra, poichè sono continuazione delle antiche credenze naturalistiche, che la sua predicazione, svolta in area necessariamente ristretta, non poteva certo distruggere. Ma il suo atteggiamento nelle Gatha è di netto ripudio di quanto rimane al di fuori del suo sistema teologico, il quale ha tutto il carattere di una creazione speculativa profondamente personale e originale. Poichè anche gli elementi arcaici, che si aggregeranno al sistema religioso ispirato alla sua predicazione, assumono un aspetto del tutto nuovo in questa partecipazione, è ovvio che l'essenza della religione mazdaica, prima che nelle variazioni riflesse nello Avesta recente, deve essere ricercata nelle attestazioni delle Gatha. Se divinità importanti dell'antico pantheon indoiranico, come Mithra, se il culto del Soma con i riti sacrificali connessi e insieme altri miti espressamente respinti da Zarathustra, come quello di Yama, il primo uomo, tornano con lo sviluppo ulteriore ad assumere un posto di primo piano nel culto e nei riti dello zoroastrismo, ciò è dovuto al fatto che la creazione di Zarathustra, più che una religione capace di accostarsi con i suoi miti e i suoi riti alla coscienza popolare, è nella sua forma genuina soprattutto una dottrina cosmogonica o, se si vuole, una concezione del mondo in funzione umana.

Alla base di tale creazione, vi è l'intuizione, vorremmo dire la scoperta, di un legame assai stretto fra il mondo dello spirito, che è il mondo dell'uomo, e la realtà. Il risultato è una nuova cosmogonia, in cui una creazione sul piano spirituale informa e condiziona la creazione del mondo materiale.³ Il dio supremo, Ahura Mazda, è il primo ed unico creatore, poichè si pone come tutto lo spirito: il nome che

³ L'affermazione che nel mazdeismo manchi ogni indizio che una creazione spirituale abbia preceduto quella materiale, come appare negli sviluppi teologici seriori (così J. Duchesne-Guillemin, *Ohrmazd et Ahriman*, 1953, p. 99), è giusta solo nel senso che nella fase seriore viene introdotto un dato cronologico che nella fase originaria non esiste, o almeno non è esplicito: qui il rapporto è, per dire così, di ordine fenomenologico, giacchè nella creazione si attua un nesso spirito-mondo materiale, analogo al nesso ideazione-opera nell'agire umano. Spanta Manyu (v. sotto) costituisce il fattore volitivo che opera in un siffatto rapporto.

propriamente lo qualifica, accanto ad *ahura-* «signore» ereditato nei suoi valori teologici da un'antichissima fase religiosa ariana, è *mazdah-*, un composto in cui il primo elemento è *manas-* «spirito» e il secondo è *dâ- *dhê-* «porre», cfr. J. Duchesne-Guillemin, *Les composés de l'Avesta*, Liegi 1936, p. 206 sgg.: si tratta di un aggettivo che fa riscontro al verbo *gath.* e *av. mazdâ-, manzdâ-*. Di queste forme si ha pieno parallelismo nell'agg. *yaozdâh-* e nel verbo *yaozdâ-*, che nel primo elemento *yaos-* viene giustamente identificato con ant. ind. *yóh* che appare in locuzione avverbiale insieme con *sám* nel significato approssimativo di «giustizia e santità» (invece che con *yóh, sám* appare talvolta collegato con *áram*, in cui il significato di «diritto, giusto» è più perspicuo: com'è noto, ind. *yoh-*, iran. *yaos-* e lat. *iūs* vanno insieme). Nel composto *yaozdâ-*, dato che il complemento è al caso accusativo, il primo elemento ha la funzione di una determinazione avverbiale, qualcosa come «trattare secondo il rito», quindi «purificare»; analogamente *av. zrazdâ-*, di formazione identica ad a. ind. *sraddhâ-*, lat. *credo*, significa «trattare con rispetto, credere». Il parallelismo di questi valori (il secondo elemento ha la funzione di un verbo fraseologico, cfr. lat. *tendo* e simili) induce a ritenere che il verbo *mazdâ-* significhi «trattare con il pensiero, formulare mentalmente, pensare». In conseguenza *mazdâh-* significa «che formula con il pensiero, pensante». Il significato di solito attribuito a *mazdâh-* è «memor, der (alles) merkt» (Bartholomae), «weise» (Lommel), «sage» (Duchesne-Guillemin), ma tale accezione non rende a pieno l'aspetto attivo del pensiero che il composto palesemente vuole rilevare. La connessione con vedico *medhâ-*, che indica certamente un sapere attivo e persino la poesia, non avvia alla nozione generica di «sapienza» che indica uno stato, un essere, e non un fare; anche *av. mazdâ-*, sostantivo che ricorre in *Yasna* 40.1 in nesso con *kar-* «fare» e a cui si riconnette come complemento *bûri-* «completo», porta a un «agire» spirituale, non ad un sapere: «pensa ed attua». Inoltre, è da osservare che

la formazione del nome contiene certo un valore indicativo della natura della divinità, come è provato dal fatto che in due Yasna si fa riferimento al dio senza nominarlo, mediante l'uso di una forma verbale che contiene gli stessi elementi del nome. *Yasna* 45.1: «Voglio parlare; intendere ed ascoltare voi che da vicino, voi che da lontano venite per apprendere. Formate lui con il pensiero (*mazdâ*), egli appare». La coscienza ancora viva del valore semantico della composizione e dei valori che vi concorrono è provata ancora da *Yasna* 9.31, dove i due elementi appaiono separati: «Di chi formula con il pensiero (*mans... dathânahe*) le parole della religione e non le esegue con le opere...»; cfr. pure *Yasna* 53.5. Il nome indica, dunque, l'essenza stessa del dio e non si tratta di una qualifica o casuale o superflua, come sarebbe l'aggettivo «sapiente», con cui si suole rendere; egli è invece *ahura mazdah* «il signore pensante», il dio la cui attività di pensiero è alla base di tutta la creazione. *Yasna* 31.6-7: «Appartiene a Mazda il regno che per lui viene accresciuto dal Buon pensiero, colui che all'inizio ha pensato di riempire tutti gli spazi di luce e con la forza della sua mente ha creato la Verità (*Asa*), mediante la quale egli sostiene il Pensiero migliore; e questo tu accresci, o Mazda, mediante lo spirito». Lo *Yasna* 46 è dedicato a celebrare l'universalità creatrice di Ahura Mazda, che informa di sè, del suo impulso primamente e perennemente presente, le manifestazioni della natura, così come agisce costantemente nella coscienza dell'uomo. In tale potenza il profeta vuole riconoscerlo: «Io mi sforzo di riconoscere in te, o Mazda, il creatore di tutte le cose».

Accanto ad Ahura Mazda appare una serie di entità divine, le quali altro non sono se non sue modalità, non ancora pienamente autonome e personalizzate. Esse sono *Asa* (pron. *arta*) «la Verità», *Vohu manah* «lo Spirito buono», *Ârmati* «la Devozione», *Xsathra* «il Regno», *Haurvatât* «l'Integrità», *Amurtatât* «l'Immortalità». (La traduzione di alcuni di questi nomi è necessariamente imperfetta, perchè

i significati non trovano facile riscontro nel nostro sistema linguistico: Arta è in sostanza l'Ordine del mondo, una natura teleologica e in questo senso viene a coincidere con la Verità; Armati è propriamente *pietas*, nei rapporti con la divinità e nel rapporto con gli uomini, da un lato quindi Devozione, dall'altro Pietà). Il legame che queste entità divine hanno con il dio supremo, di cui sono modalità, trova espressione nel fatto grammaticale che alcuni nomi, anche in funzione di soggetto, appaiono anche al caso strumentale, perchè il vero soggetto è Ahura Mazda, anche quando il nome ne sia taciuto. Si tratta palesemente, sia in Ahura Mazda, sia nelle forze divine che lo attorniano, della ipostasi dello spirito: mentre tutta la creatività si assomma nel dio unico, le modalità della coscienza, qualificate dal punto di vista etico, vengono assunte sullo stesso piano a valore divino. Questa assunzione sul piano religioso dell'attività spirituale, che informa la dottrina di Zarathustra e ne costituisce il punto centrale, trova una riprova nel fatto che anche rito e pensiero sono considerati fatti del medesimo ordine, come si rileva dalla enumerazione di *Yasna* 34.1, dove la parola, che nella tradizione ariana indica la preghiera rituale e il sacrificio, prende il posto che di solito è riservato al pensiero. E' palese che al pensare viene annessa la medesima efficacia creativa che è attribuita al rito.

In Ahura Mazda è ipostatizzato lo spirito nella sua creatività universale. Più che in lui, cioè nell'ambito della sua denominazione, gli aspetti religiosi ed etici di tale creatività sono qualificati nelle entità divine che ne derivano (per due, la Verità e il Buon pensiero, la derivazione è esplicitamente affermata: « padre della Verità », *Yasna* 44.3, « creatore del Buon pensiero », ib. 4). Esse sono modalità, forme del suo essere, come poi sarà più precisamente dichiarato nello *Avesta* recente, quando la loro personificazione sarà più definita e con Ahura Mazda costituiranno la schiera dei sette Santi immortali (*Aməša Spənta*): « le forme che Egli assume sono le belle e grandi forme degli Amurta Spanta », *Yasna* 13.81.

In tali determinazioni l'essere divino appare compiutamente nella sua natura benigna. Ad esse se ne aggiunge un'altra, che lo attua nell'aspetto propriamente dinamico e creativo, cioè come volontà di tradurre in atto il bene. Lo spirito come impulso, energia ha nello Avesta il nome di *manyu*- ed in esso vi è certo il permanere di un antico significato come prova ant. ind. *manyú*- « energia, slancio vitale »; questo nome con la qualifica di « santo », *spanta manyu* « Spirito santo », serve per l'appunto a indicare l'agire di Ahura Mazda, il dio supremo in quanto volere attivo, sia nella creazione, sia nella coscienza dell'uomo: è insomma la forza, per cui la creazione spirituale di Ahura Mazda si realizza nelle cose e negli uomini. In *Yasna* 28.1 Zarathustra invoca Ahura Mazda « perchè per prima cosa gli conceda l'agire dello Spirito santo, per potere soddisfare il raziocinio del Buon pensiero e l'Anima del bove ». In tutto lo *Yasna* 47, che è dedicato a Spanta Manyu, questo carattere attivo, a cui si riporta l'agire umano, in quanto pio, è largamente illustrato: « 1. Come Spirito santo, per un pensiero eccellente e un agire e un parlare conforme alla Verità, Ahura Mazda ci darà, mediante il Regno e la Pietà, Benessere e Immortalità. 2. Questo Spirito santissimo si deve soddisfare con il discorso della lingua, (cioè) mediante le parole del Buon pensiero, con l'opera delle mani, (cioè) mediante gli atti della Pietà... 3. Tu sei il padre santo di questo Spirito, che per noi ha creato il Bove, apportatore di prosperità, e ha creato per il suo allevamento la Pietà, dando a quello pace, con il consiglio del Buon pensiero. 4. Da questo Spirito santo sono staccati i seguaci della Menzogna (*Drug*), non i seguaci della Verità (*Asa*). Si sia signore di poco, si sia signore di molto, è necessario essere buoni con il seguace della Verità e cattivi con il seguace della Menzogna... ».

L'impulso creativo benefico personificato in Spanta Manyu si inserisce come tramite fra Ahura Mazda, in quanto puro spirito, e l'universo creato. In *Yasna* 44, dopo avere elencato le creazioni del dio supremo, come padre della Na-

tura-verità (il sole, le stelle, la luna con il loro cammino, il cielo, la terra, le acque, le piante, i venti, le nuvole con il loro vagare), e avere riportato al Buon pensiero dell'artefice la dialettica che appare nella natura (la luce e le tenebre, il sonno e la veglia, il mattino, il mezzogiorno e la sera, perchè gli uomini sappiano quello che c'è da fare nella loro giornata) e dopo avere ancora parlato delle altre forze che come modalità dello spirito reggono il mondo, la Devozione (Armati) come rispetto della Natura-verità, l'Impero legato con il Buon pensiero, cioè l'intenzione di fare bene, e ancora la Pietà (Armati) nel rapporto fra gli uomini (il rispetto del figlio verso il padre), alla fine il poeta conchiude: (7.) « Io mi sforzo così di riconoscerti, o Ahura Mazda, creatore di tutte le cose, in quanto Spirito santo ».

Questa mediazione dello Spirito santo, che nella figura del dio creatore si inserisce fra il puro spirito e l'opera, risponde alla necessità di trovare posto nella concezione monoteista a una soluzione dinamica ed eticamente attiva del problema del male. Come si è detto, la creazione di Ahura Mazda appare in sè come integrale e appunto nel ricordato *Yasna* 44 egli appare artefice, tanto della luce quanto delle tenebre: « Quale artefice ha fatto la luce e le tenebre? » (ib. 5). Ma, una volta evocato il problema del male, l'opposizione fra Bene e Male necessariamente si pone fra Spirito del bene e Spirito del male, lasciando intatta l'unità del dio supremo: l'impulso cattivo si oppone all'impulso buono. Si noti bene che nelle Gatha lo Spirito del male, Angra Manyu, non si oppone mai ad Ahura Mazda, bensì solo a Spanta Manyu, l'impulso benefico.

Vi è forse un luogo in cui Zarathustra fa allusione al momento di illuminazione, che gli ha concesso di risolvere il problema del dualismo Bene-Male, senza offendere la supremazia unica di Ahura Mazda. *Yasna* 30, 3: « I due Spiriti all'inizio, i quali mi sono rivelati in sogno come gemelli, sono l'eccellente e il cattivo in pensiero, parola, azione; e fra essi due hanno fatto la buona scelta gli intelligenti e non gli scioc-

chi ». Questo riferimento a una visione di sogno (se la corrispondente parola tramandata *χvafnâ* è genuina) sta forse a significare il momento soggettivo, in cui come intuizione balenò nella mente del profeta la soluzione del problema del male, che urgeva alla sua coscienza.

L'opposizione fra i due principi si desta con il porsi della vita. « Io voglio parlare dei due Spiriti, che furono al principio della vita; dei quali il più santo così disse al cattivo: Non si accordano nè i nostri pensieri, nè i principi, nè le intenzioni, nè le convinzioni... », *Yasna* 45.2.

Il disaccordo si annunzia in funzione di una scelta, poichè lo Spirito santo si decide per la Verità (Arta) e lo Spirito del male per la Menzogna (Drug). Ora la Verità è la realtà dell'essere in quanto bene; e, in conseguenza, la Drug, che è l'opposto di questa verità, non si può intendere se non come negazione o resistenza: « E quando questi due Spiriti si incontrarono, allora stabilirono per prima cosa la vita e la non-vita e che alla fine l'esistenza peggiore fosse dei seguaci della Menzogna, e la migliore forza spirituale (*manah*) fosse dei seguaci della Verità. Fra questi due spiriti i seguaci della Drug hanno scelto l'agire del Peggioro, ma lo Spirito santissimo, che ha i solidi cieli come veste, ha scelto la Verità e così coloro che vogliamo con opere giuste rendere lieto Ahura Mazda », *Yasna*, 30.4-5.

Il fatto che i due spiriti sorgano al loro contrasto, insieme con la vita mostra che la loro funzione è congiunta con il trapasso della nozione del divino da una fase intellettuale e speculativa a una nozione più propriamente etica e religiosa.

L'istanza della scelta fra il bene e il male ora percorre tutto l'umano e tutto il divino ed investe persino Ahura Mazda, poichè il dio supremo si trova dalla parte di Arta, la Verità, che è la prima modalità del suo essere, la sua prima creazione. La scelta avviene appunto fra la Verità, che è, come abbiamo già chiarito, l'ordinarsi di ciascuno a sè, alla propria funzione, e la Menzogna, che rappresenta la resistenza, il non conformarsi a sè e a tutto l'ordine. E' evi-

dente che la scelta comporta una libertà, che è inerente al *manyu*, cioè al tradursi in vita del dato spirituale, e che la qualifica del buono e del cattivo Spirito si ha, in quanto l'uno tende alla creazione secondo un ordine e l'altro vi si oppone. I due spiriti sono, dunque, nelle Gatha due gemelli, quasi due facce della stessa creatura, e ciò rende chiara l'origine dialettica della loro opposizione. Anche in questo la dottrina di Zarathustra rivela il suo carattere originario, che è speculativo non meno che religioso. Alla necessità di inquadrare gli opposti, che scaturivano dalla affermazione di Ahura Mazda come bene, nella fondamentale concezione monoteista, essa risponde ricorrendo alla libertà, che è nell'impulso posto alla radice della vita. In questa libertà c'è la determinazione del bene e del male, del bene come adeguamento all'ordine dell'essere, del male come resistenza e opposizione. Non c'è dubbio che anche questo atteggiamento denuncia il carattere mentale della cosmologia religiosa zarathustriana, poichè la libertà inerente all'impulso verso la vita è la proiezione su piano cosmico della libertà della coscienza umana.

La creazione spirituale di Ahura Mazda investe tutto il reale nelle sue modalità sensibili, ma al tempo stesso anche i concetti astratti, oltre alle entità divine, pure esse personificazioni di valori ideali. Ciò appare chiaramente affermato da *Yasna* 31.11: «Dopo che tu, al principio, Mazda, creasti nel tuo spirito gli esseri concreti (*gaêda*), le essenze umane (*daênâ*), i razicini (*χratu*), dopo che tu dotasti di corpo la vita, dopo che stabilisti atti e dichiarazioni, affinché uno liberamente faccia la sua scelta, da allora alza la sua voce uno le cui parole sono false, come uno le cui parole sono vere, uno che conosce, come uno che non conosce, ciascuno secondo il suo cuore e la sua mente». Questo passo, particolarmente importante, pone sul conto della creazione divina tutte le forme in cui si obietiva la coscienza del singolo, ma a questi è lasciata la libertà di porre, per dire così, in tali forme un contenuto, che può essere conforme a quello attuato da Spanta Manyu, lo Spirito del bene che realizza

la Verità (Arta) secondo l'intendimento del dio supremo, oppure conforme al mondo di Angra Manyu, lo Spirito del male, che si manifesta come opposizione a quella Verità, come contrasto al fine buono a cui il mondo è destinato.

Particolarmente interessante è la nozione di *daēnā*, pron. *dayinâ*, intorno alla quale si è discusso in vario senso, nel tentativo di determinarne il valore. La parola ha dato luogo a interpretazioni diverse: «geistiges Ich, Individualität» (Bartholomae), «geistiges Urwesen» oppure «Geist-Person» (Lommel), «personnalité religieuse» (Meillet), «Conscience» (Pavry), «conscience» (Duchesne-Guillemin), etc. Pare fuori dubbio che la parola si debba connettere con il verbo *day-* «vedere»⁴ e che in correlazione a *gaēša* «essere vivente» («*gay-* «vivere»), che indica le forme del mondo materiale, essa stia a indicare l'immagine, la *species*: con lo stesso svolgimento semantico, che appare in gr. εἶδος e poi in lat. *species*, il significato ulteriore è quello di «modello, tipo, genere» e infine di «natura, essenza».⁵ Epperò il termine appare applicato soltanto alla realtà spirituale dell'uomo e quindi è una essenza spirituale, quasi un tipo di anima. Tale essenza è presente come fondo, elemento costitutivo e informatore, nell'anima individuale, ma al tempo stesso ha una sua autonomia, vivendo essa come modello creato nella mente della

⁴ Secondo qualche studioso vi sarebbe identità fra av. *daēnā* (*dayanā*- o *dāyinā*- trisillabo, secondo l'esigenza del metro) e a. ind. *dhēna*- 'nutrice' (av. *dāy-* 'allevare', **dhēj-*, gr. θῆλυς, *femina* e *filius*) detto tanto per 'donna' quanto per 'vacca'; da ultimo Widengren, l. c., p. 33 n. 85 e p. 54. Il dittongo ai originario in *dhēna*- (av. *daēnav-* 'femmina'), su cui Bartholomae, *Gr. Iran. Phil.* 1^a, p. 30, che contrasta con il trisillabismo di *daēnā*-, esclude una siffatta identità, già assai poco plausibile dal lato semantico: ovvia è invece la derivazione di *daēnā*- da *dā(y)*- 'vedere' (per il grado della radice cfr. av. *pati.dayā-* 'sorvegliante', om. δῆλος da δελεος 'visibile'; per la formazione, cfr. *ayanā*- 'via' e simili: **abi-dayana-* per arm. *aurēn-k'* 'legge', **d-dayana-* per pers. *ādīn*, *āyin*, 'costume, ornamento', *āyīnah* 'specchio', sono postulati da Nyberg, *Hilfsb. des Pehlevi*, II, p. 3). In una siffatta divergenza particolare si chiarisce bene l'indole del dissenso che ci separa dall'indirizzamento storico-religioso di cui si è fatto cenno (v. sopra, p. 5, n. 2).

⁵ Nell'esegesi pahlavica a *daēnā* corrisponde *advēnak* «specie»; cfr. in particolare Grande *Bundahishn*, 34,5 e 11.

divinità, al quale la determinazione individuale si ricongiunge dopo la morte, quando chi la portava abbia ben meritato e non ne abbia quindi deformato la originaria natura. A chiarimento di tale accezione si può addurre dalle Gatha ampia documentazione. Nel passo già citato di *Yasna* 31.11 *daênâ* ha posizione mediana fra *gaêðâ-* e *χratu-*, cioè fra le forme delle cose sensibili e i concetti astratti, i raziocini; essa è la forma delle cose che hanno unità, ma non sono sensibili, cioè delle anime. Quando i due spiriti denunciano la loro inimicizia, lo Spirito santo dice all'avversario: «Nè i nostri pensieri si accordano, nè i nostri principi, nè i concetti, nè le credenze, nè i detti, nè i fatti, nè le essenze spirituali (*daênâ*), nè le anime», *Yasna* 45.2. Nella serie delle coppie elencate, il primo elemento indica un dato più generico, astratto, e il secondo il determinato che in quello rientra: *daânâ-* vi appare in nesso con *urvân-* «anima», sì che, mentre questa indica il dato individuale, il determinato, *daênâ* ne significa la specie, la categoria, l'essenza. La divinità ha dentro di sè come realtà spirituale quello che nel creato si dispiega: il tipo delle anime, com'è nella mente divina, si ritrova nell'anima individuale come essenza; ma in questa abiterà pure come resistenza e opposizione l'essenza spirituale ahrimanica, *Yasna* 46.6: «Infatti è seguace della Mezogna chi è benevolo con un seguace della Menzogna, è un seguace della Verità colui cui è caro un seguace della Verità, dal momento che tu creasti le essenze spirituali». Questo passo diventa chiaro, se si riconosce che la corresponsabilità, determinatasi attraverso un rapporto di simpatia, ha la sua radice nel fatto che il seguace della Verità e il seguace della Menzogna si riportano a propri tipi religiosi essenziali, e che lo spostamento dell'uno verso l'altro tipo è reso possibile dal fatto che la propria essenza spirituale è suscettibile di miglioramento o di deterioramento, accostandosi o allontanandosi sulla via verso l'essenza che ha sede nella mente divina. Ognuno nel pensare ed agire è responsabile della essenza spirituale che è in lui. In *Yasna* 44.9 Zarathustra, che già

nella strofa precedente ha chiesto come la sua anima individuale (*urvân*) parteciperà dei beni che rendono beati, domanda quale sarà il destino della *daênâ* che egli attua: «Quindi io ti domando, o Ahura, rispondimi bene, se a me, per l'essenza spirituale che io voglio attuare, quella del sapiente, il Signore del regno, quale tu sei, o Mazdah, il quale abita nella stessa casa del Buon pensiero, manterrà le promesse per i regni superni». Colui invece che non persegue la buona attuazione della sua essenza spirituale, e segue soltanto gli impulsi incoerenti della sua anima, farà sì che la sua essenza spirituale rimanga esclusa dal ritorno nella forma che è presente nella mente divina: «Chi il proprio spirito rende ora migliore ora peggiore, e così la sua essenza spirituale, mediante l'azione e la parola, e segue le proprie tendenze, brame e preferenze, alla fine rimarrà estraneo alla tua mente», *Yasna* 48.4. Questa partecipazione del singolo ad un tipo spirituale, ad una categoria umana ideale, com'è presente nella universalità del dio supremo, si rileva anche da *Yasna* 49.9, un passo che è stato variamente interpretato. Secondo noi è da intendere: «Colui le cui massime sono giuste non si preoccuperà di coloro che frequentano i seguaci della Menzogna, dato che i seguaci della Verità congiungeranno alla fine le loro essenze spirituali nella ricompensa migliore». E' palese che qui si richiama un concetto analogo a quello espresso in *Yasna* 46.6 (v. sopra) e, cioè, che i contatti terreni con persone di essenza spirituale diversa determinano solidarietà con esse; e invece chi si attiene alla propria essenza come seguace della Verità ricongiungerà la sua essenza a quella degli altri buoni nel regno spirituale di Ahura Mazdah.

Essenza spirituale ed anima sono due aspetti distinti dell'uomo, la sua realtà trascendente, nei confronti dell'unità della persona. «Essi, coloro con cui la propria anima e la propria essenza saranno in ira, quando giungeranno al ponte del Separatore (Cinvat), finiranno compagni nella casa della Menzogna in eterno», *Yasna* 46.11. La punizione coglie l'ani-

ma: su essa si ripercuoterà la partecipazione a un'essenza spirituale religiosamente non verace, anche se la via percorsa è stata diritta: «L'essenza spirituale del seguace della Menzogna distrugge la ricompensa del diritto cammino. La sua anima spoglia, davanti al passaggio del ponte del Separatore, tremerà di paura», *Yasna* 51.13.⁶

Nelle Gatha la modalità dell'assunzione della *daênâ* da parte del singolo non appare dichiarata in termini espliciti. Ma essa è certamente da intendere nel senso di quella libertà di scelta fra il Bene e il Male, che è alla base della concezione dualistica: chi si schiera volutamente da una parte o dall'altra viene ad assumere un'essenza spirituale conforme all'uno o all'altro principio. Solo in questo senso appare giustificata la predicazione con il suo immanente sforzo di proselitismo. (Si tratta, dunque, di cosa ben diversa da quella scelta del $\theta\theta\zeta$, che l'anima fa prima di rinascere al mondo, nel libro X della Repubblica di Platone). Questo motivo della *daênâ* ha avuto nella elaborazione teologica ulteriore poca fortuna, poichè è stato in parte assorbito dalla nota *Fravasi* (*fravarti*) «spirito protettore, genio», che ha un valore più religioso e meno speculativo, e di cui nelle Gatha non si ha parola.

D'altra parte, anche Ahura Mazda ha una sua *daênâ*, come l'uomo, del cui spirito egli è ipostasi: la *daênâ* del dio unico, cioè la sua essenza è la religione, immagine astratta della divinità. Di solito questo valore semantico, con cui la parola (*dên*) ha avuto tanta fortuna anche fuori del mondo iranico, viene attribuito a forma omofona, ma di origine diversa; anche Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 662 e

⁶ Recentemente, M. Molé (*Daênâ, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme* in «Revue de l'Hist. des Rel.», 157 (1960), p. 155 sgg.) ha sostenuto la tesi che *daênâ*, sia una 'pratica rituale, religiosa' e costituisca un aspetto essenziale della soteriologia individuale. Tale tesi dovrebbe avere conforto dalla identificazione con ved. *dhēna-*, termine del rito di significato e origine assai incerti. Purtroppo, difficoltà formali e semantiche si oppongono a una siffatta identificazione (nonostante Renou, *Études védiques et pāninéennes*, I, 1955, p. 11, e vedi pure Mayrhofer *Kurzg. etymol. Wörterb. d. Altindischen*, p. 113).

665 tiene distinti i due termini (dei quali non dà etimo). In base alle prove che abbiamo addotte dai testi, l'unità originaria si pone come assai probabile; il passaggio di significato da «essenza, immagine spirituale» (della divinità) a «religione» si desume come ovvio e legittimo da passi come *Yasna* 44.11: «la Pietà si estenderà a coloro ai quali la tua essenza (religione) viene annunziata, o Mazdah. Io da te sono stato eletto per ciò come primo...».

Da quello che si è detto, risulta chiaro il carattere dichiaratamente idealistico della dottrina gathica. Tale carattere si palesa nello stesso nome del dio supremo, Ahura Mazda «il Signore pensante», e nei nomi di divinità che sono concetti etici, ipostatizzati come attributi dello stesso dio; e soprattutto nella creazione spirituale che informa la creazione materiale: la mediazione fra l'universalità dello spirito e la sua creazione si determina eticamente e religiosamente con Spanta Manyu, lo Spirito santo, a cui si oppone come resistenza e controcreazione, Angra Manyu, lo Spirito del male. La creazione spirituale ha validità di paradigma ideale e ciò vale per la spiritualità dell'uomo, la quale si classifica in diverse essenze e categorie (*daênâ*): l'essenza della divinità suprema è la religione (*daênâ* $\kappa\alpha\tau'$ ἐξοχήν).

Tale concezione, originariamente monoteista, ha in sé i termini di quel dualismo, che costituirà il tratto dominante dello zoroastrismo. L'originario idealismo informerà sempre gli sviluppi della religione mazdaica, sì che nel *Bundahishn*, tardo trattato cosmologico, di forte impronta zervanita, si affermerà ancora chiaramente (*Grande Bundahishn*, 13.11 sgg.): «e da lui (cioè, da Ohrmazd) il mondo dello spirito viene tenuto nello stadio spirituale (*mênôkîhâ*); e da lui il mondo materiale fu creato spiritualmente (*mênôkîhâ*) e quindi fu trasportato nello stadio materiale (*gêtahîhâ*)». Il compito di mettere in moto la creazione che nelle Gatha è affidato a Spanta Manyu, diretto antagonista di Angra Manyu, nella teologia posteriore appare affidato a Vohu manah (*Gr. Bd.* p. 14.3: «e per prima cosa fu creato Vohuman, da cui proce-

de la creazione di Ohrmazd»). Divenuta diretta l'opposizione fra Ahura Mazda (Ohrmazd) e Angra Manyu (Ahriman), la funzione dialettica di Spanta Manyu (v. sopra) viene a mancare.

Nella elaborazione, che si ha nei testi pahlavici, il principio dualistico, affermato già nello zoroastrismo dello Avesta recente, è ovviamente acquisito e dominante. Eppure il motivo monoteistico e il carattere idealistico della dottrina di Zarahustra sono sempre presenti come valori cosmologici. Basterà qui ricordare l'inizio del *Gr. Bd.*, in cui il contrasto fra bene e male, come si attua nel creato, è preceduto da uno scontro puramente dialettico fra il bene, che è la divinità in assoluto, e il male che nasce come ribellione o limite alla stessa assolutezza. In tale testo, come si è detto, è chiara l'impronta zervanita; *Gr. Bd.*, p. 2 sgg.⁷

«Nella buona religione, così è manifesto: Ohrmazd, al sommo, per la sua omniscienza e bontà, del tempo senza limite, era perennemente nella luce; luogo e sede di Ohrmazd, c'è chi la chiama "luce senza fine"; e quella omniscienza e bontà assoluta c'è chi la chiama "religione". Il tempo eterno è senza fine come Ohrmazd, la bontà e la religione furono, sono e saranno sempre il tempo di Ohrmazd.

Ahriman dimorava sprofondato nelle tenebre, capace di sapere soltanto da poi e in preda a brama di distruzione. La brama di distruzione è la sua natura e le tenebre sono il suo luogo (c'è chi le chiama tenebre senza fine). E ad essi in mezzo c'era il vuoto: c'è chi lo dice "vento", a cui inerisce la mescolanza. Ambedue sono finiti e infiniti. Al sommo, dicono, sta la luce senza fine, dove non si ha limite, e, al basso, l'oscurità senza fine, dove non si ha limite. Al confine, ambedue sono finiti; poichè fra essi c'è in mezzo il vuoto, l'uno non è in contatto dell'altro. Inoltre, tutti e due gli spiriti sono finiti nel proprio corpo. A motivo dell'omniscienza di Ohr-

⁷ Questo capitolo è stato fatto oggetto di vari tentativi di traduzione e di esegesi. La nostra interpretazione si discosta in più di un punto dalle precedenti.

mazd, tutte le cose sono nel suo conoscere. Delle cose finite e infinite che sono, egli conosce la misura. Il completo dominio delle creature di Ohrmazd si avrà nel Corpo futuro; questo è perpetuo e infinito. Il creato di Ahriman, in quel tempo in cui ci sarà il Corpo futuro, è già distrutto: esso è proprio il finito.

Ohrmazd nella sua onniscienza sapeva che lo spirito malvagio esiste, che cosa medita e fa nella sua tendenza all'invidia, come corrompe, quale l'intenzione e quale il compimento, e per quale intenzione quali e quanti mezzi. Ed allora egli in ispirito foggì quella creazione che era necessaria.

Per tre mila anni quella creazione rimase in ispirito, senza pensiero, senza moto, inafferrabile. Lo Spirito malvagio, a motivo del suo sapere da poi, non era cosciente dell'esistenza di Ohrmazd. Ma poi si levò da quella sua profondità e venne al limite dove le stelle sono visibili. E quando vide quello splendore inafferrabile di Ohrmazd, si precipitò fuori e, a motivo della sua brama di distruzione e della sua natura invidiosa, corse per distruggerla. Poichè vide un valore e una capacità di vittoria superiori alla sua, si ritirò in fretta nelle tenebre e creò i demòni, quella creazione funesta anelante alla battaglia. A Ohrmazd, quando la vide, quella creazione dello Spirito malvagio non piacque, creazione orribile, putrida e vile; e non la onorò. Poi lo Spirito malvagio vide la creazione di Ohrmazd e gli piacque molto: creazione profonda di ogni informazione ed egli onorò la creazione di Ohrmazd.

Allora Ohrmazd, sapendo in quale modo sarebbero finite le cose della creazione, andò incontro allo Spirito malvagio e gli offrì pace dicendo: "O Spirito malvagio, porta aiuto, alla mia creazione e tributa a essa elogio, affinché, per ricompensa, tu possa essere immortale e senza vecchiaia, e inconsumabile e incorrompibile. E la ragione di ciò è che, se tu non porti guerra, tu non sarai reso impotente e vi sarà vantaggio in abbondanza per ambedue". Ma lo Spirito malvagio gridò: "Io non porterò aiuto alla tua creazione e non tributerò elogio.

Ma te e la tua creazione distruggerò per l'eternità. Convertirò tutta la tua creazione all'inimicizia verso di te e all'amicizia verso di me". La spiegazione di ciò è che egli pensava Ohrmazd fosse impotente contro di lui e perciò offrì la pace. Non accettò, ma fece minacce. E Ohrmazd disse: "Tu non puoi tutto, Spirito malvagio. Tu non mi puoi distruggere, e non puoi fare sì che la mia creazione non ritorni in mio possesso".

Quindi Ohrmazd, nella sua onniscienza, comprese che, se non avesse fissato un termine per la battaglia, sarebbe stato possibile che quello attuasse le sue minacce contro la sua creazione, e la strage e la contaminazione sarebbero state in eterno; Ahriman si sarebbe insediato nella contaminazione del creato e avrebbe potuto impossessarsene. Così ora nello stato di mistione vi sono molti uomini che agiscono più con ingiustizia che con giustizia, cioè essi attuano più il volere dello Spirito malvagio. E allora Ohrmazd disse allo Spirito malvagio: "Stabilisci un termine così che possiamo estendere la battaglia per nove mila anni". Infatti, egli sapeva che, fissando un termine in questo modo, lo Spirito malvagio sarebbe stato reso impotente. Quindi lo Spirito malvagio, non vedendo la fine, dette la sua approvazione a questo patto, così come due uomini che fanno un duello stabiliscono un termine dicendo: "Noi in tale giorno ci batteremo sino alla notte".

Ohrmazd sapeva bene, nella sua onniscienza, che, di questi nove mila anni, tre mila sarebbero trascorsi secondo il volere di Ohrmazd, tre mila in mescolanza secondo il volere di ambedue, Ohrmazd e Ahriman, e che nell'ultima battaglia lo Spirito malvagio sarebbe stato reso impotente e sarebbe stato respinto dalla sua attitudine nemica alla creazione».

Come si vede, nonostante le amplificazione e deviazioni, dovute, soprattutto, allo sviluppo in senso dualistico, la dottrina zarathustriana, fondata su una ipostatizzazione a divinità dell'attività pensante, intanto che si informa a una sostan-

ziale eticità, conserva profonde tracce del suo carattere originario, anche in fase medievale.

Essa si qualifica quasi come una forma intermedia tra le posizioni greche, per le quali l'assoluto è costituito dalla realtà fenomenica, e quelle indiane, per le quali l'assoluto è il trascendente, che la mente illuminata intuisce. C'è sempre da chiedersi se il mondo delle idee di Platone non contenga il riflesso distante (il mutamento risiede in un impegno più deliberatamente gnoseologico) dell'idealismo zarathustriano. Con tale dottrina, l'Iran ha partecipato nobilmente a quel mirabile risveglio di interessi intellettuali, con istanze più e meno dichiaratamente religiose, che verso il principio del sec. VI a. Cr. investe, certo con atteggiamenti, modalità e finalità diverse, una larga zona del mondo antico, fra l'India e i paesi del Mediterraneo.

Morfologia di «theos»

1. - Per esprimere il concetto di un 'essere divino', il termine usuale e generico nel greco è θεός; già θεῶν è più espressivo. Θεοί sono gli dèi e le dee della religione greca; più letterari ed espressivi altri termini come ἀθάνατοι 'gl'immortali', μακάρες 'i beati', Ὀλύμπιοι, Οὐρανίδαι, Οὐρανίονες. Solo un contesto particolare può conferire alla parola θεός un'intensità emotiva o rappresentativa che il vocabolo per se stesso non comporta.

Gli stessi Greci avevano tentato di scoprire quale riposto significato si annida nel vocabolo;¹ ma l'interesse della ricerca etimologica è stato acuito in tempi moderni da questa constatazione, che la parola θεός rimane isolata (o quasi) in tutta la documentazione storica delle altre lingue indeuropee. Una concezione naturalistica del divino sembra riflessa nella

¹ A parte la fantasia naturalistica di Platone *Crat.* 397 c-d che nei θεοί vede le stelle e i pianeti ἀστὲρ δρόμος καὶ θέοντα, è noto il passo di Erodoto (II 52: κόσμος θέντες τὰ πάντα πρήγματα), da cui dipendono Clem. Alex. *Strom.* (παρὰ τὴν θεῶν... τὴν διακόσμησιν), Eustath. 1148.52 (ὅ πάντα τιθεὶς καὶ ποιῶν: ἀπὸ τοῦ θεῶ), id. 10, 45 ἐπιτοὶ οὐρανίου παρὰ τὴν εὐτακτον θεῶν αὐτῶν). La spiegazione erodotea (peggiorata però con l'attribuire a τίθημι il valore di 'creare' il mondo!) è ripetuta da J.B. Wimmer, *Die Etymologie des Wortes θεός*, in 'Zeitschr. f. kathol. Theologie', 43, 1919, pp. 193-212; anche da A. Senn in 'Soter', 4, 1927, p. 11 sgg. Vedasi del resto già presso A. Vaníček, *Gr.-Lat. etym. Wb.* (1877), p. 386 nota 11, dove sono raccolte le interpretazioni di θεός fino allora proposte.

vasta isoglossa che dal lat. *deus* giunge all'area celtica e baltica e indoiranica fino al sanscrito *devá-* (*); una minore isoglossa comprende slavo e iranico (*bogu, бага*: 'benefattore'), e a parte si distingue il gruppo germanico di *god* ('invocato'). Quindi $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ si presenta come una parola specificamente greca, atta ad illuminarci sulle concezioni che furono dei Greci, alle prime origini, nell'ambito delle idee religiose. E tuttavia, una probabile corrispondenza di $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ con l'armeno *dik'* nel senso di 'idoli' (da **dhes-es*) già sembra allargare notevolmente l'area del vocabolo e suggerire una cronologia remota alla presunta innovazione. Se poi consideriamo che nei trasparenti valori di *deus, bog, god*, si rispecchiano concezioni elaborate della divinità, e che non è da ritenere senz'altro come primordiale neppure quella stessa che si riflette in *deus, dievas, devá-*, sarà prudente non valutare come innovazione l'oscura parola $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$; in essa può annidarsi invece la concezione piú arcaica delle genti indeuropee in rapporto al divino o a un momento del rito. Ma nella sola area greca, o greco-armena, la parola è rimasta vitale; essa è pertanto distintiva di questa area centrale, dove è forse l'indice di un attaccamento piú tenace a una remota tradizione, non oscurata per molto tempo da modifiche culturali e non alterata da influenze allogene.

L'estremo interesse dell'indagine su $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ giustifica le numerose esegesi, anche fantasiose o erronee, che sono state proposte sulla morfologia o il significato della parola. Alcune vanno scartate senz'altro. Non vogliamo ricordare la ricorrente ipotesi di un'origine alloglotta del vocabolo,² né l'antico tentativo di ricollegarlo con *deus* e *devá*,³ né

* Qui e nel séguito il lettore vorrà perdonarmi qualche trascuranza nei segni prosodici e diacritici, dovuta alle difficoltà tipografiche.

² Cito ad esempio il Mahlow, *Neue Wege*, 1926, p. 5, e il Nilsson s.v. in «*The Oxford Class. Dict.*»; con altri argomenti L. Deroy, in «*Minos*», 3, 1954, pp. 20-29.

³ Dopo Ascoli («*Rend. Ist. Lomb.*» 1867, *Studj critici* 1878) e anche Thurneysen («*KZ*», 28, 1887, p. 155) e in maniera piú disinvolta M. Mueller (*Beiträge zu einer wissenschaft. Mythologie, aus dem englischen übersetzt von Heinr. Lüders*, Lipsia 1896, vol. I, pp. 134, 290, 375-379), già

la ricostruzione di una forma *θεῖος variamente interpretata,⁴ né l'analisi di un genitivo *θεῖς aggettivato in *θεσο-ος come ipostasi patronimica, per cui θεοί sarebbero i figli preferiti del sommo nume.⁵ Anche l'idea che θεός abbia essenzialmente un valore predicativo deve essere riguardata con circospezione, se la si vuole dedurre dall'apprezzamento di sporadici impieghi della parola in testi letterari di età evoluta.⁶ Direi persino che occorre prescindere sia dalle qualità attribuite agli dèi dalla religione omerica o misterica, sia dalla nostra interpretazione della religione greca dell'età classica; diversamente si sforzerà l'analisi formale del vocabolo per suggestione della meta a cui si pensa di condurlo. Il vocabolo è troppo antico, per non essere stato più volte ringiovanito nella sua accezione semantica attraverso lunghi secoli di rinnovamento nei concetti sociali, etici e religiosi della nazione greca. Come è normale che avvenga, il vocabolo antico rimane, mentre muta il concetto, ossia la parola.

Per giungere ad un risultato apprezzabile, occorre anzitutto che risulti assolutamente rigorosa e sicura l'analisi fonetica di θεός; questa presenta due problemi, il theta iniziale e lo iato, che sono senza dubbio innovazioni rispetto al presumibile stato indeuropeo del vocabolo. Che la base fosse θεσ-, risulta a sufficienza dai composti θεσ-φατος e

confutati dal Brugmann (Sächs. Ges. Verh., 41, 1889, pp. 36-54), la tesi fu ripresa da M. Bartoli in « Riv. Fil. Class. », 56, 1923, pp. 107-117, ibid., pp. 423-453, con argomenti nuovi, confutati da P. Chantraine, « IJ », 14, 1930, p. 142, cfr. E. Fränkel ibid. p. 259, Schwyzer *Gr. Gr.* I p. 14.

⁴ Per la forma *θεῖός, postulata (ma erroneamente) in base all'assenza della contrazione, v. J. Wackernagel in « KZ », 25, 1884, p. 270; ibid. 29, 1888, p. 138. Per il connesso problema di λευκά θεόντων, χλωρά (θεούση) e quindi θέω 'risplendere', θεός (λαμπρός), skr. dhavala 'bianco', W. Schulze, « KZ » 1888, p. 260; diversamente il Wackernagel in « Glotta » 14, 1925, p. 45 (= Klein. Schr. II p. 858). Per quanto riguarda la contrazione, v. la critica di W. Schulze, *Quaest. epic.* (1892), p. 163, e poi di F. Solmsen « KZ » 32, 1892, p. 525, in base a kret. θεός, che esclude il digamma; cf. Schwyzer, *Gr. Gr.* I p. 241. Per la stessa forma *θεῖός rapportata a θύω v. J. B. Bury, « Bezz. Beitr. » 7, 1883, p. 79; rapportata a skr. gho-rá- 'terribile', v. Brugmann, « Sächs. Ges. Verh. », cit., pp. 36-54.

⁵ W. Prellwitz, *Griech. θεός und die mit θεσ- beginnenden Wörter bei Homer*, in « Festsch. A. Bezzenberger », Göttingen 1921, p. 121. Critica di P. Kretschmer in « Glotta », 13, 1924, p. 268.

⁶ U. v. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I, p. 17.

θέσ-κελος; questi vengono a significare press'a poco 'oracolare' e 'straordinario', ma conservano comunque implicita la nozione di una presenza sovrumana. Lo stesso vale per θέσπις, θεσπέσιος,⁷ e forse per Θέσπια: di Beozia o per un etnico come Θεσπρωτοί. Lo iato in θεός è prodotto dunque dal dileguo di sigma intervocalico (non jod né digamma, che vanno esclusi anche per altre ragioni che poi diremo); ed è questo un dileguo preetnico, al pari dell'assordimento delle sonore aspirate (*dh- > th-).

L'analisi di θεός da DHESOS risponde perfettamente, nella maniera più semplice e lineare, al normale processo fonetico che caratterizza la lingua greca come tale; e di qui bisognerà partire per l'indagine semantica, come indicò per primo il Bartholomae nel 1884.⁸ Unica alternativa potrebbe essere DHWESOS, anche questa un'ipotesi illustre che risale a una brevissima annotazione di F. De Saussure (1879), variamente seguita e discussa, poi ripresa in Italia dal Pisani e più tardi dal Pagliaro.⁹ Una terza via, per cui si suppone

⁷ Il richiamo a θέσ-φατος etc., ma erroneamente anche a πολύ-θεστος, θέσσασθαι, risale almeno al Döderlein, cfr. Curtius *Grundzüge d. griech. Etym.*⁵, p. 513 sgg. Per l'analisi di θέσ-(σ)πις v. Brugmann « IF » 12, 1899, p. 30; nel secondo elemento della parola sarebbe da ravvisare la radice di sequor, έπομαι.

⁸ Sulla base di θέσ-φατος, lat. festus, etc.: Bartholomae, « Liter. Centralblatt für Deutschland », 1884, col. 956; « Bezz. Beitr. » 17, 1891, p. 108 (a p. 348 il richiamo ad arm. dik'); « Woch. f. kl. Phil. », 17, 1900, col. 676 (recensione al Müller cit.); « Anzeig. f. idg. Sprach- und Altertumskunde », Beibl. 2. d. « Idg. Forsch. », 12, 1901, p. 28 (richiamo a skr. dhīsnīya- nella recensione a Uhlenbeck, *Kurzgef. Etym. Wb. d. altind. Sprache*). Cfr. Thurneysen, « KZ » 30, 1890, p. 488; H. Hübschmann « Anz. f. idg. Sprach- und Altertumskunde », 10, 1899, p. 45; anche i lessici etimologici di Hofmann, Frisk, etc. Per l'assenza di contrazione in θεός v. W. Schulze, *Quaest. epic.*, 1892, p. 163 (ma erroneamente attribuisce *θευ'σ'ός al De Saussure). Per θευ'σ'ός con iniziale labiovelare, in rapporto a θέσσασθαι, v. Curtius, cit. nella nota precedente.

⁹ F. De Saussure, *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues ind.-eur.*, 1879, p. 81 n. 5: « Le lith. dvėsti et dvėse 'esprit' pourrait aussi suggérer un primitif *f'esso ». - Cf. poi Fick, *Vergl. Wb. d. idg. Spr.*, I⁴ (1890) p. 469; II⁴ (1894) p. 154 con richiamo a gallorom. dusios; Joh. Schmidt, in « KZ » 32, 1893, p. 342; A. Walde « IF » 19, 1906, p. 106 con spiegazione di lat. bestia; O. Schrader, *Reallex. d. idg. Altertumskunde*, 2^a ediz. di A. Nehring, I, v. Ahnenkultus § 18-19, v. Gott § 1-4. - Critica di Wimmer, cit., in favore di τήθημι, e di Bechtel in « Bezz. Beitr. », 30, 1905, pp. 267-270, in favore di *θέω 'risplendere' con richiamo a Λευκαθέα, Hesych. θούν' λαμπρόν.

un'originaria labiovelare all'iniziale di θεός,¹⁰ si deve ormai abbandonare senza rimpianto in base alla nuova documentazione della parola nei testi greci dell'età micenea.

2. - Le iscrizioni di Pilo e di Micene sono anteriori al 1200 a.C.; quelle di Cnosso forse risalgono ancora più addietro nel tempo (1400?). La parola θεός, nello speciale sistema sillabico della scrittura 'lineare B', è resa per mezzo di due caratteri che si trascrivono *te-o* (:theos). Il segno che si trascrive *te* è difatti bivalente: vale *te* in *pate*, *atemitō* (πατήρ, Ἀρτέμιτος), ma *the* in *teke* (θήκη = ἔθηκη). Consonanti finali (*n*, *r*, *s*) e il secondo elemento di dittongo in *-i* in sillaba aperta non vengono espressi graficamente (quindi *doero* vale δούλος, δούλον, δούλη, δούλοι, ma *doeroi* vale δούλοισι); è poi normale in questa scrittura sillabica il ricorso all'anaptissi vocalica (*arekutupuruwo* = ἀλεκτρούων, tenuto conto inoltre che non si distinguono graficamente le due liquide *r/l*).

In due iscrizioni di Pilo¹¹ che riguardano una medesima transazione frumentaria, relativa alla sacerdotessa di nome *erita* (Ep704,5 copia di Eb297, ved. *IP* p. 56-57), la parola è probabilmente usata in caso obliquo:

erita ijereja eke (ἱέρεια ἔχει) euketoqe eke etonijo
teo (ἐύχεται τε ἔχειν etonion θεῶ)... GRANUM 3 T 9

Il genitivo *teojo* (θεοῖο) compare innumerevoli volte negli altri documenti delle serie Eb-Ep, En-Eo, inoltre in Ec411 (ved. *IP* p. 48 e 52-65); concorre infatti a esprimere la qualifica di uomini e donne, che sono teoduli e teodule: *teojo doero* (θεοῦ δούλος), *teojo doera* (θεοῦ δούλη). E' fuori di dubbio che

In favore di **dhwesos*, con nuovi argomenti d'ordine generale, v. V. Pisani, *Mytho-etymologica*, in « Rev. d. étud. ind.eur. », 1, 1938, pp. 220-224; id., *Aspetti della religione presso gli antichi indoeuropei*, in « Acme » 1, 1948, pp. 267-291; A. Pagliaro in « Studi e materiali di storia delle religioni », 21, 1947-48, pp. 52-57 (= *Saggi di critica semantica*, 1953, pp. 115-122).

¹⁰ V. Curtius, *Grundzüge*, cit., e diversamente Brugmann (« Sächs. Ges. Verh. » cit.) che però in un secondo momento accoglie l'etimo desausuriano (ved. Brugmann-Thumb, *Griech. Gramm.*, p. 6 e altrove).

¹¹ Cito dal « corpus » delle *Inscriptiones Pyliæ* (= *IP*), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1961.

le registrazioni di queste serie di documenti riguardino specialmente persone addette al culto divino; ciò risulta da altre analoghe qualifiche come *ijereu*, *ijereja*, *ijerowoko*, *karawiporo* (ἱερέυς, ἱέρεια, *ἱεροφοργός, *κλαφι-φόρος).

Il dativo plurale in Fr1226 e 1355, dove si annotano alcune quantità di unguenti profumati per uso rituale (ved. *IP* p. 78), è scritto *teoi* = θεοῖς. Il secondo dei due testi è mutilo; comincia con *teoi aropa* (θεοῖς ἀλοιφή). Ma Fr1226 è una tavoletta integra, e vi è registrata una quantità di ἔλαιον πα'ο-*we(n)*, ossia profumato con una certa essenza (σφαχός? βάχχος?), che deve essere offerto agli dei nell'agro di Luso (Λούσιος ἀγρός):

rousijo akoro teoi pakowe OLEUM.PA V 3.

L'aggettivo derivato θεῖος (o meglio lesb. θεΐος), al femminile, compare in Fr1202 (ved. *IP* p. 77):

metuwonewo matere teija pakowe OLEUM.PA 5 S 1 V 4.

Qui la parola *teija* si può intendere come dativo singolare, attributo di *matere* (μητρι): 'nel demo di Methoni, alla madre del dio, tanto unguento'. Oppure s'intende come soggetto in nominativo plurale: 'alla madre di Μεθωνεύς (?), Bacco, cf. sempre il toponimo Μεθώνη / Μηθώνη a sud di Pilo) le donne appartenenti al dio offrono unguento profumato nella quantità indicata'.

In analoghe iscrizioni di Cnosso,¹² relative a offerte rituali che si indirizzano ad alcune divinità (come *dikatajo diwe*, *dapu₂ritojo potinija*, *ereutija*, *erinu*, *are* = Δικταίω Διί, Λαβυρινθου Ποτινίξ, Ἐλευθείξ, Ἐρίννυι, Ἄρη), ricorre accanto a queste designazioni specifiche anche l'espressione generale in dativo plurale *pasiteoi* = πασι θεοῖς. Tale espressione è usata almeno quindici volte, in tredici testi delle classi Fp e Gg, e in F953: le offerte sono di olio o unguento in Fp, e di miele (*meri* = μέλι) in Gg. In alcuni testi l'espressione

¹² Cito da *The Knossos Tablets²*, Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London, Supplement No. 7, 1959.

pasiteoi è congiunta all'indicazione toponomastica *aminiso*, *aminisode* ('Αμνισόν-δε).

In un testo inedito di Micene¹³ sembra che sia da leggere il nome femminile *teodora* (Θεοδώρα) accanto a quello di *arekasadara* ('Αλεξάνδρα).

Un altro vocabolo, myc. *tino*, mi sembra opportuno richiamare qui, se si può interpretare con il kret. θῆνος, di cui diremo in séguito, equivalente di θεῖος. La parola ha funzione di locativo nelle iscrizioni di Pilo. In un elenco di uomini (An 18) si annotano *qoukoro tino* VIR 90, e più sotto *pakijasi toso tekotone* [ti]no VIR 254 (ved. IP p. 25). La parola *qoukoro* (βουκόλοι) ha forse significato sacrale,¹⁴ e non propriamente quello di 'bovaro' (βουβώτης, myc. *qouqota*). Noto è poi da molti testi, come centro religioso del regno di Pilo, il toponimo *pakijasi*; in relazione a tale luogo sono qui registrati i *tosō tekotone* (τόσοι τέκτονες), a cui viene aggiunta altresì la specificazione di [ti]no. Si veda anche Xa765 *kereteu tino* (IP p. 137), dove Κρηθεύς è un uomo già noto da altre registrazioni, che sembrano da riferirsi alla medesima località (IP pp. 45 sg., 48). Il caso allativo *tinode* (: *thinonde*) ricorre in Fr1223 (IP p. 78), cioè in quella serie Fr, in cui si registrano offerte rituali di unguenti profumati (*tino-de* si potrà tradurre, come vedremo, con il lat. *in fanum* o con l'umbr. *fesnaf-e*). Ordunque a *tino* si manda olio di *pako* (*erawo pakowe*, ἔλαιον *σφακέν) e di rose (*wodoweqe*, ῥοδόεν τε), *wearepe* (we-αλειφές, cf. hom. λίπ' ἔλαιον), in una certa quantità:

tinode erawo pakowe wearepe OLEUM.A S 2

wodoweqe wearepe OLEUM.A S 2

In rapporto a *tino* non escluderei che vadano considerati questi altri vocaboli: *tinijata*, che sembra un 'etnico' in -άτης, e specifica il nome di un personaggio importante in Fn79 *dunijo tinijata* (IP p. 73); inoltre *tinwasijo*, che resta isolato in Ea810 (IP p. 44), ma riappare come specificazione per-

¹³ V. Sp. Marinatos, «Athen. Akad. Prakt.», 33, 1958, p. 163.

¹⁴ V. S. Luria, «Listy Filologické», 1957, 2, pp. 48-49.

sonale in Fn324, 12 *atao tinwasijo* (IP p. 74) e in Jo438, 21 *teposeu tinwasijo korete*, dove ha il valore di un'indicazione toponomastica (ved. IP p. 92), da analizzare come una derivato in *-jατ - o -fατ + ιος*; infine il femminile della stessa forma, ossia il nome di una categoria femminile, plur. nom. *tinwasija*, gen. *tinwatijao* (nom. in *-αι*, gen. in *-άων*), per cui ved. IP p. 8. Si noti che le qualifiche di *opitinijata* e di *ijereu* si equivalgono nelle copie di uno stesso documento, Eb472 e 477/Ep539, 13 (IP p. 56-57).

3. - La testimonianza micenea di *teo*, *tejo*, *teoi*, *teija* risulta di rilevante interesse, se viene valutata nel generale quadro fonetico di questo idioma, che ci prospetta uno stadio arcaico della lingua greca. In esso appaiono già realizzati alcuni sviluppi fonetici, che sono da ritenere preetnici o protoetnici: tali furono l'assordimento delle sonore aspirate e il dileguo della sibilante iniziale o intervocalica (per tacere di jod e dei gruppi con jod e con sigma). D'altra parte resistono in esso alcuni fonemi che solo nelle età successive subiranno quell'evoluzione che caratterizza i dialetti greci dell'epoca classica. Il quadro fonetico del miceneo rispetto al greco classico si definisce principalmente per la netta resistenza delle labiovelari, e inoltre per la tenace conservazione del digamma, che appare vitale in posizione iniziale o intervocalica e parimenti nei gruppi consonantici. Con ciò si esclude non solo la possibilità di un'originaria labiovelare all'iniziale di *θεός*, ma anche la ricostruzione di una forma *θεfος* che è stata a lungo patrocinata nella morfologia e variamente interpretata nel significato. E si esclude naturalmente anche un *θευ[σ]ος*.

La grafia micenea di *teo* e dell'aggettivo derivato *teija*¹⁵ ci assicura dunque che era esatta la postulazione di un DHES-O-S > *θεός*. Quanto all'aggettivo, un confronto sicuro si può istituire con la forma lesb. *θηῖος*, che presuppone un **dhes-ijo-s*. La forma hom. att. *θειος* potrebbe essere contratta da **θηῖος* dopo il dileguo di un sigma, ma può anche ripor-

¹⁵ Per le grafie del tipo *-e-i-*, che implicano il dileguo di sigma intervocalico, v. M. Doria, «Athenaeum» 1953, p. 389 sgg.

tarsi semplicemente a un DHES-JO-S (sul tipo di MEDH-JO-S > *μεθιος > μέσσος lat. *medius*). Nella formula omerica θεῖος ἀοιδός, il θεῖος deve essere necessariamente bisillabo, anche se è vero che altrove, nel testo omerico, tale aggettivo consentirebbe di essere risolto in un trisillabo.

Un dubbio può sussistere solo per l'iniziale, se oltre a *dhe-* > *the-* non sia ancora possibile supporre un *dhwe-* > *thwe* già ridotto a *the-* in quell'età remota a cui risalgono i documenti micenei.

Con sicurezza risulta premiceneo, come era da aspettarsi, solo il dileguo di *-w-* in concorrenza con lo sviluppo vocalico della liquida sonante. Tale è il caso del numerale lat. *quatuor*, sanscr. *catvarah*, nel greco τετρα- (τέτρατος, τέτρασι) e τρά-πεζα. Il miceneo risponde con *qetor-* / *qetro-* in *qetorowe* (:qetor-owes, cf. τετράωτος), *qetoropopi* (:qetro-poppi, cf. τετράπους), *topeza* (: torpeza).

In ogni altro caso il *vau* appare vitalissimo, sia nei gruppi *-rw-*, *-nw-*, *-sw-*, per numerose grafie di parole sicuramente interpretate, sia nei gruppi *-per* lo più secondari- di dorsale o di dentale più *vau*:¹⁶

- k+w* in *apukowoko* (ἀμυκ-φοργός), *odakuweta* / *odakeweta* (:odak-wenta), *parakuwe* / *parakewe* (: -kwe)
kh+w in *tetukowoa* (*τετυχόα)
d+w in *dwo* (cf. *duwoupi* strumentale di δύο), in *dowo-jojo* (genitivo di διοός, assunto come nome proprio), nel nome personale *widuwoijo* / *widowoijo* / *widwo-ijo* (tre grafie equivalenti per *-dwo-*), come pure nel nome *nedawata* e nel toponimo *nedowote*, *nedowota-de* (cf. l'idronimo Νέδων, Νέδα), infine in *temidewete* / *temidwete* e in *toqidewesa* (aggettivi formati col suffisso *-went-*, femm. *-wessa-*, su tema in dentale, **termid-*, **torquid-*, cf. τέρμις e myc. *toqide* in caso strumentale)
t+w forse in *watuwaoko* di fronte a *watuoko* (Ἄστυόχος)
th+w in *metuwonewo* (cf. Μεθώνη, Μεθ'ωνεός da μέθυ) e probabilmente in un nome personale che è diffuso

¹⁶ E' probabile che myc. *kapintja* valga κεντία; ma ammesso che κεντία comporti un **kw-* originario (lat. *vapor*, lit. *kvapas*), si tratta di una dissimilazione prodotta dalla successiva labiale. Per *iqo* (ἴππος), dissimilato in *ipo-pogo* (ἵπποφοβός), v. la mia nota sulle labiovelari in «Athenaeum», 1958, p. 375.

a Cnosso e a Pilo, e che sembra composto di ὄρθος (da * ὄρθός, skr. urdhwá-) con - ὄης 'orecchio': nom. otuwowe, gen. otowoweo, dat. otowowei, dunque * ὄρθ-ὄης.

Ma, nonostante i copiosi dati della nuova documentazione, i termini della questione particolare non cambiano molto. Già da tempo era stato rilevato che, mentre la semplificazione dei gruppi consonantici con vau lascia traccia di sé in geminazioni o allungamenti all'interno delle parole, oppure è denunciata da allungamenti prosodici nelle strutture metriche, ciò non avviene mai davanti al theta di θεός nella metrica omerica; né si rileva traccia di un 'productio' nei composti ἀ-θεεῖ (σ 353), ἀντί-θεος, ἰσό-θεος, ἄθεος. Per spiegare questo diverso trattamento di *thw- rispetto a *tw-, *dw-, si è supposto che la riduzione *thw- > θ- si fosse prodotta in età anteriore a tutte le altre riduzioni di gruppi consonantici con vau.¹⁷ Mentre Πυρφίλας ad esempio si conserva a Corinto e Δφεινίλας a Corcira fino al sesto secolo, *θφεός si sarebbe ridotto a θεός molti secoli prima di Omero, in qualunque regione della Grecia. E' possibile immaginare che il dileguo del -w- fosse stato anteriore o contemporaneo all'assordimento delle sonore aspirate (dh-)th-): il -w-, ridotto ad un soffio, sarebbe stato assorbito dall'aspirazione precedente. Neppure è in contrasto con ciò la presenza del -w- in ο(τ)thwo- (ὄρθος), posto che tale aggettivo sia documentato nel citato nome miceneo, scritto otuwowe (: orthwoes); infatti * ὄρθός non ci offre un gruppo originario *dhw- che per funzione e posizione si trovi nelle medesime condizioni del presunto dhw- di θεός dove il gruppo è iniziale e per di più svincolato da ogni soggezione di categoria morfologica (aggettivi in

¹⁷ La formulazione si legge in Brugmann-Thumb, cit.⁴, p. 50; 'Da hinter θ nirgends mehr eine Spur von F erscheint (der Anlaut von θεός z.B. bewirkt bei Homer nicht Position), so ist anzunehmen, dass F hinter θ früher schwand als hinter β und andern Konsonanten'. Ma, a parte ρθός e le desinenze verbali del tipo -σθε, si citano come esempi di *dhw-)θ- solo θολόρος; e θαιρός che non sono però da porre sullo stesso piano di θεός; quindi la norma appare dettata per spiegare un'unica parola di etimo contestato.

-wo-). Potremmo quindi continuare a sostenere che, se anche un gruppo secondario *-thwo-* è resistente nel miceneo, la riduzione di un primitivo e iniziale **thwe-* > *the-* fu preistorica, preetnica.

Però la testimonianza di un originario **dhw->thw-* è estremamente scarsa nel greco: a parte il presunto $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ nessun altro **dhwe-* > $\theta\epsilon-$ si potrebbe documentare. Solo si cita $\theta\omicron\lambda\acute{o}\varsigma$ 'liquido torbido' per il confronto con il gotico *dwals* e parole affini nell'area germanica; o il più incerto $\theta\omicron\rho\epsilon\iota\nu$. Ma un *-w-* davanti a vocale di timbro *-o-* è per natura maggiormente esposto al dileguo; persino il *w-* iniziale davanti ad *-o-* (per es. in $\delta\rho\acute{\alpha}\omega$) non ha lasciato traccia nel testo omerico, dove persiste invece anche davanti a un *-oi-* ($\omicron\iota\chi\omicron\varsigma$, $\omicron\iota\nu\omicron\varsigma$). La presenza stessa di una liquida in quei temi, anche ammesso che siano probanti i dati offerti dalla grammatica comparata, rende molto precaria la validità dei raffronti in merito alla particolare quistione che ora c'interessa. E' certo infatti che in $\theta\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ rispetto a $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha$ 'porta' il dileguo del *vau* va messo a carico della remota vocalizzazione della liquida sonante: **dhwr-jo-* > **th[w]arjo-*, come avviene per il gruppo *-tw-* nel già citato numerale $\tau\epsilon\tau\rho\alpha-$, myc. *qetro-*. Dunque $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ non si può mettere sullo stesso piano di $\delta\rho\theta\acute{o}\varsigma$, ma neppure di $\theta\omicron\lambda\acute{o}\varsigma$ o di $\theta\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$.

Il presunto **dhwe-* di $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ dovrebbe essere provato per mezzo di se stesso, ossia con il nome **θεός* 'soffio' a cui si riporta in forma aggettivale il nome dello 'zolfo', hom. $\theta\acute{\epsilon}\epsilon\iota\omicron\nu$ (att. $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$), posto che **dhwes-* sia da assumere come tema della parola (ved. Boisacq s.v.). Di questa radice *dheu-*, secondo la teoria e la terminologia del Benveniste,¹⁸ è un tema I **dheu-s-*, ed è un tema II **dhw-es-*, con l'elemento radicale al grado zero e il suffisso al grado pieno; se un duplice allargamento tematico viene aggiunto per la formazione nominale, questo tema al grado zero dovrà essere **dhu-s-* normalmente, e darci ad esempio un **dhus-i-jo-*. Di ciò ab-

¹⁸ E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en ind.eur.* (1935), p. 147 sgg.

biamo la riprova nel celtico, ossia nel vocabolo *duisios* 'spiriti folletti' che è il nome gallico di certi dèmoni cattivi secondo August. *De civ. dei* XV, 23, Isid. *Or.* 8, 11, 103. Quindi neppure sotto il rispetto lessicale la presunta derivazione di $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ e $\theta\epsilon\iota\acute{o}\varsigma$ da **dhwes-* trova riscontro altrove: non nel gall. *duisios*, che dovrebbe invece costituire la formazione parallela nell'area celtica. Quanto al nome greco dello 'zolfo', forse sarebbe preferibile pensare a un neutro dal tema II **dhw-es-es-* (* $\theta\acute{\epsilon}o\varsigma$, come $\delta\acute{\epsilon}o\varsigma$ da **dw-ej-es-*), donde la formazione secondaria **th[w]e[s]-e[s]-ion* > hom. $\theta\epsilon\epsilon\iota\acute{o}\nu$, e una volta (χ 493) $\theta\eta\eta\acute{i}\omicron\nu$.

Sotto ogni rispetto, la derivazione di $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ da *DHWESOS* resta una semplice ipotesi, senza il suffragio di casi analoghi, quindi un ricorso all'ignoto. Chi postula un *DHWESOS* malgrado l'incertezza formale di tale analisi, s'illude di superare tale precarietà per mezzo del risultato a cui giunge, che è quello di collegare $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ alla radice *DHEU-*, e al tema **dhw-es-* (**dhu-s-* in $\theta\acute{\upsilon}\omega$, $\theta\upsilon-\mu\acute{o}\varsigma$ lat. *fumus*, etc.), e di attribuire quindi al vocabolo il significato originario di 'spettro' o di 'spirito' o di 'animale',¹⁹ quasi che uno di questi significati sia tale da imporsi con assoluta evidenza alla nostra considerazione come ovvia rappresentazione della divinità in un ambiente primitivo. Che una concezione del divino, sia animistica sia teriomorfa, debba essere il 'primum' o anche solo un momento essenziale delle credenze greche nell'età primitiva, non mi sembra un'idea che si possa accettare sulla base di una dubbia analisi formale di un oscuro vocabolo.

4. - La saggia tesi del Bartholomae, che pose $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ da *DHESOS*, è ineccepibile, come ho detto, e resiste bravamente anche alla prova della testimonianza micenea. E con ciò soprattutto si annulla lo sconcertante isolamento del vocabolo, che non solo trova un riscontro nell'armento *dik'* e nel san-

¹⁹ Sui tre significati e sulla possibilità teorica di questo terzo significato, v. Wimmer, cit., pp. 193-212. A 'spettro' o 'visione' (!) un po' confusamente si richiama Fr. Cornelius, *Indogerm. Religionsgesch.*, München 1942, p. 124 e 276.

scritto *dhisniya-*, (*) ma si riannoda facilmente a una famiglia lessicale dell'area occidentale, che riposa ugualmente sul tema **dhes-* / **dh_{gs}-*: lat. *fes-tus*, *fes-iai*) *feriae*, peligno *fesn-*, osco *fiis-nu* 'tempio' (acc. *fiisnam*), umbro *fesnaf-e* 'in fanum' al plurale (*fesner-e* stato in luogo, con rotacismo); e al grado zero lat. *fanum* (da **fas-no-m*).

Abbiamo dunque nell'area italica un gruppo di parole d'intonazione solenne, della sfera sacrale; la nozione comune ad esse, che si esprime con il tema *fes-* / *fas-*, è quella di una 'istituzione cerimoniale', di un 'istituto rituale'. Il significato passivo sarà da attribuire all'elemento *-s-*,²⁰ che comunque non appartiene alla radice, ma è invece un suffisso. Anche la differenza nella quantità della vocale in due strutture coincidenti come osc. *fiisnam* e lat. **fas-nom* (*fanum*), mentre ci rivela questa concorrenza ed equivalenza dei due diversi gradi apofonici, ci prospetta un tema in *-s-* derivante da una radice **dhe_s-* (*θη-*, lat. *fe-*), e al grado zero *dh_s-* (*θη-*, lat. *fa-*), piuttosto che una radice al grado allungato in osco e al grado zero in latino (**dhes-*: **dh_{gs}-*).

La radice è dunque omofona con quella di *ττ-θη-μτ*, al grado zero *θη-τός*, lat. *fa-c-io*. Ora è agevole ammettere che si tratti proprio della medesima radice: anche *ττθημτ* e *facio*, infatti, conservano spesso un valore non banale e non tanto alludono ad un semplice 'porre' o 'fare', quanto ad una statuizione o designazione solenne, ad una cerimonia, ad un momento rituale (p. es. *sacra facere*). Nella sfera specifica del sacro rimane tanto *θητός* 'altare' (spiegato con *βωμόν* in Hesych. s.v.) quanto *sacerdos* (da **sacro-dho-t-s*, al grado allungato, cf. *θω-μός*, e con esito normale di **dh-*) *d-* in posizione intervocalica).

Ci riferiamo per un momento alla teoria delle radici indeuropee come fu esposta dal Benveniste nell'opera citata

* Chiedo di nuovo scusa per la trascuratezza dei segni diacritici. Per indicare la vocale lunga, userò qualche volta il corpo tondo e non il corsivo.

²⁰ Sul valore attivo o passivo del suffisso *-es-* v. Brugmann *Grundriss* II 1, p. 514 sgg.

(cap. IX). Dalla radice *dhe_g-*, che esprime la nozione di un 'solenne istituire', avremo con il suffisso *-es- / -s-* il tema I **dhe_g-s-* > **θησ-*, il tema II **dhe_g-es-*; il grado zero sarà **dhe_g-s-* > **θησ-* quando un altro elemento morfologico viene ad essere aggiunto al tema nominale (secondo il tipo di **dei-*, tema II **dj-eu-* > Ζεός, dal grado zero il genitivo *di-w-ós*).

Al nome primario **θησ-* / **θησ-* attribuiamo il valore passivo di 'atto rituale', 'istituzione solenne'. E' noto che in questi nomi cosiddetti 'radicali' si verifica quasi sempre una normalizzazione del tema nel paradigma flessionale (come *rex regis* con prevalenza del tema forte, e invece *dux ducis* con prevalenza del tema debole). E' quindi possibile che i due aspetti del tema, con vocale lunga oppure breve, risultino scambiati tra loro nelle successive derivazioni nominali (*festus, feriae*, etc.). E' questo infatti che si constata nella maniera più netta nelle due parallele formazioni del lat. **fas-no-* (*fanum*) e dell'osco **fes-no-* (*fiisnu*). Se il sanscrito *dhisniya-* ('pio', 'sacro?') va riportato a questo gruppo lessicale come derivato di un nome **dhisna-*, è normale la sua coincidenza fonetica con la parola latina *fanum*, poiché il grado zero di radice e suffisso è richiesto dall'aggiunta del duplice ampliamento *-n-o-*.

Normale è il tema forte nel nominativo plurale del nome atematico **dhes-es*, presupposto dalla forma *dik'* in armeno. Nel greco invece è stato impiegato il tema debole **dhes-* così nei composti (*θησ-φαιος*, etc.) come pure nella tematizzazione del nome radicale, **dhes-o-s* > *θηός*. Mi pare quindi che non costituisca una vera aporia la diversa quantità (e : e) che si rileva fra *dik'* e *θηός* e su cui ha insistito ancora il Frisk nel dizionario etimologico. Non dovremo d'altra parte meravigliarci che accanto a *θηός* e all'aggettivo *θηιος*, non risolvibile in un trisillabo nella formula omerica *θηιος ζοιός*, s'incontri in eolico la forma trisillabica dell'aggettivo, dal tema forte **dhes-*, lesb. *θηιος* (myc. *te-i-ja*), che ricorre in un adonio di Alceo (B 13,8): *θηιος υδωρ*.²¹

²¹ L'integrazione *θηιος υδωρ* del Lobel è assicurata dall'epigrafe IG XII 2, 65, 2 e dall'imitazione di Balbilla (testi in W. Peek, « Mitt. des

Ora l'analisi qui sopra esposta, che considera la base *dhes- non come una radice, sibbene come un tema (= radice *dhe₀- + suffisso *-es-), si dovrà comprovare per mezzo dell'altro aggettivo kret. θίνος, ἔνθινος, che abbiamo già ricordato a proposito di myc. tino. Infatti è chiaro nel significato e inseparabile da θεός poiché ricorre nelle espressioni τὰ θίνα καὶ τὰ ἀνθρώπινα (ediz. Guarducci: IC IV 72, col. X, 42), πεδέχεν θίνων καὶ ἀνθρώπων (IC I, VIII 12, 33), ἐργέσθω θίνων καὶ ἀνθρώπων (IC III, IV 6, 27), μήτε ἔνορχον μήτε ἔνθινον ἤμεν (IC I, XVI 5, 46 e anche al r. 47).

In θίνος diremo dunque che, sulla stessa radice *dhe₀ - / *dhe₁ - (θη-/θε-), il suffisso tematico non è -es- /-s-, sibbene -ei- / -i-.

Naturalmente tanto la radice quanto il suffisso si attendono al grado zero, perché possano ricevere il duplice ampliamento -n-o-. Dunque *dhe₀-i-n-o- (con *ə*^o vocalico in iato), che si assimila in *dhiino-) thino-.²² La sequenza morfologica di θίνος corrisponde esattamente a quella di lat. fanum, tranne il suffisso -i- in cambio di -s- (*dhe₁-i-no-: *dhe₁-s-no-).

In un'altra epigrafe cretese compare la forma θείνος nell'espressione μετέχουσι καὶ θείνων καὶ ἀνθρώπων (IC II, I 2, 19 e anche al r. 17). La forma comune nel greco sarebbe θείων καὶ ἀνθρώπων. Quindi θείνος sembrerebbe una contaminazione di θίνος con θείος; eppure se ne può dare anche una spiegazione fonetica, se si pensa a un'estensione del tema forte *dhe₀-i-. Come esiste lesb. θήϊος accanto a θείος, così accanto a θίνος (da *dhe₁-i-) può esistere θείνος come deri-

Deutschen Inst. für ägypt. Altertumskunde in Kairo, V, 1934, p. 95; già in Hoffmann *Gr. Dial.* II p. 124). Una diversa analisi della forma è fatta da E.-M. Hamm, *Grammatik zu Sappho und Alkaios* (1957), p. 57, che pensa al suffisso ionico -ήϊον trasferito meccanicamente in 'θε-ηϊος' θήϊος.

²² L'assimilazione come in skr. pitáh e gr. πῖνον rapportabili alla radice *pe₂- = po- di lesb. πώνω, ion. πίνω (v. Benveniste, cit., p. 168): tema I pe₂-i-, tema II pe₂-ei-. Dal tema al grado zero: *pe₂^o-i-to) *pii-to-) *pitá- ovvero *pe₂-i-no-) *pii-no-) πῖνον. Altro esempio, con lo stesso suffisso -ei- / -i-, da una radice *dhe₀- 'allattare' (cf. θη-λή, θη-λυς, lat. fe-mina, fi-lius): skr. dhita- da *dhe₀^o-i-to-. Tale radice è omofona a quella di θεός, θίνος.

vato da un neutro *dhe[ə₁]-i, con dileguo di ə₁ intervocalico, oppure da *dhe-i-no- > *dheino-. Dall'omofona radice *dheə₁- 'allattare', il Benveniste (cit., p. 169) rileva skr. *dhenú-* da *dheinú- ((*dhe-i-) accanto a skr. *dhitá-* da *dhiitó- ((dha₁-i-).

Un'ultima ipotesi possiamo avanzare sull'oscuro rapporto dell'aggettivo hom. θεῖος con θεός. Ora che abbiamo accertata l'esistenza di un tema *dhe-i- accanto a *dhe-s-, sarà lecito separare da θεός l'aggettivo θεῖος, considerando questo come un semplice derivato dallo stesso tema dell'altro aggettivo θῆνος, ma al grado pieno: *dhe-i-jo- > *dhei-jo-, θεῖος. A supporre una analoga trafila per θεός, ostano anzitutto le grafie micenee di *teo* e *teija* (lesb. θήιος).

5. - Riteniamo dunque che, dalla radice *dheə₁- 'istituire (solennemente)', la parola θεός rappresenti la tematizzazione del nome primario *θεσ-, che è l'elemento istituito, una solenne istituzione. Il vocabolo sorge quindi da una radice di significato concreto, e nasce nell'ambito di una attività rituale. Determinandosi meglio in *θεσ- la nozione sacrale che è implicita nel rito, la parola di genere animato θεός viene a significare quell'essere e quella forza che il gruppo umano primitivo riconosce nell'oggetto rituale del culto: θεός è il 'consacrato' dall'uomo, potremmo dire con parola moderna, mentre Χριστός è l' 'unto' dal Signore.

Alla connessione originaria con τή-θη-μι, ἔ-θε-μεν, rimasta a lungo nella coscienza dei parlanti, si deve il timbro vocale -ε- (e non -α-) che viene assunto dal nome al grado zero θεσ- (da *dha₁-s-), secondo il medesimo rapporto fonetico con cui si governano ἔ-θη-χα: θε-τός (ma in lat. *fe-ci: fa-ctus*). Né i composti con θεσ- saranno da ritenere più recenti di quelli con θεσ-; hanno invece un diverso valore, perchè solo θεός ha il senso specifico di 'dio'. Dunque Θεό-δωρος (e già *teodora* nell'onomastica micenea) significa 'a-deo-datus', mentre θεσ-φατον ἕπος significa 'rite > divinitus, mire effatum'. La meraviglia trepida oppure ansiosa del rito, sempre uguale a se stesso e perciò sempre più straordinario, conferisce infine il valore di 'portentoso' a vocaboli come θέσκελος, θέσπις, θε-

σπέσιος (cf. ἄσπετος), θεσπιδαής. L' ἤχώ θεσπεσία nelle annuali gare dei καλλιτεία descritte da Alceo (G 3, 18 περι δὲ βρέμει | ἄχω θεσπεσία γυναίκων | Ἴρας ὀλολύγας ἐνιαυσίας) è l'eco del grido delle donne, tanto piú mirabile in quanto è atteso ogni anno in un certo momento della cerimonia. Né l'omerico θεσπιδαῆς πῦρ sarà il fuoco 'che brucia seguendo il soffio del vento', come è stato inteso, sibbene il fuoco che brucia secondo la sua propria natura, nella maniera che è sempre da attendersi, e perciò tanto piú mirabilmente.

La coscienza grammaticale del rapporto fra τίθημι come azione umana, e θεός come risultato di tale azione, si riflette nel verso di Esiodo (*Erg.* 764), quando dice che anche la fama è un θεός: una sacra forza che l'uomo ha istituita e riconosciuta. O si riflette nell'invocazione di Elena in Euripide (*Hel.* 560), quando appena ha ravvisato il marito: ὦ θεοί, θεός γάρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φιλσος. Nelle leggi non scritte, dice Sofocle (*Oed. Tyr.* 872), μέγας θεός. Ora, l'invocazione di Elena ὦ θεοί non tanto ha un valore propiziatorio, quanto è un richiamo alla sacra legge dell'amore coniugale riconosciuta dall'uomo. E la parola θεοί, che nuda e lapidaria si legge all'inizio di leggi e decreti delle nazioni greche, non tanto è invocazione, quanto una salda affermazione del carattere sacramentale, che hanno i decreti e le leggi fatti dall'uomo: anche questi sono θεοί, come i θεοί del culto.

La stessa coscienza lessicale del rapporto fra τίθημι e θεοί si riflette poi, dalle remote tradizioni delle stirpi greche, nel linguaggio corrente, allorchè l'istituzione di un culto nuovo, la consacrazione di un luogo, si raffigura con il rito di piantare a terra un legno, un sasso, e piú tardi un altare che reca il nome del θεός. In questo modo Alceo raffigura la fondazione del sacro *temenos* dedicato dai Lesbi alla triade giovia sul monte Pileo (G 1, 3): βώμοις ἀθανάτων μακάρων ἔθηκ' αὖν, κάπωνόμασσαν Ἄντιον Δία κτλ., τὸν δὲ τέρτον τόνδε κεμήλιον (?) ὠνόμασσαν Ζόννουσον ὠμήσταν. Callimaco ricorda l'istituzione del culto di Hera argiva a Samo (fr. 100 Pf.), che fu fatta con un legno aniconico, un' ἄξοος σάνης, portata a

Samo dagli Argonauti: ὠδε γὰρ ἰδρύνοντο θεοὺς τότε. καὶ γὰρ Ἀθήνης ἐν Αἰνῶν Δαναῶς λιτόν ἔθηκεν ἔδος.

Il θεός è primamente una *statua* (aniconica), ossia un cippo, una stele di pietra, che viene piantata al suolo secondo il rito e consacrata: in essa l'uomo e il suo clan, nella nuova terra raggiunta, riconoscono se stessi e la continuità della loro esistenza. E' il centro e il simbolo della loro coscienza umana; è la prima estrinsecazione di ciò che l'uomo ha di spirituale e di religioso dentro di sé. Sono questi cippi che l'archeologo porta alla luce in ogni stato di primitive civiltà. Quando la pietra comincia a modellarsi con attributi sessuali, o a disegnare in maniera sommaria un corpo umano, si dimostra così la coscienza primitiva dell'uomo che riconosce se stesso in quel θεός; così si passa all'antropomorfismo. Altrimenti non si spiega perché, nell'età del bronzo e fino agli inizi dell'età classica, ancora si foggiano figure incerte e sommarie dei numi (κολοσσοί) quando già l'artista sa invece plasmare nella pietra e nel metallo immagini squisite ed espressive degli esseri viventi.

Per questa via ci spiegheremo forse come sorga non solo il politeismo, ma la stessa molteplicità delle epiclesi divine. Il θεός infatti è la rinnovata consacrazione di ogni tribú, di ogni demo, di ogni polis. Dapprima il θεός è anonimo; anche Erodoto ci dice che i primi Greci o i Pelasgi veneravano gli dei senza alcun appellativo, e solo piú tardi furono assegnati i nomi a ciascuno di essi. Ma ogni clan ha il suo θεός, anonimo e sempre nuovo, finché le epiclesi di Zeus, di Atena, di Posidone, e tutti gli altri innumerevoli appellativi di singoli numi diventeranno i predicati del θεός. L'epiclesi è la predicazione del θεός, e non viceversa. Non è θεός un concetto predicativo, perché è la coscienza stessa dell'uomo; è l'ἑγώ che riconosce se stesso. E non è un concetto universale, ma particolaristico; il θεός è Atena ad Atene, come altrove è Zeus; resta legato a un γένος, a una fratria; il colono o l'esule porta con sé il suo θεός.

Con questa concezione del primitivo θεός, noi ci spieghiamo anche un altro carattere essenziale (anche se non

esclusivo) della religione greca: la 'presenza' degli dèi fra gli uomini, e il loro rapporto personale con gli uomini che viene inteso come qualcosa di abituale e naturale. Latona e Niobe sono compagne (φιλαί ἦσαν ἑταίραι, nel verso di Saffo fr. 142); Issione va a chiedere aiuto nella casa di Zeus; e anche Tetide nella casa di Efesto. Una è la stirpe degli uomini e degli dèi, prima ancora di Pindaro (*Nem.* 6); vivono insieme i θεοί con gli uomini, prima che nasca la bella favola omerica della divina dimora sull'Olimpo, e prima che l'uomo rivolga lo sguardo al cielo, o al mare, per scoprirvi la sede o l'origine di qualche nume (Pind. *Nem.* 6, 3 sgg.: ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος μένει οὐρανός). Molto piú antico di Zeus, e persino di *deus*, è θεός; molto piú antico di θεός (myc. *diwijo*).

Le concezioni animistiche, naturistiche, teriomorfe, sono nell'ambito stesso della religione indeuropea da ritenersi il frutto di piú elaborate riflessioni dello spirito umano, quando non siano dovute ad influenze di altre civiltà, o diverse o già decadenti. La stessa venerazione per i morti e gli eroi è certamente una fonte secondaria della religione classica. Nello spirito che vive dentro l'uomo si deve riconoscere la fonte piú antica della religiosità, anteriore ad ogni rappresentazione della divinità sia come anima sia come forza della natura. Nel θεός primitivo si traduce, corporalmente, il primo barlume di quella coscienza storica che l'uomo acquista di sé; e l'uomo greco ricorda che dall'intimo suo promana questo θεός. Fu questa la piú antica estrinsecazione materiale del suo impulso spirituale: questa era stata la sua creazione. Nella concezione illuministica di Erodoto, per cui θεοί ἕθεσαν πάντα κόσμῳ (e prima ancora di Eschilo *Pers.* 283: πάντα παγκάκως θεοί θέσαν), mi pare che si presentino rovesciati i termini storici e linguistici del problema.

A PROPOSITO DEL SIGNIFICATO DI « THEOS »

L'argomento dell'articolo precedente — una nuova etimologia di θεός — interesserebbe ad ogni modo agli studiosi della religione greca, e con ciò la pubblicazione del lavoro in una rivista storico-religiosa, malgrado il suo carattere prettamente linguistico, troverebbe una giustificazione sufficiente. Sarebbe tuttavia peccato se il lettore non particolarmente esercitato in linguistica considerasse l'articolo solo da questo punto di vista e, per risparmiarsi la fatica di leggerlo, si accontentasse di prendere atto di una nuova proposta d'interpretazione del termine greco per 'dio'. L'interesse della tesi di Gallavotti trascende, infatti, di gran lunga il campo puramente linguistico, come del resto appare dalle ultime pagine dell'articolo. Se mi permetto di aggiungervi qualche considerazione, è solo per sottolinearne l'importanza dal punto di vista storico-religioso. Preciserò ancora: dal punto di vista *storico-religioso*, in generale, e non soltanto dal punto di vista dello studio della religione greca. Quanto a quest'ultima, non è di poco conto l'aver liberato il concetto greco di dio da quella rozza ipotesi animistica che i glottologi forse mai vi avrebbero posta se non avessero subito la suggestione delle teorie evoluzionistiche del secolo scorso. La ricerca di Gallavotti non si svolge nel segno di preconcetti storico-religiosi: essa porta a risultati che — si ha l'impressione — sorprendono ancora prima l'autore che il lettore; nell'ultimo paragrafo, infatti, l'autore tenta di rendersi conto della portata della propria scoperta e fa delle osservazioni che fanno onore, per il loro acume, a uno studioso non specializzato in storia delle religioni. Esse richiedono, tuttavia, qualche commento.

Il risultato capitale del lavoro resta questo: il termine $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ indica, in origine, qualcosa di 'statuito', 'istituito', 'posto', 'fatto' — è meglio adoperare il maggior numero di termini per non inchiodare una ricca radice primitiva a un troppo limitato significato moderno. Come va inteso questo rapporto tra lo 'statuire' umano e l'idea di dio?

Per il moderno storico delle religioni — cioè per chi le religioni siano effettivamente, e senza residui, prodotti storici, — il problema di fondo non appare troppo intrigato: è l'uomo — cioè, di volta in volta, la particolare società — che crea i propri dèi, mentre d'altra parte il 'rovesciamento dei termini' che Gallavotti nota nelle ultime righe del suo articolo, è condizione indispensabile di ogni religione: se la società fosse pienamente cosciente del fatto che gli dèi — o, comunque, gli esseri venerati — sono creazione sua, essa non potrebbe più venerarli. E' ben per questo che essa li 'pone', li 'istituisce' al di fuori di sé, conferendo loro un'esistenza autonoma, in modo da poter entrare in rapporto con essi. L'analogia delle leggi — anch'esse $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ per i Greci (v. p. 41) — soccorre nello sforzo di comprendere la situazione: anche le leggi (comprese quelle 'non scritte') sono prodotti umani, ma non per questo meno vincolanti, meno 'obiettive', una volta che sono state 'statuite'.

Più paradossale sembra il fatto che — come appare dalla creazione e conservazione del termine $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ in Grecia — l'uomo può avere un barlume di coscienza della sua parte di 'creatore di dèi'. Ma neanche in questo caso si tratta di un isolato fenomeno greco. Come gli dèi greci, quando in conseguenza del cruccio di Demeter la terra non produce più, avvertono la minaccia di non ricever più sacrifici (Hom. *hymn. Cer.* 311 sg.), già gli dèi babilonesi hanno provato la fame durante il diluvio, se all'odore del primo sacrificio offerto dall'eroe scampato «come mosche si radunarono» (Ep. Gilgamesh, tav. 11, 161; cfr. *ibid.* 113 sgg. e 124 sgg. sulla paura e paralisi provata dagli dèi): vuol dire che senza la venerazione umana essi non potrebbero esistere. In questi

casi si tratta di miti che, però, esprimono una coscienza analoga a quella che, presso diversi popoli, si esprime anche in atteggiamenti rituali. F. Heiler ha raccolto nella sua monografia sulla preghiera (*Das Gebet*, München,⁵ 1923, 83 sgg.) diversi esempi del caso in cui il soggetto religioso non solo insulta gli esseri da lui venerati, perchè non contraccambiano doverosamente le sue attenzioni, ma li minaccia perfino di non sacrificare più ad essi; minaccia che a volte troviamo bellamente eseguita: così quando i siberiani sottopongono a giudizio, condannano, calpestano e bruciano l'«idolo» che non li ha serviti a dovere (cfr. D. Zélénine, *Le culte des idoles en Sibérie*, Paris 1952, 85 sg.). Un dio esiste, finchè la comunità umana ne ha bisogno e perciò lo «sostiene»: il «dio del suolo» che ciascuna famiglia cinese venerava sul proprio terreno, veniva semplicemente abolito quando il terreno cambiava padrone (H. Maspéro, *Les religions chinoises*, Paris 1950, 22 sg.). Del resto, il feticismo — nell'unico senso in cui oggi se ne possa parlare come di un fenomeno religioso particolare, cioè nel senso della venerazione di oggetti appositamente fabbricati — è la prova più evidente della possibilità che l'uomo crei coscientemente l'essere che venererà: «noi ti abbiamo fatto» — dice l'Asu (Tanganyika sett.) al «feticcio» da lui prodotto — «affinchè tu moltiplichi la stirpe e non rinvenga senza sacrificanti» (W. Guth, in *Africa* 12, 1939, 450 sgg.). Ciò che s'intravede, dunque, nella coscienza di quegli antenati dei Greci storici, che hanno forgiato il termine θεῖος e i cui riflessi appaiono anche, come Gallavotti mostra, nella coscienza dell'epoca classica, è un fenomeno che, pur nel suo carattere paradossale, trova sufficienti riscontri nel mondo religioso «primitivo»: e precisamente anche in una forma assai vicina a quella che Gallavotti postula, immaginando la «statuizione» dell'oggetto della venerazione proprio come un gesto rituale con cui si pone e si consacra la *statua* aniconica.

Vi è qui, tuttavia, un punto su cui non conviene sorvolare. L'oggetto che il gruppo umano «istituisce» come oggetto

di culto, può essere una cosa qualsiasi, secondo un puro e illimitato arbitrio di scelta? La decisione stessa di venerare qualcosa è un puro capriccio? Ricordiamo che il menzionato Asu, per fabbricare il suo spirito protettore della casa, ricorre a un'accurata scelta e faticosa ricerca degli ingredienti — un feto umano di non più di 3-4 mesi, il feto di un bovino nero, quello di una capra nera, la regina di una specie di formica, il nido di un particolare uccello, penne e peli di determinati animali, ecc. — che gli sembrano indispensabili per la fabbricazione del 'feticcio'. E' ovvio che in tutti questi ingredienti considerati come potenti, è, di nuovo, il gruppo umano che ha 'posto' la potenza: di per sé, infatti, — al di fuori, cioè, del particolare condizionamento culturale di quel dato popolo — nessuno di quegli ingredienti ha poteri particolari. Tuttavia, non si può trascurare il fatto che il gruppo umano crede di trovare, al di fuori di sé stesso, nel mondo 'obiettivo' (nel mondo della sua esperienza) gli elementi con cui costruire l'essere da venerare. Perfino le immagini aniconiche hanno la loro 'iconografia' più o meno obbligata in una determinata area culturale: il negro dell'Africa occidentale venera i sacchetti contenti ingredienti vari da lui raccolti, e non p. es. un betilo come fa l'antico semita che non si sognerebbe di venerare sacchetti; come l'indiano del Nord-America attribuisce potere solo ai *medicine-bundles* e non, come l'Australiano, alle piatte pietre dette *ciuringa*. Anche, dunque, quando un 'barlume di coscienza' resta del fatto che sono gli uomini a 'istituire' l'oggetto della loro venerazione, esso si accompagna a una convinzione opposta, secondo cui la potenza è al di fuori dell'uomo che può soltanto, e deve, piegarla alle proprie esigenze, foggiarla nella forma più atta per esser 'posta' come oggetto di un rapporto a carattere culturale.

Tocchiamo qui, forse, l'ultimo fondo di ogni creazione religiosa — si sarebbe quasi tentati di dire: di ogni creazione culturale umana. La creazione — tra noi, mortali — non avviene mai *ex nihilo*. Gli 'dèi' (come pure i valori este-

tici, morali, il diritto, le istituzioni sociali, ecc.) sono, certo, creazioni nostre, ma non nel senso di una pura e semplice emanazione della società, di una pura proiezione di un solipsistico *ego*. Per quanto — da un punto di vista gnoseologico — la realtà extra-umana possa esser considerata come un prodotto della coscienza, nell'esperienza concreta questo prodotto non appare come un prolungamento dell'uomo, bensì come qualcosa che gli sta, duramente e ineliminabilmente, di fronte. Certo, esso non è qualcosa di 'obiettivo' nel senso di un ingenuo realismo filosofico; è frutto dell'esperienza umana: ma è ciò che proprio l'esperienza umana presenta come 'altro', come 'dato', come 'non-umano', come umanamente incontrollabile. Ed è proprio per non soccombere a questo 'altro', privo di senso e di misura umani, che s'ingaggia la lotta creatrice umana. La prima necessità è di dargli una *forma* che renda possibile un rapporto umano. Quando l'individuo primitivo esce dal suo abitato, dove leggi create dalla sua comunità regolano ogni gesto e danno senso a ogni evento, si trova di fronte a un immenso caos che lo minaccia: non è forse un — per quanto rudimentale, ma nello stesso tempo decisivo — atto creativo, quello di concentrare e limitare questo caos del non-umano a certi punti dello spazio, costituendo, p. es., cumuli di pietra lungo i cammini impervi, fissando in essi la sede obbligata delle potenze extra-umane? Ma questo dar forma e limiti a ciò che è minaccioso proprio perchè è privo di forma e limiti (umani), si realizza solo in funzione del secondo passo — o, diciamo, dell'altro aspetto del medesimo processo creativo: si tratta di entrare in *rapporto* con ciò che, essendo di natura non-umana, non è suscettibile di rapporto umano senza una sua preliminare *trasformazione*. Il muto gesto di lanciare un'altra pietra sul mucchio preconstituito è una delle forme più rudimentali di questo rapporto: è inutile vivisezionarlo, per scrutare in che misura esso contenga già, almeno potenzialmente, quel 'tu' che diventa poi il veicolo di ogni rapporto con ciò che l'uomo pone e statuisce come oggetto della pro-

pria attenzione religiosa. Questo 'tu' del rapporto è, poi, il germe dell'antropomorfismo: ciò cui mi rivolgo con un 'tu' è già necessariamente — almeno in una certa misura — della mia stessa natura: questa natura gliel'ho conferita io, proprio per potergli parlare...

Il punto, dunque, in cui mi sembra necessario introdurre un nuovo elemento nelle riflessioni che Gallavotti aggiunge alla sua splendida scoperta, sta proprio in questo, che l'uomo non semplicemente *emana* o *proietta* (in un senso più o meno durkheimiano) se stesso in ciò che statuisce, ma riduce, trasformando e umanizzando, ciò che gli sta di fronte; anche ammesso questo, conserva la sua validità, ma acquista un nuovo senso il fatto che egli poi 'riconosce se stesso' in ciò che ha 'posto'.

Se vi è poi un altro punto nelle considerazioni di Gallavotti, cui mi sembra necessario apportare una modifica, questo è quanto riguarda l'originaria convivenza tra dèi ed uomini. L'autore spiega questo motivo — tema mitico diffuso in tutti i continenti ed arcipelaghi — con la natura comune di uomini e dèi (in quanto anche questi ultimi opera — emanazione — umana). Ora, il senso del tema è diverso: la convivenza tra uomini ed esseri sovrumani è caratteristica del tempo del mito, del tempo, cioè, in cui le cose erano diversamente da come *sono nella realtà*. Il *punctum saliens* del tema è proprio la separazione — l'essenziale diversità — tra uomini e gli esseri sovrumani, separazione che non avviene solo a Mekone, ma anche nei territori tribali australiani, nelle isole andamanesi, ecc., ed è costitutiva della realtà. E', di nuovo, la diversità del non-umano che ha la parte dominante nell'idea: diversità su cui, peraltro, non meno si fonda il 'tu' del rapporto culturale (altrimenti si tratterebbe di un 'io'), di quanto si fondi — contemporaneamente — sull'umanizzazione del non-umano (altrimenti si tratterebbe di 'qualcosa'). Del resto, anche riallacciandoci al termine θεός — termine esclusivamente greco, ma nel suo ultimo significato effettivamente caratteristico di ogni atteggiamento re-

ligioso arcaico — si può dire che, comunque, una volta 'statuito', l'oggetto della venerazione è *ipso facto* fuori dell'uomo; ed è fuori, perchè solo con ciò che è fuori di noi è possibile — ed è necessario — intrattenere un rapporto.

La tesi di Gallavotti non resta minimamente incrinata da queste considerazioni: l'opera umana dello 'statuire' l'oggetto della venerazione resta indiscussa, ed è essa che trapasare nel termine greco $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$

ANGELO BRELICH

L'aspetto agonistico dei Lupercalia

Per indicare quei Lupercalia cui partecipavano Romulus e Remus allorchè avvenne il primo scontro con le genti di Amulius, una parte della tradizione usa talvolta il termine *ludicrum*.¹ Questo porre la festa sullo stesso piano di un *ludus*² lascerebbe forse un po' perplessi, se al riguardo non ci illuminasse una notizia riportata da Tertulliano: *...sed etsi Varro ludus a lusu interpretatur, sicut et lupercos ludios appellant, quod ludendo discurrant* (*de spect.* 5), in base alla quale la rituale corsa dei Luperci viene ad assumere un nuovo aspetto, e nuovi problemi sorgono intorno ad un argomento già ampiamente trattato.³

¹ Liv. I 5: *iam tum in Palatio monte Lupercal hoc fuisse ludicrum ferunt... Ibi Evandrum, qui ex eo genere Arcadum multis ante tempestatibus tenuerit loca, sollemne allatum ex Arcadia instituisse, ut nudi iuvenes Lycaeam Pana venerantes per lusum atque lasciviam currerent, quem Romani deinde vocaverunt Inuum. Huic deditis ludicro, cum sollemne notum esset, insidiosos ob iram praedae amissae latrones, cum Romulus vi se defendisset, Remum cepisse, captum regi Aumulio tradidisse...;* indirettamente Valerio Massimo II 2,9; nello pseud. *Vict. orig. gent. Rom.* 22 abbiamo l'espressione *ludibundi* per indicare i gemelli e i loro compagni allorchè questi frustano con la pelle della vittima sacrificata coloro che incontrano; cfr. anche Prudent. *Peristeph.* X 161-65; Suet. *Aug.* 31.

² Non altrimenti sembra potersi interpretare il termine *ludicrum*, indicante appunto non semplicemente la festa, ma la festa in quanto anche *ludus*. Per i dati cfr. *Lex. Forc.* III 121.

La scarsità della documentazione farebbe sì che, restando sul piano del rito, non si possa appurare che cosa, in fondo, desse questo carattere agonistico alla festa, se a tale mancanza di dati non sopperisse, con una certa ricchezza di particolari, la tradizione mitica. Così Ovidio, esponendo l'*aition* culturale:

*Adde peregrinis causas, mea musa, latinas,
inque suo noster pulvere currat equus.
Cornipedi Fauno caesa de more capella
venit ad exiguas turba vocata dapes.
Dumque sacerdotes veribus transuta salignis
exta parant, medias sole tenente vias,
Romulus et frater pastoralisque iuventus
solibus et campo corpora nuda dabant.
Caestibus et iaculis et misso pondere saxi
braccia per lusus experienda dabant:
pastor ab excelso « per devia rura iuencos
Romule, praedones, et Reme », dixit « agunt ».
Longum erat armari: diversis exit uterque
partibus, occursu praeda recepta Remi,
ut rediit, veribus stridentia detrahit exta,
atque ait « haec certe non nisi victor edet ».
Dicta facit, Fabiisque simul. Venit inritus illuc
Romulus et mensas ossaque nuda videt.
Risit, et indoluit Fabios potuisse Remumque
vincere, Quintilios non potuisse suos,
Fama manet facti: posito velamine currunt,
et memorem famam quod bene cessit, habet.*

(F. II 359-380)

da cui si può dedurre che, molto probabilmente, la corsa dei luperci aveva come meta il raggiungimento e la consumazione degli *exta* da parte del vincitore.⁴ Ma una volta che,

³ Non si vuole qui tentare una nuova interpretazione dei Lupercalia, ma solo cercar di chiarire alcuni aspetti della documentazione sinora trascurati.

⁴ Si deve necessariamente presentare come ipotesi ciò che, a buon diritto, si sospetta avvenisse in realtà; del resto, altri dati che la narrazione ovidiana porterà subito dopo (ad esempio, il fatto che i luperci frustino le donne che si fanno loro incontro perchè così si era fatto nei Lupercalia di allora, trova riscontro in tutta quella parte della documentazione che è relativa allo svolgersi della festa in un tempo pro-

almeno per quei Lupercalia da cui tutti gli altri deriveranno,⁵ si è determinato trattarsi di una regolare gara di corsa con un premio, vincitori e vinti, c'è da chiedersi quali particolari valenze assumesse una situazione del genere sullo sfondo del tempo delle origini, quando Roma non era stata ancora fondata, e nel suo territorio non c'erano che pastori in lotta gli uni contro gli altri a causa dei pascoli, e predoni che attentavano al bestiame:⁶ in questo ambiente del tutto speciale solo i Lupercalia esistevano già,⁷ ma non erano la solita festa quale la si celebrerà poi a Roma, bensì mancavano della corsa,⁸ e, elemento questo del tutto nuovo rispetto ai dati culturali, nel loro svolgimento risultavano inserite le esercitazioni dei giovani,⁹ ed ecco l'avvenimento accidentale che, turbando il rito e provocando la corsa, determina il precipitare della situazione.¹⁰

fano e non più in quello del mito), se pure sono collegati a quella occasione, in realtà non rappresentano se non altrettanti elementi facenti effettivamente parte della festa. Se, tuttavia, ci si volesse per forza opporre a considerare il rapimento degli *exta* come l'elemento in base al quale la corsa assumeva un aspetto agonistico (ma, come è stato messo in rilievo da J. Hubaux, *Rome et Véies, recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain*, Paris 1958, 285 sgg., la consumazione degli *exta semicruda* avrebbe come scopo il raggiungimento della vittoria) resterebbe sempre da spiegare come mai i Luperci fossero detti *ludii*, e a quale scopo nel mito etilogico si fosse inserito un dato che, in tal caso, sarebbe del tutto inutile.

⁵ Oltre Ovidio, per quanto riguarda i Lupercalia connessi con Romulus e Remus e costituenti il prototipo di quella festa ripetuta ogni anno a Roma, cfr. anche Val. Max. II 2,9; pseud. Vict. *orig. gent. Rom.* 22 sgg.; Serv. VA VIII 343;...

⁶ Un quadro abbastanza suggestivo dell'ambiente in cui si svolge la prima giovinezza di Romulus e Remus lo si ha in Dion. Hal. I 79.

⁷ Liv. I 5; Ovid. F. II 359 sgg.; Val. Max. II 2,9; pseud. Vict. *orig. gent. Rom.* 22 sgg.;...

⁸ Il racconto ovidiano presenta, ci si sarà accorti, i caratteri tipici del mito etilogico: non solo infatti, in base ad un determinato evento, da allora in poi i luperci correranno nudi; ma anche: allora i Lupercalia non comprendevano ancora la corsa tra i loro elementi, e Romulus e Remus la fondano. Vi è, marcato, il passaggio da una condizione ancora non ben determinata rispetto alla realtà presente, e il regolare svolgersi di quest'ultima.

⁹ Sarà bene non dimenticare che i Lupercalia erano anche un *ludus*... ma a questo proposito cfr. in seguito.

¹⁰ Veramente si tratta di qualcosa che, ad esaminarla con un po' d'attenzione, si dimostra niente affatto accidentale; si tratta, come si è

Da questo insieme di motivi, già abbastanza significativi di per se stessi, ma che, con la loro convergenza, forniranno lo spunto per il resto della discussione, scaturiranno via via alcuni problemi tendenti a chiarire il più possibile certi aspetti oscuri della questione.

Il primo interrogativo che si presenta sembra riguardare una presunta incoerenza: se, subito dopo la corsa, si verificherà quel concatenarsi di avvenimenti decisivi che porteranno alla fondazione della città,¹¹ come è possibile allora che

è già visto in Ovidio, di un furto di bestiame (ma cfr. anche Serv. VA III 343), oppure di questioni riguardanti lo sconfinamento in pascoli altrui (Dion. Hal. I 80; Liv. I 5); ma tutto ciò non si dimostra altro che una serie di pretesti: in realtà è Amulius stesso che manda della gente affinché gli porti i due fratelli prigionieri (cfr. specialmente Livio e Dionigi d'Alicarnasso, loc. cit.). È interessante notare come questi tendano l'insidia: secondo Dion. Hal I 80 li avrebbero attesi allorché questi passavano durante la famosa corsa dei Lupercalia; secondo Liv. I 5 e pseud. Vict. orig. gent. Rom. 22 sgg. li avrebbero presi con l'inganno durante lo svolgersi di — o col pretesto di celebrare — un ludus. Da questo inganno avrà inizio la lotta dei pastori contro Amulius. In base a tutto ciò vi è da fare una duplice osservazione: la prima è che situazioni mitiche di questo genere, durante le quali, proprio prendendo a pretesto lo svolgersi di giochi, si rapiscono delle persone, non sono del tutto nuove — ricordiamo qui di sfuggita che Caeculus popola la città da lui fondata proprio trattenendoci dentro a forza le popolazioni vicine attrattevi con la scusa dei ludi (Serv. VA VII 678); ricordiamo anche il celebre caso del ratto delle sabine (Liv. I 9) anch'esse ingannate con la proposta di assistere ai ludi —; si tratta di avvenimenti stranamente legati a città appena fondate, e che saranno causa di una lotta (come per il caso di Romulus e Remus), o, addirittura, di una serie di guerre (come nel caso del ratto delle sabine) che daranno un'impronta del tutto speciale ai primi tempi della nuova comunità. L'altra osservazione deriva appunto da questa: il rapimento di persone e il furto di bestiame sembrano aver costituito, in un periodo arcaico, il solo pretesto per le guerre — o, per meglio dire, le guerriglie — che nasceranno tra i Romani e le genti vicine (Serv. VA X 14: *siquando homines vel animalia ab aliqua gente rapta essent populo Romano, cum fetialibus... proficiscebatur etiam pater patrus et ante fines stans clara voce dicebat belli causam, et nolentibus res raptas restituere vel auctores iniuriae tradere, iacebat hastam, quae res erat pugnae principium, et iam sic licebat belli res rapere*). Di tutto ciò si dovrà tener conto qualora si cercasse di definire la presenza di una rivalità esistente tra gli abitanti del Palatino e i Sabini, rivalità che, secondo alcuni (cfr. Hild, a proposito della voce *Lupercalia* in Dict. Daremberg-Saglio), sarebbe riscontrabile non solo nella tradizione, ma anche nello svolgersi del rito dei Lupercalia.

¹¹ Si obietterà che tra la celebrazione della festa e la fondazione di Roma questa concatenazione non sembra tanto evidente; ma occorre

il futuro fondatore arrivi ultimo? o meglio, se Remus arriva per primo con i suoi compagni, come è possibile che in seguito sia messo da parte, e che infine venga ucciso? ma occorre tener presente che le *incoerenze* del mito, lungi dal minacciare l'organico svolgimento dell'azione, hanno una loro ragion d'essere proprio in quanto servono a sottolineare, o, addirittura, a realizzare, una determinata situazione; questo sembra il caso di Remus, di colui che non è destinato a fondare la città: egli giunge, sì, primo nella gara di corsa, ma la sua velocità quasi gli sarà funesta.¹² e infatti, nella seconda occasione in cui si misurerà col fratello, allorché entrambi cercano di ottenere gli auspici per la fondazione della città, verrà definitivamente sconfitto, e di lì a poco scomparirà dalla scena. A questo punto occorre far notare come anche questo episodio fosse considerato in chiave agonistica, quasi si trattasse di una competizione in cui avrebbe vinto chi fosse riuscito a scorgere il maggior numero di avvoltoi: la prova è infatti indicata come *certamen*,¹³ mentre è particolarmente significativo che Ennio, descrivendo l'ansia della folla

tener presente che proprio da quel determinato istante l'azione mitica si mette in movimento; inoltre, secondo una variante, la festa sarebbe stata istituita in seguito alla gioia dei gemelli che avevano ottenuto dal nonno di poter fondare una città tutta per loro: *Lupercalium enim mos a Romulo et Remo inchoatus est tunc, cum laetitia exultantes, quod his avus Numitor rex Albanorum eo loco ubi educati erant, urbem concedere permiserat sub monte Palatino, hortatu Faustuli educatoris sui... facto sacrificio caesisque capris epularum hilaritate ac vino largiore provecti, divisa pastorali turba, cincti obvios pellibus immolatarum hostiarum iocantes petiverunt. Cuius hilaritatis memoria annuo circuitu feriarum repetitur.* (Val. Max. II 2,9).

¹² Introducendo l'istituzione dei Lemuria, Ovidio ad un certo punto scrive: *Romulus ut tumulo fraternas condidit umbras, / et male veloci iusta soluta Remo...* (F. V 451 sg.); come intendere quel *male veloci*? J.G. Frazer, *The Fasti of Ovid*, I, London 1929, traduce *the too nimble Remus*, senza chiarire a che cosa ci si riferisca; Fr. Bömer, invece *Die Fasten*, Heidelberg 1957, 243, meglio, *dem Remus dem seine Schnelligkeit zum Verhängnis geworden war*, ma sottintendendo forse il salto delle mura? In tal caso, però, non si comprenderebbe il perché dell'accenno alla velocità. Intendeva riferirsi Ovidio alla triste sorte di Remus mettendola in rapporto con la sua vittoria nella corsa?

¹³ Liv. I 6; Ovid. F. IV 813; per *certamen* inteso come gara cfr. *Thesaurus L.L.* III col. 879 sgg. in particolare 881,2.

che vi assiste, la paragoni a quella che il pubblico prova nel momento in cui sta per essere dato il segnale di partenza alle quadrighe:

*Curantes magna cum aura tum cupientes
regni dant operam simul auspicio augurioque.
† in monte Remus auspicio se devovet atque secundum
solus avem servat. At Romulus pulcher in alto
quaerit Aventino, servat genus altivolantum.
Certabant, urbem Romam Remoramque vocarent.
Omnibus cura viris, uter esset induperator.
Expectant; veluti, consul quom mittere signum
volt, omnes avidi expectant ad carceris oras,
quam mox emittat pictis e faucibus currus,
sic expectabat populus atque ore timebat,
rebus utri magni victoria sit data regni...*

(in Cic. de div. I 48)

Per tornare a Remus, dunque, diremo che gli elementi del mito sinora esaminati tendono a sottolineare proprio questo: la vittoria da lui riportata è inserita nel complesso delle feste di febbraio, in quel periodo di fine d'anno in cui si ha il rituale capovolgimento dell'ordine,¹⁴ e in cui perciò può accadere ciò che, di norma, non si verifica, come, ad esempio, la vittoria di Remus.

C'è ora da chiedersi quale sia la ragione ultima del rapporto che si viene a stabilire tra tutto ciò e i Lupercalia, o, più precisamente, perchè la tradizione mitica abbia messo in connessione le origini di Roma anche con questa festa.¹⁵ Prima della celebrazione di quei Lupercalia, si è detto, stando ad una determinata tradizione non esisteva ancora la

¹⁴ Cfr. A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, 72 sgg.

¹⁵ E' veramente strano che non si sia sviluppato a sufficienza uno spunto del genere. Ed è ancora più strano che non solo quasi lo si ignori, ma che si cerchi anche di alterare i dati forniti a questo proposito dalla documentazione. Ci si riferisce qui in particolar modo a G. Dumézil, che — dimenticando quanto scrisse a suo tempo in *Le problème des Centaures*, Paris 1929, 195 sgg. —, parafrasando il racconto ovidiano, parla di un *jour que Remus, Romulus et leurs compagnons se*

città; ma, bisogna aggiungere, i gemelli non avevano ancora fatto valere i loro diritti e vivevano tra i pastori, ignorando di essere di stirpe regale; anzi, allora esistevano due fratelli che non si erano ancora differenziati e non presentavano caratteristiche ben distinte: in seguito essi diverranno rispettivamente « il fondatore » e « il primo morto » della nuova comunità, ma allora vivevano entrambi ed erano ancora « i fratelli ». Il passaggio alla nuova condizione d'esistenza, o meglio, all'inserirsi del mito nella storia — perchè è da ora che la storia di Roma ha inizio —, è segnato dalla festa e da quanto avviene in essa: l'elemento decisivo che lo metterà in opera è la corsa dei Lupercalia, in seguito alla quale i figli di Mars entreranno nella consapevolezza del loro compito e nella condizione di adulti assumendo il loro posto nella società. Se si tiene presente l'interpretazione, in chiave iniziatica, della festa proposta da A. Brelich,¹⁶ si comprenderà come fosse indispensabile che i gemelli, assieme ai loro compagni, passassero attraverso il rito dei Lupercalia, prima di diventare adatti alla fondazione della città, e cioè dovessero essere iniziati;¹⁷ ugualmente si comprende come la città non potesse sorgere se non in seguito alla celebrazione di questa festa; la società — nel cui interesse presso le popolazioni primitive si compiono i riti d'iniziazione — fonda cioè la sua futura esistenza sull'accoglimento dei suoi nuovi membri: in tal modo, nella vicenda mitica, è racchiusa ed

reposaient nus en regardant rôtir les viandes, on les prévint que des étrangers volaient leurs troupeaux... (Mitra Varuna, Paris 1940, 7 sg.), laddove si dice chiaramente che si trattava del giorno dei Lupercalia, e si parla di sacerdoti che compivano il sacrificio di rito mentre i giovani si esercitavano in campo!

¹⁶ Op. cit. 110 sg.; Quirinus, in SMSR 31 (1960), 105 sg.

¹⁷ Che la formazione di Roma sia condizionata dalla celebrazione dei Lupercalia — in quanto festa contenente in sé alcuni caratteri propri delle iniziazioni tribali — fa ricordare come anche la tradizione mitica del *lusus Troiae* — i cui aspetti mi sembrano collegati ad un antico rituale iniziatico — sia anch'essa legata alla fondazione di una città (Virg. Aen. V 745 sgg.; Donat. interpret. verg. V 597); sarebbe forse interessante mettere in rilievo l'esistenza di una probabile connessione tra miti di fondazione e iniziazioni.

espressa la fondamentale esigenza della comunità, e, assieme, svelata la ragione della sua dipendenza dai Lupercalia. A proposito del carattere iniziatico della festa è giunto qui il momento di fare qualche precisazione. Le varie interpretazioni del rito, forse proprio perchè interpretazioni, e tese dunque a considerare i dati in base ad una prefigurazione dei risultati stessi, non sembrano aver tenuto troppo conto del ruolo svolto nel mito dai due fratelli, e quindi, della importanza che un fatto simile assumeva rispetto all'elemento culturale di una religione demitizzata.

In base a quanto si è detto sin qui non sarà difficile accorgersi come in Romulus e Remus il mito adombrasse il prototipo degli iniziandi: alcuni motivi, quali l'esistenza selvaggia condotta sino a quel momento,¹⁸ l'età stessa,¹⁹ e infine la corsa che, essendo a carattere agonistico, può agevolmente rientrare tra quella serie di prove in uso là dove esistono le iniziazioni tribali, atte a dimostrare l'effettiva idoneità dei futuri adulti ad occupare o meno il loro posto nella società, ci autorizzano a vedere in essi i primi iniziandi, cioè coloro la cui iniziazione ha inizio in occasione di quei Lupercalia del tempo delle origini;²⁰ naturalmente ciò non non si riflette in maniera palese sul rituale, dove non si parla che di luperci, salvo poi a denominare le due schiere in cui questi ultimi sono divisi in base alla suddivisione esistente nel mito tra i compagni dei gemelli, e cioè Fabii e Quintilii.²¹ Certo, anche questi vengono iniziati assieme a Romulus e Remus, ma si ha l'impressione che nel racconto svolgano niente altro che il ruolo di « numero », dalla cui massa anonima risaltano solo quei primi due individui; gli

¹⁸ Essi vivono tra i pastori, cacciando ed errando per i balzi (Liv. I 4), oppure si danno addirittura al furto di bestiame (Dion. Hal. I 81).

¹⁹ Liv. I 5 li chiama semplicemente *iuvenes*, mentre Dionigi D'Alcarnasso precisa che erano nell'adolescenza (I 84), e che avevano circa diciotto anni (I 79).

²⁰ Non si dimentichi che, secondo una variante (Val. Max. II 2,9), sono essi stessi ad istituire la festa, e, comunque, sono essi che corrono per la prima volta nella gara per gli *exta*.

²¹ Ovid. F. II 377 sg.; Fest. epit. 37. L.

altri sono indicati tutti insieme, senza distinzione: nel mito saranno la *pastoralis iuventus*,²² o, addirittura, quel gruppo disordinato di gente chiamato *grex*;²³ nel rito saranno luperci, il « gregge umano »,²⁴ e in entrambe le sfere saranno indicati come *Fabii* e *Quintilii*.

Ma una prova ancora più evidente del fatto che si proietti nel culto quella prevalenza dei due fratelli che già si è notata nella tradizione, è fornita da quel caratteristico rito narrato dal solo Plutarco,²⁵ in occasione del quale si toccava con un coltello insanguinato la fronte di due giovani, e poi si tergevano le macchie di sangue con lana bagnata nel latte, e nel quale sembra doversi vedere riassunto il motivo iniziatico di morte e rinascita: ²⁶ se, infatti, in tale circostanza si agiva ritualmente solo su due individui, come non pensare che, in fondo, l'interesse culturale si rivolge solamente a questi, e che tutti gli altri e il resto della festa in tutti i suoi particolari non abbiano se non la funzione di reiterare l'avvenimento mitico?²⁷ Se i Lupercalia, assieme all'introduzione di nuovi membri nella società, vogliono sancire l'avvenimento che aveva assicurato (quella prima volta) — e continuava ad assicurare — l'esistenza della comunità, proprio col rinnovare la situazione di allora, (e cioè esprimendo mediante gli atti culturali la vicenda di Romulus e Remus), allora si potrebbe dare un senso a quella espres-

²² Ovid. *F.* II 365.

²³ Liv. I 4: *ita geniti itaque educati* (sc. Romulus e Remus), *cum primum adolevit aetas, nec in stabulis nec ad pecora segnes, venando peragrare saltus. Hinc robore corporibus animisque sumpto, iam non feras tantum subsistere, sed in latrones praeda onustos impetus facere pastoribusque rapta dividere, et cum his, crescente in die grege, iuvenum seria ac iocos celebrare.*

²⁴ Varr. *l.l.* VI 34: *Palatium a gregibus humanis cinctum.*

²⁵ *Romul.* 21,4.

²⁶ A. Brelich, *op. et loc. cit.*

²⁷ Non si può essere d'accordo con K. Latte nell'affermare senza ombra di dubbio che si trattasse di luperci (cfr. *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, 84); in base al passo di Plutarco lo si può solamente supporre, non di più.

sione di Cicerone (*pro Cael.* 26) riguardante la ... *sodalitas... germanorum lupercorum*,²⁸ intendendo per fratelli luperci non solo quegli individui legati da quei particolari vincoli che generalmente si instaurano tra quanti hanno subito insieme un rituale iniziatico, ma anche, e particolarmente, coloro i quali, col loro numero indistinto, danno rilievo a quei due soli giovani che spiccano tra quelli, e che nel mito erano in realtà fratelli.

Ancora qualche osservazione si rende ora necessaria a proposito di quello che all'inizio è stato indicato come l'aspetto agonistico dei Lupercalia. Che la corsa di per sè fosse sufficiente a far sì che la festa fosse considerata anche un *ludus*, lo si è già visto, tuttavia essa non doveva essere il solo aspetto del rito che richiamava il carattere spettacolare: la tradizione mitica parla infatti di esercitazioni a sfondo agonistico²⁹ e di veri e propri giochi che sembrano risalire ad un ambiente pastorale³⁰ ponendoli in connessione con i Lupercalia del tempo delle origini. Per quanto concerne i tempi tardi i dati al riguardo sembrano inesistenti, ad ecce-

²⁸ Non si vede il motivo di rifiutare l'interpretazione più naturale del termine *germanus* = fratello (cfr. *Thesaurus L. L.* s.v. *germanus*, col. 1915, 1). A chi volesse obiettare che il « rapporto fraterno » tra i luperci potrebbe essere del tipo di quello intercorrente tra i membri di una stessa *sodalitas sacerdotale* (tipo *fratres arvales*), e che dunque il termine non comprenderebbe solo due particolari individui, ma tutti quanti insieme, occorre rispondere che i rapporti « fraterni » tra i membri dei due collegi sacerdotali, anche se non indicavano in realtà altro che l'appartenenza a quei determinati gruppi, nel mito testimoniavano effettivi legami di sangue o di adozione (per gli *Arvales* figli di Acca Larentia, tra i quali verrà ad inserirsi anche Romulus, cfr. D. Sabbatucci, *Il mito di Acca Larentia*, in *SMSR* 29, (1958), 70 sg.; ugualmente per i primi luperci Romulus e Remus, luperci in quanto figli di una Lupa).

²⁹ Cfr. Ovid. *F.* II 365 sgg.

³⁰ Si tratta del gioco escogitato dalla gente di Amulius per portar via Remus: ... *libro secundo Pontificalium proditur missos ab Amulio, qui Remum pecorum pastorem attraherent, cum non auderent ei vim afferre, opportunum tempus sibi ad insidiandum nactus, quod tunc Romulus aberat, genus lusus simulasse, quoniam eorum manibus post terga ligatis lapidem, quo lana pensitari solebat, mordiens sublatum quam longissime perferret. Tum Remum fiducia virium in Aventino usque se perlaturum spondidisse; dein postquam vinciri se passus est, Albam abstractum...* (pseud. *Vict. orig. gent. Rom.* 22 sgg.).

zione di testimonianze riguardanti le più alte autorità che assistono dai rostri allo svolgersi della festa,³¹ ed al parallelismo che sembra esistere tra questa e quella specie di solenne parata militare che era la *transvectio equitum*, parallelismo che, in ultima analisi, sembra congiungere in un unico complesso rituale a sfondo iniziatico due feste distinte ma accomunate dalla presenza in entrambe di un lato spettacolare.³² Tuttavia, per arrivare a comprendere che cosa significasse il fatto che i Lupercalia fossero anche un *ludus*, occorre prima chiarire il valore che i *ludi* avevano nella religione romana;³³ nel frattempo non si può fare a meno di

³¹ Plutarco, *Anton.* 12; *Caes.* 61.

³² Leggiamo in Val. Max. II 2,9: *equestris vero ordinis iuventus omnibus annis bis urbem spectaculo sui sub magnis auctoribus celebrabat: Lupercalium enim mos a Romulo et Remo inchoatus est... Trabecos vero equites Idibus Iuliiis Q. Fabio transuehi instituit.* Questa è la unica fonte letteraria che stabilisca esplicitamente un rapporto tra i Lupercalia e la *Transvectio*; i dati iconografici ed epigrafici, tuttavia, riconfermano in pieno il nesso mostrando come tanto la partecipazione alla prima che alla seconda festa fossero intese come due conseguenti gradi di un unico complesso rituale (cfr. l'acuto articolo di P. Veyne, *Iconographie de la « transvectio equitum » et des Lupercalia*, *Revue des Étud. Ancien.* LXII (1960), 100 sgg.). Le ulteriori connessioni riscontrabili, quali, ad esempio, la posizione calendariale che le situa entrambe al 15 di un « ultimo mese » dell'anno (cfr. la n. 14), la pubblica esibizione della gioventù romana (alla corsa sfrenata dei luperci farebbe riscontro in tale modo la solenne sfilata degli equites; ma non si mostrano forse pubblicamente anche i neoiniziati?), i rapporti, anche se non sempre troppo evidenti, con una tradizione mitica in parte comune ad entrambe le feste (i gemelli di Mars sono luperci; ma Romulus istituisce per primo il corpo dei cavalieri, in Liv. I 15), mostrano come si dovesse trattare di due tappe, distanziate nel tempo, di un unico complesso rituale in cui i giovani dovevano essere luperci prima di continuare a percorrere quella « carriera iniziatica » che sembrerebbe concludersi con la partecipazione alla *transvectio*.

Per quanto poi concerne più particolarmente il lato spettacolare del rapporto esistente tra le due feste, oltre al passo di Valerio Massimo già esaminato, sappiamo che la festa della *transvectio equitum* contemplava anche dei *ludi* nel circo massimo (cfr. Martin, *Dict. Daremberg-Saglio*, II 774, v. *equites*) e che la stessa tradizione relativa alla sua fondazione ricorda la promessa di *ludi* votivi (Dion. Hal. VI 10), mentre quella relativa ai Lupercalia (si citerà per tutti Dion. Hal. I 79 e 80) si fa un dovere di specificare che il *Lupercal* era vicinissimo al circo!

³³ E' questa una ricerca cui attendo da tempo e che spero di portare a termine quanto prima; il presente articolo riunisce solo alcune brevi osservazioni relative ai Lupercalia.

indicare come entrambi i termini della questione siano compresi in un tema comune: se infatti teniamo presente che i Lupercalia erano anche una festa di purificazione, e che con questo stesso motivo sembrano collegati i *ludi*,³⁴ sarà evidente la presenza di un nesso unico che contiene in sè i vari aspetti del problema.

³⁴ Per i Lupercalia intesi come una festa di purificazione cfr. Varr. *l.l.* VI 34; Ovid. *F.* II 31; Suet. *frg.* 135 Reiff.; Plutarco. *q.r.* 68; Paul. *Fest.* 75 L.; Censor. 22, 15; ... Per quanto riguarda la funzione di purificazione attribuita ai *ludi*, si dirà, ad esempio, che alcuni di questi furono istituiti per allontanare una pestilenza (Serv. *VA* II 140; Liv. *XXVII* 23; Aug. *c.D.* I 32; Arnob. *adv. Nat.* VII 39;...), e che ad essi è riconosciuta la facoltà di purificare la comunità stessa (cfr. Plin. *n.h.* VIII 160; Tertull. *de bapf.* 5); ci si è limitati qui ad accenni alquanto fugaci, in attesa della sistemazione del lavoro.

L'eresia musulmana
nella problematica storico-religiosa

L'Islam è, come tutti sanno, una religione a prima vista assai poco attraente per lo storico delle religioni. Si tratti di ortodossia, di eresia, di religiosità popolare, e perfino di misticismo, la fenomenologia che ci si offre presenta tutta una caratteristica singolare: quella di essere pervasa di polveroso, tedioso spirito libresco-annalistico. Da un punto di vista sostanziale, e di contenuti, l'Islam è tutto teologia e morale; da un punto di vista formale, esteriore, l'Islam è un archivio, una raccolta di resoconti accuratamente conservati in fascicoli numerati a), b), c), d) ecc., dentro i quali stanno scritti i nomi di determinati personaggi storici i quali hanno detto o fatto qualche cosa. Per questa ragione è ben raro che uno storico delle religioni si accosti, armato del suo metodo puramente storico-religioso, alla pur tanto imponente — da un punto di vista se non altro quantitativo — esperienza religiosa musulmana. L'Islam è così rimasto in mano soprattutto ai filologi, e sono i filologi quelli che hanno fatto ordine nell'archivio, e distribuito i fascicoli in scaffali diversi. O meglio: i filologi si sono limitati a modernizzare i criteri di collocazione che alcuni particolari fascicoli fra i tanti (cioè le opere altrettanto annalistiche e altrettanto tediose degli eresiologi musulmani) indicavano già loro in forma di abbozzo. Ora, le caratteristiche fondamentali

degli eresiologi sono tre: la tendenziosità, che è in particolare ricognizione aprioristica dell'origine necessariamente satanica, cioè extra-islamica (sostanzialmente estranea a qualunque processo storico eventuale di formazione e di sviluppo, interno all'esperienza religiosa in senso lato musulmana) dell'eresia e di qualunque eresia; l'appiattimento cronologico, o comunque mancanza di reale prospettiva storica nei fenomeni esaminati; la confusione dei piani, cioè la ricognizione della sostanza eretica in qualunque forma di pensiero che, con procedimento del tutto meccanico, risulti da qualunque punto di vista comunque divergere da una qualunque delle dottrine empiricamente entrate a far parte del patrimonio comune della maggioranza (esso stesso del resto non inquadrato in una prospettiva storica irreprensibile quando proprio la empiricità della sua formazione, l'assenza di una tradizione dogmatica perentoria, e la mancanza di una vera e propria chiesa e di un vero e proprio clero rendono impossibile una definizione valida in assoluto di quella ortodossia alla quale andrebbe commisurata l'eresia).

Di fronte ai dati posti a sua disposizione con tali caratteristiche di presentazione, la filologia islamistica si è naturalmente comportata criticamente. Essa ha ricostruito prospettive storiche plausibili, ha controllato l'esattezza filologica delle diatribe svoltesi via via nei secoli fra maggioranza e dissidenti, sí da essere in grado di fare affermazioni del genere « il tale gruppo, o la tale corrente ha un'effettiva consistenza storica, ed è effettivamente dissidente », « il tal altro o la tal altra invece no », oppure « non si distingue affatto sostanzialmente, checchè se ne dica, dal tal altro o dalla tal altra ancora ». Essa filologia, tuttavia, non è rimasta affatto del tutto immune nè dal complesso della satanicità-extraiamicità dei fenomeni « stravaganti » dell'Islam, nè dalla tentazione di continuare a contaminare i diversi piani e i diversi punti di vista. La cosa è, d'altra parte, perfettamente comprensibile, e anche, sotto un certo aspetto, giustificata, in quanto, sacrificando certe forme, in fondo mar-

ginali, di Islam, si mettono in tal modo in luce, dell'Islam, le caratteristiche essenziali. Quale è infatti la constatazione fondamentale che si è portati immediatamente a fare dinanzi al complesso dei documenti storici testimonianti il pensiero religioso musulmano? Esattamente quella che allontana dall'Islam gli storici della religione. Si ha l'impressione che, dovunque sia arrivato, l'Islam abbia proceduto a un'opera di disinfezione generale dal mito, introducendo al suo posto la storia. Il moneteismo assoluto ha distrutto, incenerito le favole, gli idoli, i « complessi archetipali dell'inconscio collettivo », le espressioni figurative, rituali, culturali dell'irrazionalismo religioso, ha insomma fatto il vuoto al posto di tutto quello che è il contenuto normale di ogni indagine storico-religiosa. Nel vuoto assoluto non è rimasto che Dio, e un Dio indefinibile, perchè definirlo comunque sarebbe fare una concessione alle tendenze idolatriche dell'uomo. In questo vuoto assoluto Dio irradia la sua volontà arbitraria = legge arbitraria = creazione arbitraria. Che cosa resta da fare, in queste condizioni, al credente? Non ci sono punti fermi, nè razionali, nè irrazionali, a cui appigliarsi. Si può solo ricostruire con la massima « pignolaggine » possibile questa volontà arbitraria = legge arbitraria, cogliendola laddove si è manifestata, e acquetandosi solo dopo averla ricostruita « tutta », storicamente, chè altra garanzia oggettiva di aver afferrato giusto, diversa da quella puramente archivistica data dalla « raccolta completa degli atti materiali reali compiuti in quel determinato momento 'storico' del tempo e dello spazio, attraverso i quali Dio ha manifestato la sua volontà », non esiste e non può esistere. Ne segue che l'attività « scientifica » umana si può rivolgere, nell'Islam, solo alla ricerca delle « fonti », restando ad essa preclusa ogni valutazione di merito dei contenuti. Ma ne segue anche una grossa confusione di sfere, perchè etica e gnoseologia vengono a identificarsi in quanto « conoscere la creazione » è la stessa cosa che « conoscere la volontà arbitraria divina » (con cui l'ideale etico, che non è assoluto, si identifica);

quindi la « fonte sicura », storica, e « documentata », attraverso la quale la volontà divina si trasforma in linguaggio comprensibile all'uomo, da raccogliere subito in un libro, è anche « lo specchio della moralità », l'esempio etico da imitare. Dato però, checchè se ne dica, che il senso etico viene oggettivamente, anche nel caso dei musulmani, da dentro la coscienza sociale — o tribale, o di gruppo, che dir si voglia — e non da fonti esterne, è evidente che il credente, capovolgendo inconsciamente il procedimento ufficiale, prima, seguendo il proprio istinto, riconosce « il santo », poi riconosce, nel santo, la « fonte sicura », e dalle labbra del santo pende, per captare la volontà di Dio. Comunque, non viene meno per questo il disinteresse per i contenuti e la concentrazione dell'interesse nello studio, esterno, del « santo-fonte ». Questa è l'essenza del fenomeno chiamato « sunnismo ». *Sunna* vuol dire « comportamento », « abitudine ». Essere « sunniti » significa vedere la garanzia di aver imboccato la via giusta nell'adattamento puntiglioso della propria coscienza al comportamento, all'abitudine, alla coscienza di un altro. Determinati dogmi impongono determinate personalità, le quali vanno imitate per forza, di fronte alle quali bisogna essere « sunniti » di necessità: sono i Profeti, « fonti sicure » per definizione. Ma nella coscienza sociale sunnita del mondo musulmano il fenomeno acquista proporzioni mai viste: c'è tutta una scala gerarchica di « persone da imitare » perchè sono « i migliori ». Ed ecco che lo spirito annalistico, paleografico, cronografico dell'Islam, ci dà opere che si riducono alla raccolta delle varianti della frase o dell'atto che « il tale figlio del tale » ha pronunciato o compiuto in quel determinato momento, dopo e prima di quegli altri determinati momenti. E mancando la *ratio*, il criterio oggettivo per saggiare la bontà o meno di quella frase e di quell'atto, ecco naturalmente un analogo sunnismo, cioè casistica interminabile, talmudismo, nei contenuti di quella frase e di quell'atto, che sono poi tutti quanti contenuti puramente normativi: massime, aforismi, regole di comportamento giuridico-morale.

E i sistemi filosofico-teologici si delineano a forza di elencazioni di miracoli e di citazioni di fatti ed avvenimenti «storici». In tutta questa congerie di erudizione storica era evidente che i residui del mito impallidissero e sparissero, o quanto meno restassero soffocati. Qualunque ventata di aria fresca, qualunque favola, qualunque fatto «inverosimile», assurdo, non «documentato», non sembrava consono allo «spirito dell'Islam», cioè alla sua serietà annalistica: o era prodotto di religiosità popolare, Islam di second'ordine, o «veniva da fuori», non era «vero Islam». Inoltre: l'Islam non si è limitato a demitologizzare e a storicizzare. Esso ha altresì politicizzato la religiosità. Nell'indifferenza per i contenuti, cioè, i contrasti religiosi hanno finito con l'essere, non già contrasti fra diverse idee, diverse mentalità, diverse sensibilità, bensì contrasti fra partiti. Quali, fra i tanti santi, vanno considerati i migliori? Quali vanno maggiormente imitati, e chi sta «più in alto in dignità (*afdal*)? A forza di sunnismo, nasce inevitabilmente lo «sciismo». *Shi'a* vuol dire «partito». Sciiti sono i partigiani del «tale figlio del tale», il quale ha detto il tal giorno la tale cosa, contrapposti ad altri che dicono: «no, meglio il tal altro figlio del tal altro che il tal altro giorno ha detto la tal altra cosa» (e spesso, magari, ha poi detto esattamente la stessa cosa).

Quali categorie eresiologiche ci danno, in conseguenza di tutto ciò, i manuali di islamistica? Le varie forme di «eterodossia» individuate dall'islamistica classica sembrano semplicemente, al massimo, diverse scuole di pensiero giuridico-costituzionale, alcune delle quali soltanto concedono qualche cosa alle «stravaganze» di miti «extraislamici», e tutte le quali si ispirano poi ad un unico sistema filosofico-teologico (quello che si usa chiamare *mu'tazilita*, ma la cui sostanza non ha in questo momento importanza per noi, interessandoci qui solo di sottolineare il fatto che queste sedicenti eresie non si distinguono nemmeno nel metodo tecnico usato per ragionare).

Nei manuali di islamistica¹ leggiamo esattamente questo, quanto a « ortodossia » ed « eresia »: Circa il 90% dei musulmani (gli « ortodossi ») sono « sunniti », cioè considerano definitivamente chiuso, con la scomparsa del Profeta, il ciclo storico in cui Dio « parla » all'umanità, e si adeguano in tutto e per tutto ai dettami di una mera « tradizione », al messaggio profetico collegata librescamente, in forza di un « sentito dire » trasformato in 'certezza' dalla filologia. Per loro, quindi, il Profeta non ha 'successori' nel campo spirituale; li ha solo nel campo temporale (in quanto la comunità musulmana è, o deve essere, oltre che una religione, uno stato), e non collegati al profeta stesso « legittimisticamente », secondo il principio « *lumen de lumine* », bensì semplicemente come puri amministratori-magistrati elettivi, ed eletti in base a un meccanismo di elezione « laico » anche se limitato, nella sua « democraticità » puramente umana, da determinati elementi di origine tribale. Così convenzionalmente si tecnicizza il termine « sunniti », da noi or ora riportato nel suo significato originario, e nelle radici psicologiche della sua introduzione.²

Al di fuori del sunnismo, abbiamo:

un 1% circa di *kharigiti*, che sono i rigoristi, l'estrema sinistra dell'Islam, i quali considerano anch'essi definitivamente chiuso il ciclo profetico, e si attengono ad una mera « legge » anch'essa tradizionale, che intendono però montanisticamente. Essi si governano portando alle conseguenze estreme i principi universalistici dell'Islam, eleggendosi un 'reggitore' che può essere, senza limitazione alcuna, qualunque membro degno della comunità. Abbiamo poi un 9% circa di sciiti. Al termine, che vuol dire, come s'è accennato, « partigiani », si dà il significato pseudo-tenico di « partigiani

¹ Per esempio A. Pareja, *Islamologia*, Roma, 1951, pp. 555-593.

² La storia del detto termine non è stata tuttavia ancora sufficientemente chiarita dalla filologia islamistica. Si veda comunque, per un tentativo di indagine a parer nostro assai penetrante, L. Vecchia Vaglieri, *Sulla origine del nome « sunniti »*, in *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, II, Roma 1956, pp. 573-585.

della famiglia del Profeta », (famiglia che si identifica con la famiglia di 'Ali, cugino e genero di Mahummad, o famiglia alide *Ahl-al-bait*), cioè di 'legittimisti' per i quali i successori elettivi del Profeta sono usurpatori. Ciò posto, chi è però mai riuscito a dare una definizione soddisfacente della *shi'a*? Nessuno. Sciiti sono infatti tutti coloro che hanno, o hanno avuto, rispetto al problema « sovranità nell'Islam » un atteggiamento legittimistico nei confronti di un *Ahl-al-bait* in senso lato inteso, divergendo tuttavia profondamente tra loro quanto alla linea o al singolo personaggio da prescegliersi o ai criteri della scelta, e che ricollegano, o accompagnano, o premettono a tale loro molteplice atteggiamento legittimistico conseguenze, o parallele teorie, o presupposti teologici diversi che, ruotando intorno all'asse di una sostanzialmente scarsa convinzione dell'inflessibilità del dogma della 'chiusura del ciclo profetico', vanno però dal concetto dell'assistenza divina 'quasi-profetica' al vicario e successore del Profeta (Imam), alle teorie incarnazionistiche (Dio si manifesta nel successore del Profeta addirittura di più di quanto non si sia manifestato nel Profeta stesso). Ai diversi pareri sono collegate, ovviamente, tendenze sociali altrettanto diverse. Cioè, per aversi *shi'a*, dovrebbe aversi associazione fra questi due elementi, di per sé, concettualmente, del tutto eterogenei:

a) una tendenza a quella che i musulmani chiamano 'esagerazione' (*ghuluww*), cioè esagerata venerazione dei successori del profeta, la quale vada dall'estremo del popolare (culto dei santi, con eventuali coloriture mitologizzanti) all'altro estremo dello gnostico, e dell'esoterico (capo della comunità = maestro, fonte di verità rivelata a iniziati);

b) un collegamento pratico di tale tendenza a uno o più membri purchessia della grande famiglia dell'*Ahl-al-bait*, cioè ad un legittimismo che va dall'estremo del legittimismo meramente teologico e astratto (anche i successori legittimi del profeta rispecchiavano in qualche maniera la volontà divina 'autentica', ma tali successori legittimi appartengono

ormai anch'essi al passato) all'altro estremo del contingente e del politico (al tale successore legittimo, del Profeta, indicabile a dito, 'spetta' il potere sulla comunità).

Non c'è una legge per la combinazione di a) con b); al contrario, ogni sfumatura compresa entro i due estremi di a) si può combinare con ogni sfumatura compresa entro i due estremi di b). Ciò posto, mentre è difficile non trovare influenze contenutisticamente sciite in qualunque musulmano che si agiti, pensi, e faccia qualche cosa di diverso dal pregare cinque volte al giorno, si è d'altro canto costretti a esclusioni *religions-geschichtlich* ingiustificate. Gli Yazidi, infatti, non sono sciiti, nonostante rientrino di sicuro in a) e nonostante siano in altro senso anche legittimisti, in quanto non rientrano in b) per il fatto che il loro legittimismo è riversato su di una 'famiglia' diversa da quella alide. D'altro canto gli Zaiditi, che non rientrano in a), ma solo in un estremo di b), sono considerati sciiti. Che cosa dedurne?

Che quel che è decisivo, per il venire in essere della categoria dell'«eresia» sciita, è anzitutto b), e solo secondariamente a), cioè non la sostanza storico-religiosa ma un fatto formale (sempre *religions-geschichtlich*, naturalmente) che sostanziale diventa solo da un punto di vista politico, per quanto rivelatore di concezioni teologiche di ostilità al dogma della chiusura del ciclo profetico lo si voglia, in atmosfera islamica, considerare.

Ma infatti: la categoria non è stata proposta da storici delle religioni, bensì da studiosi delle «istituzioni musulmane», i quali hanno isolato i «democratici» dai «legittimisti»; e dei «legittimisti» hanno fatto una categoria unica di fronte alla constatazione «singolare» che essi, per il loro 90%, riferivano tutti il loro legittimismo agli stessi personaggi «storici» dell'Islam. Non è in questa sede che ci interessi esprimere il nostro parere su questa «singolarità» secondo noi apparente; comunque tale parere esprimiamo brevemente. I «legittimisti» hanno bisogno di vedersi rappresentare da determinati personaggi storici — e senza chie-

dere loro che ne pensino — appunto perchè sono legittimisti musulmani, cioè legittimisti sunniti, i quali hanno bisogno di indicare a dito i loro campioni. E se i campioni sono quelli e non altri in pressochè tutte le «sette» musulmane, ciò accade perchè questo «bisogno di storia», tipicamente musulmano, trova il suo più favorevole terreno di estrinsecazione in una inserzione nella venerazione panislamica di quei determinati personaggi, i quali sono «i santi tipici dell'Islam» (e «santi storici»). E il santo è «sovrano» perchè la religione è «stato». In altre parole, il filoalidismo è l'unico elemento comune di tutte le sette solo perchè è l'unico elemento comune di tutto l'Islam. Presso i «democratici» ortodossi, esso è pura venerazione, puro culto dei santi storici, puro legittimismo sentimentale e potenziale smentito solo in pratica da quella stessa storia che smentisce poi anche l'identificazione fra unità politica e unità religiosa dell'Islam. Nelle «sette» esso è venerazione (la stessa) più altri elementi via via diversi. Il legittimismo è precisazione ulteriore, e precisazione islamica, dell'islamica identificazione santo = personaggio storico, a un certo punto «età dell'oro» = «famiglia del Profeta», e quindi tale elemento comune non è più significativo, cioè meglio non dà di per sé l'esse dell'eresia (nella quale è contingente) più di quel che non lo dia il comune mu'tazilismo filosofico, cui si accennò prima. Insomma, qualunque idea si abbia, la si riferisce a qualcuno dell'*Ahl-al-bait*, e quest'idea diventa gradevole ai palati musulmani, appunto perchè in tal maniera essa viene demitologizzata.

Comunque, sta di fatto che la categoria «eresia sciita», quasi del tutto identificantesi con l'altra «eresia nell'Islam» è nata ed è stata formulata in questo ordine di idee: legittimismo, il quale poi *trascina con sé* un'eventuale esaltazione rimitologizzante dei personaggi interessati. E poichè gli ortodossi erano «democratici» perchè erano arabi, il legittimismo doveva essere, secondo la falsariga degli eresiologi, persiano, essendo la Persia preislamica, appena conquistata

all'Islam, la patria per eccellenza del principio dinastico. Da tale principio dinastico di origine persiana si poteva poi arrivare in certi casi, ove si « esagerasse » (*ghuluww*), fino alla « divinizzazione » del dinasta interessato.

La categoria unitaria fabbricata dai filologi istituzionalisti intorno all'elemento *religions-geschichtlich* contingente del legittimismo (cioè in pratica intorno all'unico elemento popolare e universale dell'Islam) non poteva infatti interessare gli storici della religione. Volendo dare a tale categoria istituzionalistica un contenuto storico-religioso per forza, nacque allora l'equivoco di un rapporto *necessario* di interdipendenza fra legittimismo e *ghuluww*, in nome naturalmente del solito *diabolus ex machina* più a portata di mano, cioè l'Iran. Poichè la caratteristica più appariscente del « mito » musulmano è data dall'esaltazione parossistica del personaggio storico, fu facile scambiare il *ghuluww*, cioè appunto tale parossismo storicistico musulmano, per eccesso di legittimismo, cioè per eccesso di iranizzazione, o iranizzazione dell'Islam portata alle sue conseguenze estreme ma *logiche*. E allora: iranico essendo il « mito per eccellenza » dell'Islam, i miti dell'Islam andavano spontaneamente a disporsi tutti quanti in una scala di intensità mitologica crescente che era anche una scala di iranizzazione crescente dell'Islam. E tale scala si chiamava ovviamente *shi'a*.

Così avvenne che all'Islam, libresco per definizione, vennero sottratti tutti i suoi miti, chiamati iranici e sciiti, o « tendenzialmente iranizzanti » = « tendenzialmente sciiti », quando poi, in realtà, il 90% della *shi'a* si guarda bene dall'esagerare, ed è libresco e antimitologico tale e quale come l'ortodossia cui dovrebbe contrapporsi (e viceversa, ma di questo più oltre, anche l'« ortodossia », essa pure « tendenzialmente sciita » almeno in quanto così singolarmente devota al « personaggio storico », è piena di miti).

Ebbene, una volta riconosciuto, oggi, che l'« eresia » = legittimismo non è categoria che abbia senso storico-religioso, dovremo forse trascurarla, e lasciarla alla mercè dei filologi?

Bisognerebbe piuttosto distruggerla, e sulle sue rovine individuare, sulla base dell'elemento a), nuove categorie che abbiano senso. Ciò è invece quanto non è stato ancora fatto, o meglio è stato fatto per metà. E' stato riconosciuto che quel che conta è a) e non b), ma è stata mantenuta in piedi, in nome di a), l'intera categoria sciita nei suoi limiti tradizionali, com'erano stati stabiliti assumendo a criterio il concorso di a) e di b). Invece di tagliarla in due, distinguendo in essa mito da una parte e talmudismo dall'altra, è stato detto che sì, il legittimismo è un fatto politico, e che « la vera *shī'a* » è quella mitologica, quella del *ghuluww* (quantitativamente il 10% dello sciismo tradizionale). E questa « vera *shī'a* » è rimasta persiana, perchè il mito è persiano, e poco importa che prima si credesse che era il legittimismo che induceva all'« esagerazione », mentre oggi si ritiene che l'« esagerazione » è il *prius* storico-religioso e il legittimismo è un fatto politico contingente (ma non storicizzante, cioè musulmano per eccellenza, come sosteniamo noi).

E' la posizione del Moscati,³ del Corbin,⁴ del Bausani nella sua opera *Persia religiosa*.⁵

L'eresia musulmana « tipica » è dunque il *ghuluww*, che poi è eresia « persiana » tipica. Per chiarire che cosa sia questo *ghuluww* « tipicamente iranico », lo esponiamo nei suoi termini più crudi, primigenii ed essenziali, facendo ricorso al resoconto che uno storico persiano del sec. XIII, Ata Mali Giuvaini, fa dello scoppio di una di queste rivolte tipiche con cui il *ghuluww* attacca improvvisamente l'« ortodossia », cioè lo *status quo*. Il resoconto resta a parer nostro significativo anche se Giuvaini non si sottrae alla normale e generale tentazione di tendenziosità, di cui si parlò.⁶

³ S. Moscati, *Per una storia dell'antica « schī'a »*, in "Rivista degli Studi Orientali", Roma, XXX (1955), pp. 251-267.

⁴ Rinvio in proposito al mio *Iran ed eresia musulmana nel pensiero del Corbin*, in SMSR, XXIX (1958), pp. 112-127.

⁵ A. Bausani, *Persia religiosa*, Milano 1959.

⁶ Traduco dall'edizione M. Qazvini (vol. I, Leyden 1912) di Ala Malik Juwaini, *Ta'rikhi Jahān-gushā*, pp. 85-90. Metto in corsivo i passi dellineanti alcuni caratteri tipici.

Nell'anno 636 (1238-1239) si verificò una congiunzione dei due pianeti malefici nel segno del Cancro, e gli astrologi calcolarono che *sarebbe scoppiata un'insurrezione, e che forse sarebbe apparso un eretico* [1].

A tre parasanghe da Bukhara c'è un villaggio chiamato Tarab. Viveva in questo villaggio un uomo dal nome di Mahmud, un *fabbricante di setacci* [2] di cui si diceva che *non avesse l'eguale per stupidità e ignoranza* [3]. Costui cominciò a *simulare* [4] *pietà e santità* [5] e a *vantarsi* [6] di *avere il dono della magia* [7]; *asseriva* [8] cioè di *intrattenere rapporti con geni, i quali lo informavano di ciò che era celato* [9].

Infatti *nella Transoxiana e nel Turkestan molte persone, particolarmente donne, si vantano di avere facoltà magiche* [10]; e quando qualcuno ha qualche pena o si ammala, esse lo visitano, fanno venire l'esorcizzatore, eseguono danze e simili *pratiche sciocche* [11] e in tal maniera *gabbano gli ignoranti* [12] e le anime semplici.

La sorella di Mahmud insegnava [13] appunto a costui tutte le assurdità dei maghi che egli immediatamente divulgava. *Ora, che altro può fare la gente comune, se non seguire i dettami della propria ignoranza? Il popolino si rivolse a lui* [14], e ogni qual volta ci fosse un paralitico o un malato qualunque, lo portavano da Mahmud. Avvenne che uno o due degli infermi che gli erano stati portati *mostrassero in seguito segni di guarigione* [15]; cosicchè buona parte della popolazione si volse dalla sua parte, *nobili al pari di popolani* [16].

A Bukhara *diverse persone rispettabili e degne di fede* [17] mi hanno riferito che in loro presenza costui aveva soffiato negli occhi di un paio di ciechi un medicamento composto di *escrementi di cane* [18], e che essi avevano ricuperato la vista. Io ho risposto: «I veggenti erano ciechi, oppure questo fu un miracolo di Gesù figlio di Maria, e di nessun altro. Come ha detto Dio Onnipotente: "Tu guaristi

il cieco nato e il lebbroso'. Quanto me, se vedessi cose simili con i miei occhi, mi preoccuperei di curarmi la vista [19] ».

Si trovava allora in Bukhara un sapiente noto per la sua virtù e per il suo lignaggio, detto Shams ud-din Mahbubi. Costui per motivi di pregiudizio contro gli uomini di religione di Bukhara, aggravò la malattia di quel pazzo e si aggregò alla banda dei suoi seguaci, dicendo a quell'ignorante che il proprio padre aveva scritto in un libro che da Tarab di Bukhara sarebbe sorto un signore potente che avrebbe conquistato il mondo, e ne aveva indicato i segni, che si rivelavano nella persona di Mahmud [20].

In seguito a questo inganno quello sciocco ignorante si gonfiò ancora di più d'orgoglio; e poichè queste parole concordavano con i calcoli degli astrologhi [21] i suoi seguaci aumentarono di numero, tutta la città e tutta la regione lo seguirono e si manifestarono confusione e irrequisitezza. Gli emiri ed i funzionari presenti a Bukhara si consultarono sul mezzo di estinguere la fiamma del tumulto, e spedirono un messaggio al Ministro Yalavac, a Khogiand, per informarlo della situazione. Intanto andarono a Tarab col pretesto di voler ottenere benevolenza e una benedizione, e invitarono Mahmud a recarsi a Bukhara, affinchè anche quella città venisse adornata della sua presenza. Era stabilito che, quando egli fosse giunto a Sar-i-Pul presso Vazidan, sarebbe stato improvvisamente sommerso da un subisso di frecce. Partiti che furono da Tarab, egli notò [22] segni di freddezza nel loro atteggiamento; e mentre si stavano avvicinando a Sar-i-Pul, si rivolse a Tamsa, che era il funzionario di grado più elevato, e disse: « Desisti dal tuo malvagio proposito, altrimenti ordinerò che il tuo occhio ammiratore del mondo ti sia strappato senza intervento di mano umana ». Udite queste parole i Mongoli si dissero: « E' certo che nessuno lo ha avvertito delle nostre intenzioni; forse tutto quello che dice è vero [23]. Ebbero paura, e non gli torsero un capello; cosicchè egli arrivò a Bukhara e scese al palazzo di Sangiar-Malik.

Gli emiri, i potentati e i notabili si fecero in quattro per coprirlo di attenzioni e di onori; nello stesso tempo cercavano l'occasione per ucciderlo; ma il popolino era in maggioranza [24], e il quartiere della città dove era alloggiato, e il vicino bazar, erano talmente pieni di gente che non avrebbe potuto passarvi nemmeno un gatto. Ben presto l'affollarsi degli astanti superò ogni limite; e poichè si rifiutavano di andarsene senza la sua benedizione, e non c'era altra via di accesso, ed a lui era del pari impossibile uscire, salì sul tetto del palazzo e cominciò a sputar su di loro [25]. Chiunque veniva raggiunto da uno spruzzo di saliva, se ne andava a casa sorridente e soddisfatto [26].

Uno dei suoi seguaci nell'errore lo informò dalle intenzioni dei Mongoli; e immediatamente egli uscì di soppiatto da una porta e saltò in sella a uno dei cavalli che erano legati là vicino. Chi lo vide, essendo straniero, non lo riconobbe e non si occupò di lui. In una sola galoppata, egli raggiunse la collina di Abu-Hafs, ed in men che non si dica una gran folla si radunò intorno a lui. Dopo un certo tempo, i Mongoli si misero a cercare quello stolto, senza riuscire a trovarlo; mandarono per ogni dove cavalieri a cercarlo al galoppo, finchè improvvisamente lo scoprirono sulla vetta della summenzionata collina. I cavalieri tornarono a riferire. Il popolino si mise a urlare, dicendo: «*Con un sol colpo d'ala il Maestro è volato fino ad Abu-Hafs*» [27]. E subito le redini della scelta caddero dalle mani di grandi e piccoli [28], e quasi tutti volsero il capo verso l'aperta campagna e verso Abu-Hafs, e si radunarono intorno a Mahmud.

All'ora della preghiera serale [29], si alzò e si rivolse al popolo con queste parole: «*O uomini di Dio, perchè esitate e aspettate? Il mondo dev'essere nettato dagli infedeli. Armatevi come meglio potete, con armi o strumenti di lavoro, mazze o bastoni, e mettetevi all'opera*» [30].

A queste parole tutti gli uomini di Bukhara si volsero a lui [31]; e poichè quel giorno era venerdì [32], egli rientrò in città, si fermò nel palazzo di Rabi'Malik e fece chiamare

i notabili della città. Ne sostituì il capo, Burhan-al-din, seme della casata di Burhan e ultimo della razza di Sadr-Giahan, perchè non difettava nella ragione o nella virtù; e nominò in sua vece Shams Mahbubi. *E insultò quasi tutti i capi e i notabili, e insozzò il loro onore; alcuni ne uccise, ma altri riuscirono a fuggire* [33].

Allora cercò di ingraziarsi la gente volgare e dissoluta [34] con le seguenti parole: « Il mio esercito è in parte visibile, e costituito da uomini, in parte invisibile, e costituito da schiere celesti che volano nell'aria, e della tribù dei Ginn che camminano sulla terra. Ed ora vi mostrerò anche loro [35]. Guardate in cielo e in terra per avere la prova della mia affermazione ». I suoi seguaci iniziati cominciarono a guardare, ed egli diceva: « Guardate! nel tal luogo volano vestiti di verde, e nello stesso luogo volano anche vestiti di bianco ». *Il volgo si trovava d'accordo con tutto ciò che egli affermava; e quando qualcuno diceva: « Io non vedo niente », gli aprivano gli occhi a bastonate* [36].

Continuava anche a dire: « Dio Onnipotente ci manderà armi dall'invisibile »; e per l'appunto arrivò da Shiraz un mercante che portava quattro carichi di spade [37]. Dopodichè il popolo non ebbe più alcun dubbio sulla vittoria; e *quel venerdì la predica fu fatta in nome di Mahmud come Sultano di Bukhara* [38].

Terminate le preghiere, egli mandò gente alle case dei grandi per prender tende, letti, e tappeti; e si raggrupparono in grosse bande, e i teppisti e i vagabondi entrarono nelle dimore dei ricchi e si abbandonarono alla rapina e al saccheggio [39]. Al cader della notte, improvvisamente, il Sultano si appartò in compagnia di fanciulle [40] con le quali si intrattenne in piacevoli passatempi. *La mattina seguente effettuò la purificazione cerimoniale in un bacino pieno d'acqua* [41].

Per ottenere benevolenza e benedizione, la gente divise questa acqua in tante parti diverse, che vennero usate come pozioni per gli ammalati [42]. Quanto alle ricchezze che si

erano procurati, Mahmud le assegnò un po' a questo, un po' a quello, e le ripartì [43] tra le sue truppe e i suoi seguaci.

Quando sua sorella si avvide del suo eccessivo attaccamento alle donne e alla ricchezza, abbandonò la fazione di Mahmud [44] dicendo: « La sua causa, che è venuta in essere per mezzo mio, è cambiata in peggio ».

Frattanto emiri e notabili, che avevano letto il verso della « Fuga », si riunirono a Kermin, e, chiamati a raccolta i Mongoli di stanza in quella zona, misero insieme un esercito con tutte le truppe che erano riusciti a racimolare, e puntarono su Bukhara. Anche Mahmud si preparò alla battaglia, e marciò incontro alle forze mongole con una banda di sfaccendati [45] vestiti della sola camicia e delle brache. Ambo le parti si disposero in formazione di battaglia, ma Mahmud e Mahbubi erano schierati senza armi e senza co-razza. Tuttavia era stata sparsa la voce che chiunque avesse alzato la mano contro Mahmud sarebbe rimasto paralizzato [46]; di conseguenza anche questo esercito esitò alquanto prima di por mano alla spada o all'arco. Cionondimeno, uno di essi scoccò una freccia che lo colpì in un organo vitale, mentre un altro colpì pure Mahbubi; ma nessuno se ne rese conto, nè tra la sua gente, nè tra gli avversari. A questo punto si levò un forte vento che fece turbinare la polvere in misura tale che non riuscivano più a vedersi tra di loro. Il nemico credette che si trattasse di un altro miracolo del Mago [47]; e ritrasse le mani dalla battaglia e girò il volto verso la fuga, con l'esercito di quello alle calcagna. Gli abitanti delle campagne, usciti dai loro villaggi, si gettarono sui fuggitivi con ascie e badili [48]; e ogni volta che riuscivano a trovarne uno, specie se era un esattore o un proprietario terriero, lo immobilizzavano e gli fracassavano la testa con le ascie [49]. Inseguirono i Mongoli fino a Kermin e ne uccisero quasi diecimila.

Quando i seguaci di Mahmud ritornarono dall'inseguimento, non lo trovarono e dissero: « Il Maestro si è ritirato

nell'invisibile [50]; fino al suo ritorno saranno reggenti i suoi fratelli Muhammad e Ali» [51].

In questo breve resoconto noi abbiamo un accenno a pressochè tutti quelli che sono gli elementi normali, tipici, ricorrenti, dell'«eresia» musulmana, nella realtà, e nella opinione degli ortodossi. Abbiamo cioè:

a) elementi di ordine più strettamente sociale:

tranquilla equivalenza dei concetti di insurrezione e di eresia nel pensiero dei bempensanti [1];

identificazione (elemento anche questo non causale, ma ricorrente) della categoria sociale cui appartiene il rivoltoso = eresiarca [2];

iniziativa dell'artigianato di città e successiva adesione al movimento dell'elemento contadino [48];

disprezzo generico e astratto dei bempensanti per l'eresia = rivolta plebea [3, 11, 14, 34, 36], che è prodotto di ipocrisia [4, 6, 8] ma anche di abilità e intuito [22] che possano trarre in inganno gli sprovveduti [12, 19, 23];

rivendicazioni sociali disordinate e confuse [24, 30, 31, 33, 39, 43, 49];

adesione interessata della nobiltà al movimento, allo scopo di inserirvisi per convogliare le energie scatenate verso determinati fini [20];

improvvisazione dell'azione e faciloneria [30, 45];

rapida degenerazione dell'entusiasmo rivoluzionario in ebrezza di potere [40], che diviene causa della scissione del movimento e della diserzione dei seguaci più radicali [44].

b) elementi più strettamente religiosi, intimamente connessi ai precedenti:

atmosfera di attesa messianica e di esaltazione generale connessa a concezioni di fatalità astrologica [1, 21, 37];

inserzione del contenuto religioso nuovo nella cornice dell'islamicità tradizionale = legalità, collaudata e acquisita [29, 38, 32, 41];

poteri magici, pietas e virtù carismatiche dell'animatore della rivolta [5, 7, 9, 10, 13, 15, 26, 27, 35, 36, 42, 46, 47];

grande fascino della «persona» dell'animatore stesso [16, 17, 28, 31];

gusto dell'*hybris*, e di una empietà sentita come oscenità [18, 25, 42];

ghaiba, cioè «sparizione», e *non morte*, del fondatore [50];

attesa del suo ritorno, durante la quale si fa luogo a un concetto di *reggenza temporanea* che è, sia sunnismo (creazione della casella di «profeta di seconda categoria»), sia affermazione di senso di *clan* nella pretesa che la reggenza resti in famiglia [51].

Insomma, ci troviamo qui dinanzi sia alla cosiddetta divinizzazione del personaggio (*hulul*), sia alla sua successiva *ghaiba*, sia all'«attesa del suo ritorno (*rag'a*) che sono gli elementi tipici essenziali dell'eresia musulmana.⁷ Manca qui solo un altro elemento tipico, quello del *tanasukh*, la cosiddetta metempsicosi, che poi è semplicemente il ritorno effettivo, a un determinato momento, del profeta sparito dalla sua *ghaiba*. Ma è evidente che alla prossima congiunzione di astri, e alla prossima rivolta, che scoppierà a Tarab dopo magari cinquanta o cento anni, il nuovo rivoltoso sarà, in una società in cui l'attesa messianica si colorerà questa volta anche del «ricordo» messianico, non un personaggio nuovo, bensì una reincarnazione del fabbricante di setacci di un tempo. Del mercante di setacci, o di qualunque altro eroe popolare, naturalmente. Così il «lavandaio» Muqanna, per citare l'esempio di una eresia più famosa⁸ (e più antica,

⁷ Ve ne sono naturalmente, nelle singole forme ereticali, anche degli altri meno essenziali che fanno da contorno a questi. Rinvio in proposito al citato art. del Moscati, accontentandomi qui di rilevare quelli che sono a parer mio gli elementi necessari e sufficienti, in genere, di ogni eresia musulmana. La generica accusa di «dualismo», e di adesione al «credo dei Magi», che gli «ortodossi» fanno quasi sempre agli eretici, mi convince tanto poco quanto l'altra, che vede negli eresiarchi i predicatori del libertinaggio sessuale: invettive, l'una e l'altra, di carattere «morale».

⁸ Traduco da *The History of Bukhara, translated from a Persian Abridgment of the Arabic Original by Narshakhi*, a cura di R.N. Frye, Cambridge (Massachusetts) 1954, p. 66. Sull'eresia di Muqanna, una delle

ma questo poco importa, chè la tipologia è la stessa), oltre a comportarsi pressappoco come abbiamo visto che si comportava il «fabbricante di setacci» di Tarab, dice, in aggiunta ai suoi seguaci: «Sapete voi chi io sia?» Quelli risposero: «Sì, tu sei Hashim bu Hakim». Ma lui ribattè: «Vi sbagliate, io sono il vostro Dio, e il Dio di tutto il mondo», e aggiunse: «Io posso chiamarmi con qualsiasi nome voglia: io sono infatti colui che si mostrò al creato nella forma di Adamo, poi apparvi nella forma di Noè, poi nella forma di Abramo, poi nella forma di Mosè, poi nella forma di Gesù, poi nella forma di Muhammad, poi nella forma di Abu Muslim, e infine in questa forma che voi vedete».

Qua i tratti del *hulul* sono ancora più accentuati che nell'episodio di Tarab, ma è solo questione di maggiore intensità. Di più, c'è il *tanasukh*. Ma che cos'è questa pretesa metempsicosi che fa pensare all'India (per l'Islam la «patria per eccellenza» degli idoli) se non l'interpretazione popolare del concetto musulmano dei cicli profetici? Secondo Muqanna, infatti, Dio si è manifestato anzitutto in quelli che sono i maggiori profeti della tradizione islamica «ortodossa» (dove la «successione nel tempo» è vista come *tanasukh* solo perchè è vista da un plebeo) e poi continua a manifestarsi in altri personaggi «nuovi», fino al momento «attuale». Più realista del re, l'eresia «tipicamente iranica» è tanto sunnita che non vuole credere al dogma secondo cui la «manifestazione di Dio», dovrebbe chiudersi con Muhammad. L'eresia di Muqanna decide quindi di continuare la storia e poichè in Muqanna il *hulul* è più intenso che nel fabbricante di setacci di Tarab, questa «storia continuata», già popolarlescamente vista come *tanasukh*, *tanasukh* diventa vieppiù.

Ma allora è proprio, a parer mio, l'elemento popolare-sco del *hulul*, la tendenza universale delle «masse ineducata-

più clamorose della storia dei paesi islamici (sconvolse l'Asia Centrale alla fine del sec. VIII), si veda soprattutto A. Ju. Jakubovskij, *Vosstanie Mukanny, Dviženie ljudej v belyh odeždah*, in «Sovetskoe Vostokovedenie», V, Moskva-Leningrad 1948, pp. 35-54.

te» all'idolatria, di cui questo aspetto «iranico» è un aspetto al massimo particolarmente «a fuoco», quella che, nel caso particolare della sua immissione in atmosfera islamica, dà luogo alle caratteristiche tipiche dell'«eresia extra-islamica», che sono e *ghaiba* e *tanasukh*, cioè storia (= successione della profezia nel tempo) miticizzata. E l'esoterismo dell'Imam che «rivela» verità a iniziati è la magia popolare del santo in rapporto coi *ginn*, i quali «gli comunicano ciò che è celato», civilizzato da un Islam storicizzante che fa coincidere la scienza dell'Imam con la conoscenza «esatta» delle regole addirittura fisiche della Creazione.⁹ Nè nella storia del fabbricante di setacci, nè in quella del lavandaio, c'è però ancora di mezzo l'*Ahl al-Bait*, cioè l'elemento formale, da noi chiamato prima elemento b), dello

⁹ Tipico a questo proposito è lo stesso Giuvaini citato poc'anzi quando espone (*op. cit.*, vol. II, Leyden 1937, p. 143 segg.) i «dogmi» degli Ismailiti, coloro che «esagerano» per eccellenza. La «bestemmia» principale degli Ismailiti è quella di svalutare il significato «esteriore» (*zahir*) della legge musulmana, a vantaggio di un significato «intimo» (*batin*) che l'Imam conosce e «rivela». Ma qual'è poi, in pratica, questo *batin*? Magari conoscere con precisione astronomica in che momento esatto spunta la luna in cielo. L'Imam lo sa; gli Ismailiti «bestemmiano» perchè usano una tavola astronomica (*giadval*) per determinare l'inizio dei mesi lunari, invece di aspettare finchè «vedono» la luna, come gli «ortodossi»: il prodotto del calcolo perfetto coincide con l'acutezza particolare dello sguardo dell'Imam. I «batiniti» vengono detti perciò anche «giadvaliti». La conoscenza «esoterica» dell'Imam, ben lungi dall'essere conoscenza «intuitiva», non è che conoscenza scientifica perfezionata. E la filosofia «gnostica» si identifica nell'Islam con la filosofia razionalistica (mu'tazilismo, e l'ellenismo generico del sincretismo culturale antico: «a sostegno delle menzogne adducevano massime che erano loro pervenute dai filosofi greci, e in cui essi incorporarono anche parecchi punti dei dogmi dei Magi»), la quale vuole semplicemente sistemare in maniera coerente il concetto islamico della creazione legge. Ma perchè allora tutto questo gran parlare di «esoterismo»? Perchè in una società medievale è la scienza stessa (la più esatta delle scienze) che appare come *hybris*. L'orologiaio è uno stregone, e il chimico un mago, non perchè manovrino meccanismi «diversi» e «superiori» a quelli del volgo, bensì semplicemente perchè conoscono scientificamente meccanismi oggettivi relativamente ai quali il volgo si accontenta di una «fiducia» di carattere religioso. E qual'è, in Europa, un periodo di gran rigoglio e fioriture delle «sette» iniziatiche? La fine del sec. XVIII e gli inizi del XIX, l'epoca illuministica, in cui coloro che «sanno senza superstizione» si uniscono per congiurare contro i fossili paleoscientifici delle ortodossie religiose.

«sciismo». Ebbene, l'ingresso dell'elemento b) nel contenuto storico-religioso or ora esaminato, non è che una ulteriore e ancor più decisa fase di «islamizzazione» delle tendenze popolaristiche (essendo costituita la prima fase dal passaggio dal *hulul* puro e semplice ad un *hulul* accompagnato da una *ghaiba* generica, da un *tanasukh* generico, e da un sentimento di *clan* generico.¹⁰ Un passo avanti verso l'islamizzazione del «popolo» extraislamico, che è al tempo stesso proprio un passo avanti verso la «ortodossia» musulmana: se si vuole un passo avanti (o indietro) dalla religiosità popolare nel suo momento di esplosione rivoluzionaria alla religiosità popolare addormentata in una chiesa e in un culto di santi previsto, innocuo, cheto e legittimo.

Si prenda infatti il fenomeno surriportato e lo si storicizzi, al massimo, cioè lo si islamizzi al massimo, cioè lo si inserisca in un'atmosfera che, appunto in quanto musulmana, identifica il ricordo di un'ipotetica età dell'oro con il ricordo storico (che a un certo momento è divenuto ormai canonizzazione teologica di «santi») di determinati personaggi «buoni» (e in quanto tali «portavoce di Dio») effettivamente un tempo esistiti (i Califfi «ben guidati», cioè i primi quattro successori del Profeta, oppure i singoli capi-partito delle singole *shi'a*, ma soprattutto una Sacra Famiglia che ha avuto il vantaggio di non essere mai stata

¹⁰ Cito ancora il rapporto di Giuvaini sugli Ismailiti (stesso luogo di cui alla nota precedente): ogni epoca, dall'eternità passata all'eternità a venire («poiché essi credono nell'eterna esistenza del mondo» — maniera semplicistica di dire che essi sono «filosofi» grecizzanti) deve aver avuto il suo *Imam*, cioè il simbolo storico, creato, oggettivo, della legge fisico-matematica della creazione. L'*Imam* è creazione che si autoconosce. E la legge «cosciente di sé» è vista come persona perchè è vista islamicamente. Dell'Islam resta, in questa visione grecizzante che razionalizza la legge, il personalismo. Sono persone «che non errano», che «non cambiano idea», ma sono sempre persone. Ecco un *tanasukh* che è sistemazione razionalistica dello storicismo creazionistico islamico; e *ghaiba* perchè, essendo il *tanasukh* un fatto oggettivo, logico, l'*Imam* ci deve essere anche quando non si vede; e senso di *clan* che orgogliosamente arabizza la successione storica degli *Imam*-simboli perchè «questo è il significato dei versetti coranici: «...progenie gli uni degli altri...» e «...E di questo fece parola viva in eterno nella sua discendenza...».

messa in concreto alla prova), e si avrà, in nome appunto dell'Islam, l'incontro e la fusione fra l'elemento a) e l'elemento b) di cui si parlò. L'incontro e la fusione saranno per di più cementati dall'altro elemento banale, popolar-conservatore, del culto dei santi «incoraggiato». Si sostiene infatti comunemente che, nel popolo, sono sempre state piuttosto diffuse le tendenze sciite; infatti, essendo le tendenze sciite le tendenze al culto dei santi dell'Islam, è del tutto ovvio che esse siano diffuse fra il popolo dell'Islam, e che diano il «tono» a pressochè tutte le «eresie» musulmane.

E' legittimo allora affermare che la vera *shi'a* è il *ghuluww*, cioè che la forma più conseguente di sciismo, in quanto venerazione del successore del profeta, è il *ghuluww* in quanto equiparazione del successore al profeta? Io non direi che è la *shi'a* che conduce «per coerenza» al *ghuluww*, bensì che è il *ghuluww*, — forma extraislamica della religiosità solo in quanto è, della religiosità, forma universale — che, islamizzandosi, si storicizza in *shi'a*. La *shi'a*, legittimismo come del resto la profezia stessa che è poi la stessa cosa, non è che la buccia storica di un contenuto religioso costante, il quale è, ridotto ai minimi termini, il contenuto dell'eresia-rivolta narrata da Giuvaini. Il sunnismo sciita si distingue dal sunnismo profetico solo perchè, tradizionalista, esso accetta dalla tradizione anche il dogma della chiusura della profezia, quindi si dibatte in maggiori difficoltà teologiche.

Ma la costante religiosa del *ghuluww*, dal canto suo, non si inserisce solo sotto la buccia sciita, bensì anche sotto la buccia «ortodossa». La buccia è tutto il tradizionalismo, tutto lo storicismo, tutto il talmudismo, sia sunnita sia sciita, mentre il contenuto è la sostanza storico-religiosa di tutta la religiosità sottostante, sia sunnita sia sciita; ed è non solo il *ghuluww* plebeo sopra esposto, ma qualunque «audacia» religiosa. Non esattamente questo, ma quasi questo, affer-

ma il Bausani in un articolo recente¹¹ (non so se storicamente, ma logicamente certo più recente della sua *Persia religiosa*), in cui si dice che sotto sotto, tolta la vernice pseudostoricista, anche nell'Islam (in tutto l'Islam) affiorano i miti antichi, e miti tali da interessare davvero gli storici della religione. Con il che il pensiero islamistico ha fatto un terzo passo avanti. Un tempo si riteneva infatti che il residuo mitologico si identificasse nell'Islam con il mero sciismo-legittimismo; poi si ritenne che esso si identificasse con il *ghuluww*; oggi ci si dice che il *ghuluww* è in fondo solo la forma più appariscente dei residui mitologici dell'Islam, ma di residui ce n'è dappertutto. Senonchè, a tal punto confonde le idee la presenza della categoria «sciismo» in metodologia, e a tal punto è forte ancor oggi la tendenza a identificare Islam e libresco, Islam e talmudismo Islam e tradizionalismo, Islam e pseudostoricismo, che il mito, recuperato in mezzo alle macerie dell'Islam, continua ad essere considerato come il «mito antico», preservatosi fino ad oggi «nonostante l'Islam». Un tempo l'eresia musulmana non doveva interessarci perchè, identificata con lo sciismo-legittimismo, essa non era che una mera variazione interna del talmudismo, con concessioni estremiste a «stravaganze» rimitologizzanti «extraislamiche» (quindi o ci si occupava dell'Islam, o ci si occupava di quelle stravaganze che non erano Islam); in un secondo momento si «religiosizzò» la categoria sciita compiendo però l'errore di mantenerla in piedi quando non aveva più ragione di essere, si vide la sua essenza nel suo estremismo, e cominciò a interessare (ma sempre essa restava qualche cosa di estraneo all'Islam); oggi ci si rende conto che, se la vera essenza dello sciismo è il mito, dato che *shī'a* ed eresia musulmana si identificano pressochè totalmente, l'eresia musulmana è tutta, nella sua essenza, mito extraislamico; ma poichè, a forza di cercarli, questi miti extraislamici li si ritrova dap-

¹¹ Note sul «pazzo sacro» nell'Islam, in SMSR, XXIX (1958), pagine 93-107.

pertutto, in tutto l'Islam, e poichè la linea divisoria fra mito e storia taglia tutta la fenomenologia religiosa musulmana, e non costituisce già solo lo spartiacque fra sunnismo e sciismo, si addivene ad affermazioni singolarissime, in base alle quali nulla resta più di islamico nell'Islam. Non solo il *ghuluww*, quindi, (che è l'eresia tipica dell'Islam) ma tutta la poesia classica musulmana, che pure è la poesia tipica dell'Islam, quella per cui l'Islam si distingue da tutte le altre forme di civiltà e che fa quest'ultima inconfondibile, viene definita dal Bausani, in quanto «neoplatonica», «profondamente anti-islamica».¹² E' sempre lo stesso equivoco dell'equivalenza aprioristica Islam-libresco che continua sia pure sotto le nuove forme di una contrapposizione fra Islam esoterico, sostanziale, anti-islamico, e Islam essoterico, talmudista, che è Islam. Onde l'affermazione: ¹³ «a uno sguardo un po' acuto il mondo culturale islamico mostra concetti religiosi, tendenze e persino cicli mitologici che, pur difficilmente riconoscibili sotto la nuova veste che il monolitico monoteismo demitologizzatore caratteristico di questa religione ha loro dato, risalgono a notevole antichità», e «lo studioso che riesca a *spogliare* del loro pseudo realismo storico questi racconti per *riportarli al piano mitico* può trovarvi *interessante e talvolta insospettato materiale*». Parallelamente, l'antitesi sunnismo-sciismo, pur corrosa da tutti i lati, resiste ancora in un'ultima e più raffinata antitesi metodologica:¹⁴ «questi (cioè la sostanza mitologica nascosta sotto il velo del sunnismo), sono i veri miti dell'Islam, mentre *quelli che più lo sembrano* (angelismo imamita del *ghuluww* — cioè la sostanza mitologica nascosta sotto il velo dello sciismo —) sono riconcretizzazioni cerebrali di concetti teologici».

Ho la netta impressione che così si renda un brutto servizio all'Islam. Per guadagnare ad esso le simpatie degli

¹² *Persia religiosa*, p. 312.

¹³ *Note sul «pazzo sacro» nell'Islam*, p. 93.

¹⁴ *ibid.* p. 94.

storici delle religioni, si rischia di perdere di vista, per tener dietro a un mito primigenio spogliato della sua islamicità, quel che di tipico, cioè proprio di tipicamente musulmano, che l'incontro con la storia ha infuso nel mito primigenio, modificandolo in un certo senso. In altre parole, il vero interesse storico-religioso della fenomenologia religiosa musulmana non sta nel mito antico nascosto sotto il pseudostoricismo, bensì nei risultati positivi della dialettica dell'incontro, avvenuto in nome dell'Islam, fra « mito primordiale » e storicizzazione demitologizzante. Il contenuto, l'essenza dell'eresia musulmana è grosso modo né più né meno sempre quello che risulta dal citato passo di Giuvaini, un contenuto e un'essenza generici e universali. Ma perché tutta l'eresia musulmana, che si basa su quei contenuti, è sciita, cioè storicizza quei contenuti in una certa tipica, caratteristica maniera? Essa appiccica quei contenuti al « tale figlio del tal altro, che il tal altro ancora vide agire nella tal maniera in tal giorno ». La scitizzazione s'è detto fa entrare l'eresia nell'Islam, non la fa già uscire dal medesimo. Esattamente alla stessa maniera, la storicizzazione fa entrare nell'Islam (anche « ortodosso »), modificandolo, il mito primigenio; e quel che ci interessa nel caso è il mito modificato, il mito nuovo, non il mito antico. Sembra a me che tutti i miti dell'Islam possano essere studiati, indistintamente, con metodo unico, e che nemmeno l'ultima distinzione di miti proposta dal Bausani sia del tutto giustificata: né il cerebralismo è infatti estraneo, poniamo, al mito del « pazzo sacro », né, viceversa, è estranea la mitologia primigenia all'angelismo imamita. Mi limiterò ad offrire alla riflessione di chi vorrà interessarsene due sole osservazioni di carattere generale sui miti dell'Islam, valide, a parer mio, per tutti i miti.

1) Il mito musulmano è, più che mito antico sotto mentite spoglie pseudostoriche, « talmudismo miticizzato », cioè riduzione a simbolo, e visione « sottile », mistica (in senso lato), non di idee astratte (platonismo) né di forme incon-

sce archetipali-etnologiche (irrazionalismo collettivo primigenio), bensì di tutto il bagaglio empiricamente e storicamente formatosi e preservato dalla tradizione, della casistica arbitraria della legge = esistenza. La storia (o la pseudostoria), in altre parole, precede l'inconscio, determina la fantasticheria. Tutto ciò che esiste, che viene in essere in un dato momento e in un altro dato momento muore, che è insomma creato «così», si imprime nella coscienza collettiva musulmana e popola un mondo visionario fatto di continui «ricordi» ipostatizzati di «fatti avvenuti», che è come dire di «norme» divine. E questi fatti = norme si combinano ancora arbitrariamente fra loro, dando luogo ancora ad altri miti, ad altre immagini cerebrali, che sono la trasposizione visionaria di un esercizio casistico fatto scolasticamente sulla storia. Certo, anche le idee platoniche (mito, per esempio, del «ritorno» a Dio),¹⁵ anche la spiegazione mitologico-primordiale della realtà («perchè la donna ha il diavolo in corpo», «da quando il cielo si arrossò al tramonto»,¹⁶ e simili), hanno cittadinanza nel mondo mitologico musulmano, ma per essere l'uno eredità culturale di un'altra civiltà, l'altro sempre ricorrente, e non tipico, fatto popolare. Quel che il mito musulmano ha di veramente singolare e suo è qualche altra cosa, è il «cerebralismo animato» dei teologi, e l'«abbandono erudito» dei poeti. I concetti teologici, i principi, i dogmi, le formule di fede, vengono «visti» e «toccati»; tendono ad essere rappresentati figurativamente come «persone» e persone che sono agenti di Dio, appunto perchè le idee, le astrazioni, i concetti, sono entità troppo labili per coagularsi in vera realtà. Credere a determinati «principi» sarebbe cosa empia, tentazione idolatrica. Il mito deve necessariamente riattaccarsi a un atto d'arbitrio, cioè di creazione, che è l'unico atto «vero», per acquistare anch'esso veridicità. Se per la sensibilità greca il fatto di

¹⁵ Quello, magari, del misticismo rumiano. Se ne veda l'analisi in *Persia religiosa*, p. 267.

¹⁶ Di cui in *Note sul «Pazzo sacro» nell'Islam*, p. 94 e 95.

venire in essere, di nascere, menoma la perfezione, quindi la realtà, qui sono le idee che sono dei vaniloqui irreali, e ciò che nasce, che viene creato, è l'unica entità reale (reale appunto perchè peritura). Si pensi al singolarissimo meccanismo dell'*igtihad*, che è il «giudizio» con il quale il «giudice» interpreta la legge divina. A tal punto prevale sugli altri l'elemento personale del «giudice investito» da Dio, che si afferma addirittura che l'*igtihad* è efficace in quanto è incerto, cioè basato su pure congetture, quindi vale finchè chi lo ha emesso resta in vita. Se muore il giudice, muore il giudizio! E ne segue l'illiceità per chiunque di basarsi sul «parere dei morti». E chi popola i sogni dei mistici dell'Islam? I caposcuola, i maestri di diritto: «ho visto in sogno il tale figlio del tale, e mi ha detto... 'alzati'»; invece un altro ha visto in sogno un altro maestro, che gli ha detto la stessa cosa ('alzati') magari con leggerissima variante («perchè non ti alzi?»). Quel che conta è, infatti, «vedere l'esortazione». Quanto or ora ricordato è tipico. Non siamo mai di fronte a «riconcretizzazioni di concetti teologici». ¹⁷ I concetti vengono in essere già «concreti» e già personalizzati nella visione filosofica musulmana del mondo, appunto perchè si tratta di una visione monoteistica assoluta. La visione mistica sopravveniente si limita a bearsi di questi stessi concetti concreti, magari rimescolandoli a casaccio.

Nel babismo,¹⁸ chi si anima e diventa angelo? Il punto con cui si scrive la lettera *b* della parola *bismillah* (in nome di Dio). E che cosa è, sempre nel babismo, la religione? Un periodo storico. Ogni duecento anni si bruciano tutti i libri esistenti, si distrugge la storia, e se ne comincia un'altra: solo così, sostituendo nuovi fatti casuali ai vecchi fatti casuali, si potrà avere una riforma religiosa. Nella vecchia storia = vecchia religione, gli escrementi del topo e della

¹⁷ *ibid.*, p. 94.

¹⁸ Per cui si veda il capitolo conclusivo di *Persia religiosa*, e il mio *Riflessioni intorno a un 'codice' dei 'Baha'i' di Persia*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», IX (1960) pp. 51-93.

rondine erano impuri; adesso non più, sono puri, e questa « novità » inebria misticamente il nuovo profeta il quale, folgorato dall'ispirazione, si precipita a scrivere un trattato estatico che è un codice messo a soqquadro. La legge dell'Islam ordina che non si beva vino. Ebbene, in che cosa consiste, per Hasan ala zikrihi s-salam, il « Giorno della risurrezione dei morti », il giorno in cui si proclama la palingesi ufficiale dell'universo?¹⁹ Nel rovesciamento della legge, nella trasformazione della disubbidienza alla norma in rito rivoluzionario. Il mondo nuovo in cui « si beve » è una creazione coi pezzi spostati. Dire: « da oggi in poi si beve vino » è come dire « da oggi in poi funziona una creazione capovolta, in cui i corpi non gravitano più verso il basso, ma verso l'alto ». Onde il facile passaggio: « Do legge nuova » = « Sono il creatore ». E ancora: la lingua di Dio è l'arabo, basta dimostrare che il tale non sa bene l'arabo, per escludere che possa essere un profeta. Ma il Bab è stato mandato da Dio per « liberare l'arabo dalle leggi della grammatica ».

Quel che conta è dunque la « norma nuova »; proclamata da una « persona », il « tale figlio del tale ». Ma il tale figlio del tale conta d'altra parte non in quanto egli sia

¹⁹ In *Persia religiosa*, p. 211, se ne può leggere il resoconto « eretico ». Il nostro Giuvaini ci dà (vol. II, p. 226 segg.) quello « eresilogico ». E' la stessa cosa, capovolta: « Cominciò ad abolire e a modificare pratiche legittime islamiche... ordinò che fosse costruito un pulpito in modo tale che la qibla fosse in direzione opposta a quella della Mecca... e stando in piedi su quel pulpito orientato erroneamente... lesse una predica in cui non solo il contenuto non era altro che bugia e falsità e un'accozzaglia di cose assurde, ma la stessa lingua, per la maggior parte, era spezzata, corrotta, e piena di errori grossolanti e di espressioni confuse; e queste, asseriva, erano le sconosciute parole del loro inesistente Imam... e lesse ingannevoli falsità, e minuzie fraudolente, e infamie menzognere, ed empie oscenità, sconosciute alla legge di Dio... e in quel giorno la maggior parte di loro avidamente beveva vino, e indulgeva apertamente al divertimento e al piacere... e la gente colà riunita suonò l'arpa e la ribeca e bevve sui gradini stessi del pulpito... » Salvo poi a dimenticare improvvisamente che la legge è cambiata (« Hasan scese dal pulpito, compì due delle prostrazioni rituali... ») e mettersi distrattamente a pregare in maniera normale, così come, anche senza pensare, si obbedisce alle leggi naturali; respirando e camminando.

« proprio quello », e non un altro, bensì in quanto, chiamandolo con un nome e un patronimico, si chiarisce che si tratta di persona, di individuo, cioè di punto fermo sensibile (e « creato ») cui appoggiare un'idea. Così i seguaci della Rawandiya possono anche tentare di uccidere il Califfo al Mansur che si rifiuta di dar credito alla dottrina della Rawandiya stessa secondo cui egli (il Califfo) sarebbe Dio!²⁰ E i Drusi portano, senza mostrarsene turbati, un nome che deriva forse da quell'ad-Darazi stesso di cui la comunità decretò un tempo la condanna a morte per aver rivelato le dottrine della setta.²¹ E' un caso estremo: ma non importa, le dottrine da quel personaggio storico tradite si riattaccano comunque a lui!

Di esempi caratteristici di questa mentalità per cui ciò che è sentito come reale è la persona storica e la relativa tradizione, più che il mito in sé, se ne potrebbero addurre parecchi. Anche di recenti. Quando, in una moderna sacra rappresentazione persiana,²² segnando a conclusione del dramma un albero, un popolo istigato da Satana sega anche l'anima profetica che sta dentro a quell'albero, non è detto che si tratti di « ritorni popolari » di miti primigenii paganeggianti i quali coprono e sopraffanno la tradizione religiosa ufficiale. Al contrario: alla base di tutto c'è la tradizione secondo cui un certo Profeta (per la precisione Zaccaria) morì tagliato in due dalla sega dei carnefici. Ebbene, è tale tradizione che preme nel senso della creazione di un mito nuovo in cui Zaccaria entra in un albero e viene segato con quello. Niente aria fresca di sapore popolare, niente ricordi atavici che battono la « storia ». Se mai, tendenze pseudo-realistiche che si aggiungono alla pseudostoria. Che Zaccaria sia finito sotto la sega è un fatto « certo ». Ora, di solito, con le seghe si tagliano gli alberi. Allora Zaccaria, per es-

²⁰ *Persia religiosa*, p. 167.

²¹ S. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, Paris 1838.

²² E. Rossi e A. Bombaci, *Elenco di drammi religiosi persiani*, Città del Vaticano, 1961, p. 293, n. 955.

sere segato, deve essere entrato in un albero... Esempio tipico di come si possa costruire un mito che sembra primigenio semplicemente a forza di inconsci falsi sillogismi....

Ma il campo di ricerche più fertile di risultati clamorosi è quello offerto dalla pura, angelizzata « alchimia dell'erudizione » della poesia religiosa musulmana, soprattutto persiana.

Prendiamo per esempio il mito della coppa di Giamshid.²³ Il motivo « coppa di vino » si basa sulla meditazione di un versetto del Corano, il quale, a forza di interpretazioni, si anima e assume aspetto figurativo-simbolico. Giamshid, d'altra parte, è un antico eroe a tratti solari, che nella tradizione persiana è anche una specie di redentore. Forse che l'incontro fra 'la coppa' e Giamshid è assorbimento del mito primigenio, solare, nella meditazione coranica? No. Nella tradizione antico-iranica la coppa era attribuita a Kai Khusrav, e se l'Islam l'attribuisce a Giamshid è solo perchè i 'talmudisti' ricercatori di analogie si sono accorti che Giamshid, avendo potere sui demoni, poteva essere identificato con Salomone. Intanto, però, l'incontro avviene, sebbene per via scolastica. E si complica. La coppa, infatti, ha funzione salvifica; ma è il motivo biblico della coppa oracolare che rivive, o si tratta semplicemente del fatto che la coppa, per la sua forma, assomiglia all'arca di Noè? Si badi poi che al concetto del sorso di vino che, bevuto dalla coppa, suggella il patto primigenio fra Dio e uomo, si arriva perchè in persiano « patto » si dice *Paiman*, e « coppa » *paimâne*. Comunque sia, le identificazioni scolastiche, i giochi di parole e le analogie formali hanno creato un mito nuovo, assolutamente inestricabile nei suoi singoli pezzi, il quale viene deterso dalla sua polvere libresca, penetra così consegnato nel mondo « visionario » dei poeti mistici, e finisce con l'essere assorbito nello stesso nuovo « inconscio collettivo » di una società tanto impregnata di cultura erudita.

²³ Per questo e per i miti poetici che seguono si veda sempre *Persia religiosa*, p. 298 segg.

In ultima analisi: non è l'antico mito solare di Giamshid che rivive nella buccia islamica, ma un mito del tutto nuovo, che l'Islam ha modificato, in definitiva arricchendolo e precisandolo. E gli esempi si potrebbero moltiplicare; dal mito magico-religioso della Perla che se ritorna carico di tutto (forse) il suo complesso significato archetipale, ritorna attraverso la determinante mediazione dell'identità linguistica persiana fra la parola «perla» e la parola «sostanza», all'accostamento, per analoghe ragioni linguistiche, fra lo zefiro (*sabâ*) e l'upupa (l'uccello che faceva da valletto a quel re che aveva sposato la regina di *Saba*), nuovissima impreveduta coppia di messaggeri angelici. Arbitrio è quello che unisce i diversi pezzi delle nuove combinazioni, senza dubbio; ma arbitrio non maggiore di quello per cui le teste umane hanno due occhi e una bocca, cioè dell'arbitrio normale e costante regola della creazione. La creazione-storia essendo arbitraria, non è d'altra parte necessaria una tradizione vera e propria, bensì una pura erudizione, una conoscenza degli ingredienti del tutto empirica, in cui entrano, ma riportate sullo stesso piano, e idee neplatoniche, e inconsci collettivi antichi, e puri e semplici fatti. Dall'erudizione prendono forma i nuovi miti, e non v'è tradizione culturale basata su valori di ragione, e su valori storici reali, che ne denunci l'ibridismo. Togliete però di mezzo un'ortodossia fatta di registri; togliete di mezzo l'erudizione pura, e all'Islam resteranno dei miti puramente cerebrali, artificiali, e in ultima analisi assurdi. Resteranno «ricordi» di cose che non hanno senso, complessi «vuoti», affetti per archetipi falsi, non realmente sentiti, come quando un mio amico, musulmano moderno (e laico, quindi dimentico della erudizione) chiede a me «esperto orientalista», «il nome» e «la storia precisa» e le caratteristiche «tecniche» degli strumenti di quel menestrello persiano che un bel giorno partì per la Spagna per insegnare a quel popolo la musica, onde la musica persiana poi si diffuse per tutta l'Europa, dando origine alla musica occidentale. Credo anzi che so-

prattutto in queste caratteristiche arbitrarie or ora accennate del mito musulmano risieda gran parte della responsabilità e della funzione decisamente negativa che l'educazione religiosa, come educazione alla pseudo-tradizione e alla pseudo-storia, ha esercitato e continua a esercitare ai danni di molti popoli musulmani. Starei per dire: ecco i danni del monoteismo assoluto.²⁴ E nessuna «eresia» musulmana, che a me sembri di dover constatare, è mai arrivata, anche nelle sue forme più estremiste, a dare a quei popoli un autentico impulso di liberazione da questi ceppi polverosi e libreschi. Dove non ci sono idoli, idoli possono diventare i fatti inesistenti documentati dalle scartoffie inutili. Ma ricerchiamoli e studiamoli, questi miti musulmani «sbagliati», cioè irregolari, anti-etnografici, spuntati fuori inaspettatamente di fra le glosse apposte alla storia, per quello che sono in relazione alla civiltà che li ha prodotti, non limitiamoci alla ricognizione dei singoli pezzi, e addiverremo a risultati interessantissimi. E in questo quadro studiamo anche lo sciismo, come grande raccolta delle varie forme islamiche, più o meno fortemente storicizzate prima, e più o meno fortemente rimitologizzate poi, dell'universale *ghuluww* di tutti i popoli del mondo.

2) Il mito musulmano è conscio della sua relatività di fronte all'assoluto. Questa autocoscienza ha due facce. E' autocoscienza della blasfemicità del mito, per cui ogni mito è *hybris*, e tutti i miti, essendo *hybris*, si equivalgono, ed è autocoscienza della labilità e non reale significatività dell'*hybris* stessa. Ne segue una incredibile facilità di darsi al mito, una vera e propria «voluttà di eresia», ma anche una riduzione del mito a pura formula, a puro «stile». Così, per altri impulsi psicologici che non siano quelli di cui si parlò *sub* 1), l'eresia musulmana è pronta a dare del «Dio» al

²⁴ Questa «voluttà di assurdo» con cui finisce per identificarsi la religiosità monoteistica non esaurisce però tutto l'Islam, del quale sarebbe anche utile ricercare per converso, all'estremo opposto, anche tutte le potenzialità teistico-illuministiche che fanno da contrappeso razionalistico ai «miti sbagliati».

primo venuto. A formule del genere «il tale è la verità» (posizione sciita) o «io sono la verità» (posizione mistica) che si incontrano a ogni pie' sospinto (ma poi magari viene subito dopo l'altra «io sono l'umilissimo servo peccatore», come nel *Divan* di Shah Ismà'il Safavide)²⁵ non è dunque il caso di dare un credito eccessivo. Non solo perchè si tratta di un puro bisogno di storia, come si disse, e perchè affermare «il tale è» o «io sono» è non affermare nulla, mancando ogni autosufficienza alle «idee» di fronte alla pura autosufficienza della volontà divina, ma anche perchè si sa che tanto l'*hybris* cosciente non è che una convenzione stilistica. E una convenzione, per di più, che accentuando l'abiezione della creatura interessata, esalta l'interlocutore divino. Per questo il mito musulmano è tutto quanto colorato di «malamatismo»,²⁶ senza sostanziali difformità fra mito «sunnita» e «mito sciita». E io non vedo gran differenza, quanto a «libidine d'empietà» basata sul «monoteismo assoluto», fra il grido di Muqanna'²⁷ («io sono il vostro Dio e il Dio di tutto il mondo... io posso chiamarmi con qualunque nome voglia... La lode spetta a Dio, oltre il quale non v'ha alcun dio, il Dio di Adamo, di Noè etc... ed ora a al-Muqanna' appartiene la Potenza e la Sovranità e la Maestà e la Prova. Credete in me e sappiate che a me appartiene la Gloria e la qualità di Creatore, non c'è altro Dio che me, e chiunque crede in me avrà il Paradiso...») e quello di 'Attar, il famoso mistico «ortodosso»:²⁸

«O musulmani! Io sono quello zoroastriano che ha costruito il tempio idolatrico, e salito sul tetto ha gridato un proclama in questo mondo. Un proclama d'empietà ho lanciato a voi, o musulmani! E quegli antichi idoli ho di nuovo adornato e svelato. Di nuovo ho fatto adulterio con la madre che mi ha generato; per questo mi chiamano

²⁵ *Persia religiosa*, p. 360 segg.

²⁶ Per il quale si veda sempre *Note sul «pazzo sacro» nell'Islam*.

²⁷ *Op. cit.* di Narshakhi, luogo citato.

²⁸ *Persia Religiosa*, p. 322.

zoroastriano, ch  ho deflorato mia madre. Son nato da madre vergine, per questo mi chiamano Ges , ch  questo latte di madre di nuovo ho reso mio cibo. E se 'Attar il meschino, per questa sua empiet , bruceranno vivo: siatene testimoni, o eroi! Io stesso ho sacrificato me stesso!»

Muqanna non   pi  «eretico» di 'Attar: nell'uno e nell'altro brillano luci fatue di miti coscientemente e volutamente «audaci». Ma, s'  anche detto, si tratta, per la stessa ragione, anche di formula stilistica, di figura retorica. Si che parallelamente ai miti che si riaffacciano dietro ai resoconti pseudostorici, e parallelamente ai nuovi miti nati dal sonno dei commentatori e degli annalisti, noi abbiamo anche, molto spesso, delle pseudo-rimitologizzazioni da dietro le quali rispunta fuori la polvere del talmudismo; abbiamo cio  delle pure e semplici allegorie. Nel caso di 'Attar, arriva un critico ortodosso e rimette subito le cose a posto, spiegando l'allegoria nella maniera pi  scolasticamente fastidiosa.²⁹ Nel caso di Muqanna,   vero, manchiamo di una analoga rimessa in pristino; ma   anche vero che, per ogni altro movimento «gnostico» che conosciamo, soprattutto dell'Islam moderno, c'  anche pronta l'immediata «degnosticizzazione»: dal caso dello shaikhismo³⁰ a quello degli 'Ali-ilah  di Teheran che dopo aver rischiato il rogo per l'insistenza a voler «divinizzare» 'Ali, riducono le loro dottrine esoteriche a un certo numero di massime morali, le massime di tutti, semplicemente «attribuite» a un 'Ali divino.³¹ E qua   particolarmente difficile, allo storico religioso, attratto ormai a occuparsi di Islam, evitare di cader

²⁹ *ibid.*

³⁰ Per cui rinvio al mio *Stato e dottrine attuali della setta sciita imamita degli Shaikhi in Persia*, in SMSR XXIX (1958) pp. 215-241.

³¹ Iel citato capitolo sul babismo-baha'ismo di *Persia religiosa*, del resto, il Bausani stesso ci chiarisce, analizzando una forma religiosa contemporanea, quindi pienamente analizzabile senza tema di errore, a che si riducano in sostanza le stereotipate accuse, e anche — questo   il punto — le stereotipate «ammissioni» degli interessati, relative alla divinizzazione del personaggio umano, alla metempsicosi, alla negazione della vita eterna, e simili (libertinaggio compreso).

nel tranello di trattar troppo l'ombra del mito musulmano come cosa salda. Bisogna che lo storico si ricordi del caso di Lucrezio, che cominciò un poema contro la religione con una invocazione a Venere. Grosso modo, i musulmani fanno sempre così, ma la loro caratteristica più singolare è che lo fanno apposta, con senso quasi ritualistico della loro monoteistica bestemmia.

NOTE E DISCUSSIONI

Numa e il vino

Tra le varie istituzioni che la tradizione attribuisce al secondo re romano vi è anche quella relativa alla potatura della vite;¹ servendosi di un pretesto egli avrebbe, infatti, imposto il divieto di bere vino ricavato da viti selvatiche:

*Numa, cum ad vini cultum vellet provocare Romanos, edicto monuerat, dementia facile contrahere eos qui de inculta vinea vinum bibissent, dicit se dementem, quasi de tali vinea biberet.*²

Si deve, purtroppo, trascurare di prendere in considerazione la seconda notizia fornitaci dal passo, in quanto nulla ci è rimasto di una eventuale tradizione che avrebbe presentato Numa come demente.³ Quanto al fatto che pro-

¹ Plin. *n.h.* XIV 88 e 119 sgg.; cfr. Plutarch. *Numa*, 14.

² Schol. Bern. VE II 70. La potatura della vite ha lo scopo di impedire che la linfa della pianta vada dispersa, a discapito del frutto, nella produzione di pampini e viticci (cfr. Enc. Italiana, XXXV, 1938, 478 sgg.); l'introduzione della potatura, pertanto, deve essere considerata come ciò che dà il via alla coltivazione della vigna, che, se non è potata periodicamente, inselvaticisce di nuovo. La consumazione del frutto della vite selvatica, o *vitis labrusca* (Plin. *n.h.* I 13), sarebbe stata ritenuta dannosa specie alle labbra (Plin. *n.h.* I 13; XIV 19; Virg. *Culex* 52; *Isid. orig.* 17, 15; Non. p. 449, 15 L.).

³ Probabilmente un motivo simile si riallaccia a quella tradizione mitica, purtroppo perduta, di cui lo scoliasta di Virgilio non ci dà che

prio costui sia messo in connessione con il vino, e venga così inserito tra coloro i quali, di volta in volta, sono ritenuti introduttori della vigna nel Lazio, come Saturnus,⁴ Liber Pater⁵ o il Pater Sabinus,⁶ ciò doveva accadere a ragion veduta. la qual cosa si ricava anche da altri dati che mostrano come Numa avesse spesso a che fare con quanto concerneva questa bevanda; a lui, infatti, viene fatto risalire il noto divieto che le donne romane dovevano assolutamente osservare,⁷ così come quello relativo all'asperzione dei roghi funebri;⁸ nè si deve credere che ciò avvenga solamente allo scopo di regolarne l'uso, chè questo re se ne serve anche come di una specie di arma, come quando piega la resistenza di Picus e Faunus proprio coll'ubriacarli.⁹

l'ultima eco. Si tenga presente, inoltre, che spesso il tema mitico della introduzione del vino è connesso a quello dell'ebbrezza-follia (la tradizione mitologica greca ne fornisce diversi esempi). Anche nel caso di Numa si tratterà di qualcosa di simile?

⁴ Serv. VA VIII 319: Saturnus... cum docuisset usum vinearum...; Arnob. III 17: Saturnus vitisator.

⁵ Ovid. F. III 785: Liber... uvae commentor; Tertull. de spect. 5: beneficium quod ei (sc. Libero) adscribunt demonstrati gratia vini... Cfr. a questo proposito A. Bruhl, *Liber Pater*, Paris 1953, 10 sgg.

⁶ Virg. Aen. VII 177: *Italusque pater Sabinus/vitisator...*; e cfr. il commento di Servio: *vitisator non inventor vitis, sed qui vitis genus demonstravit Italis populis*; Lyd. de mens. I 5: Σαβίνος ἐκ τῆς περὶ τὸν οἶνον γεωργίας φερωνύμως ὀνομάσθη τὸ γὰρ σαβίνος ὄνομα σπορέα μαί φυτευτὴν οἴνου διασημαίνει. Di costui non si può dire altro che i tratti iconografici lo accostavano probabilmente a Saturnus (cfr. Virg. Aen. VII 177; Arnob. III 17); da tener presente che la cultura della vite era ritenuta originaria della Sabina, e che Numa era sabino (cfr. Plin. n.h. XIV 18). Un'altra tradizione vedeva negli etruschi i primi introduttori del vino nel Lazio (Lyd. de mens. I 3 e 4).

⁷ Plutarch. Numa, 25: Ὁ δὲ Νομάς ταῖς γαμηταῖς... σιωπᾶν εἰθισεν οἶνον μὲν ἀπεγομένους τὸ πάμπαν...; cfr. anche *Numa-Lycurg.* 3. Le matrone romane, infatti, non potevano bere vino; Dion. Hal. II 25; Gell. X 23; Pol. Hist. VI 2; Plutarch. q.r. VI; Val. Max. II 1;... Per le probabili ragioni del divieto cfr. P. Noailles, *Le tabous du mariage dans le droit primitif des Romains*, Annales Sociologiques, sér. C 2, 1937, 27 sgg. (rist. in *Fas et Ius*, Paris 1948, 1 sgg.) dove sono raccolti i dati relativi, e M. Durry, *Les femmes et le vin*, in Rev. Et. Lat. XXXIII 1955, 108 sgg.

⁸ Plin. n.h. XIV 88: *Numae regis Postumia lex est: vino rogum ne respargito.*

⁹ Si tratta dell'episodio immediatamente precedente la fondazione del culto di Iuppiter Ellicius; così il re ottiene l'indispensabile collabo-

Si è portati a constatare, pertanto, l'esistenza di un rapporto tra Numa e il vino, rapporto che sembra stabilirsi relativamente all'uso cultuale del prodotto più che a quello profano:¹⁰ infatti la proibizione di adoperare vino ricavato da viti non potate concerneva specialmente l'offerta agli dei.¹¹ Ciò fa ricordare come a questo re, particolarmente connesso alle istituzioni religiose,¹² venisse attribuita sia l'introduzione del vino nel sacrificio,¹³ sia la fondazione del sacrificio stesso,¹⁴ mediante la quale egli avrebbe trasfor-

razione di Picus e Faunus: *in medio gramen, muscoque adoperta virenti/ manabat saxo vena perennis aquae:/ inde fere soli Faunus Picusque bibebant:/ huc venit et Fonti rex Numa mactat ovem;/ plenaque odorati disposuit pocula Baccchi,/ cumque suis antro conditus ipse latet./ Ad solitos veniunt silvestria numina fontes,/ et relevant multo pectora sicca mero./ Vina quies sequitur: gelido Numa prodit ab antro,/ vinclaque sopitas addit in arta manus...* (Ovid. F. III 297-306). Lo stesso episodio è raccontato in Arnob. V 1, e da esso si ricaverebbe che il vino e i suoi effetti erano conosciuti ai due: *sed cum liquoribus odoratis offendissent fragrantia pocula, vetustioribus anteposuisse res novas, invasisse aviditer, dulcedine potionis captos hausisse plus nimio...*; di conseguenza che Numa si configura ancora di più come l'introduttore del vino nel Lazio.

¹⁰ Per i significati sacrali del vino nell'antichità classica cfr. K. Kircher, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, Religionsgesch. Vers. u. Vor., Giessen 1910: limitatamente alla religione romana, R. Schilling, *La religion romaine de Venus*, Paris 1954. 91 e 131 seg.

¹¹ Plutarch. Numa, 14: *οἶον τὸ μὴ σπένδειν θεοῖς ἐξ ἀμπέλων ἀτμήτων* ...; Plin. n.h. XIV 88: *ex imputata vite libari vina ditis nefas statuit (sc. Numa), ratione excogitata ut putare cogerentur alias aratores et pigri circa pericula arbusti*. Il divieto era il primo di una serie concernente l'uso culturale del vino: *et quoniam imputatae - vitis fulmine tactae quamque iuxta hominis mors laqueo penderit, aut vulneratis pedibus calcatae, et quod circumcisis vinaceis profluxerit, aut superne deciduo immundiore lapsu aliquo polluta...* (Plin. n.h. XIV 119).

¹² Numa... *sacrorum inventor* (Pseudacr. Horat. *carm.* I 12, 35); cfr. Liv. I 19 e 20; Plutarch. Numa; Dion. Hal. II 70 e sgg.; Schol. Pers. sat. II 59:...

¹³ Plutarch. Numa, 14; Ovid. F. III 276 sgg.; prima, infatti, durante il regno di Romulus, la libagione si compiva col latte: *Romulum lacte, non vino, libasse indicio sunt sacra ab eo instituta, quae hodie custodiunt morem* (Plin. n.h. XIV 88 sgg.). Sul piano cultuale, così, al periodo pastorale (regno di Romulus) si sovrapporrebbe, nella concezione romana, quello agrario (Numa e i sabini), con l'introduzione del vino accanto al latte nella libagione.

¹⁴ Ovid. *Met.* XV 483 sg.: *sacrificos docuit ritus, gentemque ferocem / aduetam bello pacis traduxit ad artes*. F. III 276 sgg.: *principium nimum promptos ad bella Quiritis / molliri placuit (sc. Numa) iure*

mato i romani, essenzialmente guerrieri, in popolo particolarmente pio. E nel sacrificio, oltre che l'uso del vino ricavato da viti potate,¹⁵ egli introduce anche quello della *mola salsa*, specificando che il farro adoperato per la preparazione di questa deve essere tostato, così come lo deve essere quello destinato all'alimentazione.¹⁶

Ci si trova con ciò di fronte ad un singolare parallelismo che si stabilisce, per quanto su piani differenti, tra l'uso cultuale e quello profano di questi due prodotti: vino e farro devono passare attraverso le stesse operazioni — e cioè la potatura della vite e la torrefazione delle spighe — per poter essere utilizzati sia sul piano umano che su quello sacrale; ma se il vino ricavato da viti selvatiche come bevanda è dannoso,¹⁷ come offerta sacrificale è *nefas*,¹⁸ e se il farro inteso come cibo deve essere tostato perchè *salubrius*, come componente della *mola salsa* lo deve per essere *purum*.¹⁹ In base alla differenziazione degli effetti prodotti dall'azione dell'uomo sulla natura — è comunque necessario *trasformare* sia il vino che il farro affinché possano essere usati²⁰ — si determina così anche il diverso criterio di va-

deumque metu. / Inde datae leges, ne firmior omnia posset; / coeptaque sunt pure tradita sacra coli. / Exiit feritas, armisque potentius aequum est, / et cum cive pudet conseruisse manus; / atque aliquis, modo trux, visa iam vertitur ara, / vinaque dat tepidis farraque salsa focis.
Cfr. anche i dati della n. 11.

¹⁵ Quale parte aveva il vino nel sacrificio romano? Era un elemento indispensabile come la *mola salsa* (in base a Cic. *de div.* II 16, 37 si potrebbe parlare di un suo uso abituale), oppure era presente solo in alcuni casi? (cfr. a questo proposito R. Schilling, *op. et loc. cit.*).

¹⁶ Plin. *n.h.* XVIII 7 sgg.: *Numa instituit deos... mola salsa supplicare atque, ut auctor est Hemina, far torrere, quoniam tostum cibum salubrius esset, id uno modo consecutus, statuendo non esse purum ad rem divinam nisi tostum.* Cfr. anche Plutarch. *Numa*, 14.

¹⁷ Schol. Bern. *VE* II 70; Plin. *n.h.* XIV 88.

¹⁸ Plin. *n.h.* XIV 88.

¹⁹ Plin. *n.h.* XVIII 7.

²⁰ Si badi al particolare tipo di trasformazione: la vite deve essere privata della sua forza lussureggiante mediante il taglio dei pampini e tralci superflui, mentre il farro viene addirittura tostato, e perciò stesso privato totalmente del suo potere germinativo. Entrambi i prodotti sono avulsi dall'ambiente naturale per essere introdotti nella sfera dell'esistenza umana.

lutazione tra il mondo degli uomini e quello degli dei, attraverso quell'importante atto culturale che è il sacrificio.

E' significativo che la tradizione attribuisca tutto ciò a Numa, durante il cui regno la comunità romana avrebbe preso una certa forma e configurazione in seguito all'istituzione di leggi e norme religiose. Occorre infatti sottolineare come questo re fosse il personaggio più adatto a introdurre l'uso della potatura della vite. E' noto che alla celebrazione dei Vinalia, festa questa che annovera anche Iuppiter quale titolare,²¹ partecipasse il *flamen dialis*, e che, tra i divieti che costui doveva solitamente osservare, c'era quello di non passare sotto o accanto ad una vigna i cui pampini e tralci fossero troppo lussureggianti: ²² come non accostare a questi dati la notizia secondo cui Numa, tra le varie cariche sacerdotali da lui istituite, avrebbe ricoperto proprio quella del *flamen dialis*?:

*Tum sacerdotibus creandis animum adiecit, quamquam ipse (sc. Numa) plurima sacra obibat, ea maxime, quae nunc ad dialem flaminem pertinent.*²³

Si comprenderebbe così maggiormente perchè mai egli introducesse l'obbligo di potare la vite in riferimento all'uso del vino nella libagione, e si ricaverebbe anche il senso di quel *nefas* che, nel sacrificio, era l'equivalente dell'effetto dannoso provocato dall'uso profano del prodotto.

GIULIA PICCALUGA

²¹ I dati relativi sono raccolti in R. Schilling, op. cit. 91 sgg.

²² Gell. X 15, 13: *propagines e vitibus altius praetentas non succedit*. Cfr. anche Plutarch. q.R. CXII.

²³ Liv. I 20.

Una divinità pagana nella grotta di S. Michele sul Tancia

Sul versante destro del Tancia,¹ a circa m. 800 di altezza, nella boscaglia appare una grossa macchia pietrosa. E' un vasto spiazzale con ruderi di romitaggi ed irregolari grotte naturali. Una lunga scalinata di 80 gradini in pietra conduce alla grotta-santuario di S. Michele,² di cui abbiamo notizie storiche fin dall'VIII secolo.³ Nella grotta si osservano interessanti monumenti, altrove descritti: affreschi della Madonna e di S. Michele, un altare con ciborio ricoperto da due strati di pitture. Non manca, di fronte all'altare, una fila di rozzi sedili in pietra. Questa parte più esterna della grotta deve, chiaramente, le sue decorazioni, al periodo medioevale, ed è probabile che la stessa entrata attuale appartenga al momento della dedica della grotta a San Michele.

¹ Il Monte Tancia si eleva a circa m 1280 tra il Velino ed il Tevere, nella provincia reatina. Dista da Roma una settantina di Km.

² Una mia ricerca, *Contributo allo studio del culto a S. Michele nel Lazio. La grotta del Tancia*, apparirà nel n. 82 a. 1959, III serie volume XIII dell'« Archivio della Società Romana di Storia Patria ».

³ *Chronicon Farfense*, Roma 1903, Vol. I, p. 158. Nel 774 Ildebrando, duca di Spoleto, concedeva all'abate Probatò di Farfa, la chiesa di San Michele del Tancia, con i possedimenti della riva sinistra del Farfa.



Una divinità pagana
nella grotta di S. Michele sul Tancia
(provincia di Rieti)

Ma l'antro ha sicuramente una storia molto più antica di quella del santuario. Infatti, discesi due scalini, ci siamo trovati di fronte a diversi antri irregolari della grotta, uno dei quali, più largo e più centrale, offriva possibilità di penetrazione.

A circa m 15 dall'altare di S. Michele, annidata nella parte più profonda, trovavamo, scolpita su di una stalattite, una interessante, primitiva divinità pagana.

In due manoscritti, rispettivamente del secolo XII e XIV,⁴ dove si narra la leggenda della « Revelatio. seu Apparitio S. Michaelis Archangeli in monte Tancia, in comitatu Sabinensis », avevamo sentito parlare di un « drago pestifero » che infestava la regione ed era stato relegato da San Michele nella parte più interna dell'antro. Sembrerebbe, anche da altri riferimenti,⁵ che nel drago pestifero, la leggenda identificasse la divinità pagana e l'episodio narrato significasse, allegoricamente, la sostituzione del cristianesimo all'idolatria. Sta di fatto, comunque, che l'immagine esiste ancor oggi, ed ha tutto l'aspetto di una divinità pagana femminile.

I pochi colpi di scalpello dati alla stalattite ci consentono solo di individuare occhi, naso e bocca, ricavati in modo così primitivo da non lasciare dubbio alcuno sull'antichità dell'opera. L'altezza della statua è di cm 42, e la larghezza maggiore, misurata alle gambe è di cm 12. Le due linee arcate della parte inferiore ci avvertono che la dea è seduta, mentre le mani poggiano, sul davanti, alla vita e le trecce pendono fino all'altezza media del petto.

L'altezza della grotta, in quel punto così irregolare, è di circa cm 80, nella parte più ampia. Ai lati della dea si distinguono chiaramente due vaschette, forse adibite alle offerte ed alla preparazione dei riti annessi al culto;

⁴ Tomus XXIII della Vallicelliana, p. 316 bis e Tomus VII, p. 135.

⁵ I. Schuster, *Ugo I di Farfa*, Perugia 1911, pp. 178-80. Oltre ad interpretare la leggenda nel senso indicato, ha un accenno esplicito alla esistenza della divinità, che afferma « essere stata oggetto di vetustissimo culto ».

in queste vaschette emergono due grossi ferri piantati nella roccia, non sappiamo in quale epoca.

Chi sia questa divinità, da nessuno è stato detto. Una ricerca fra le divinità femminili del popolo sabino ci ha mostrato come particolarmente venerate: Vacuna, Matuta e Fortuna. Fra queste primeggia la dea Vacuna,⁶ di cui ci parlano Plinio,⁷ Ovidio,⁸ Dionigi⁹ ed Orazio.¹⁰

La Evans poi segnala la possibile presenza del culto alla dea Vacuna in otto località¹¹ situate nel raggio di una quindicina di Km dal Tancia. Anche qualche altro elemento ci ha portati ad identificare la divinità pagana del Tancia con la dea Vacuna. E' vero che fino ad ora si ignora ove si trovassero, in Sabina, i famosi *Vacunae nemora* di cui parla Plinio.¹² Comunque è certo che nelle vicinanze del Tancia si venerava questa dea. Un tempio di Vacuna, infatti, è stato scoperto proprio nei pressi di Cerchiarà, importante centro medioevale, che dista dal Tancia circa Km 6.¹³ Tale centro è situato lungo l'antica strada che da Forum Novum conduceva a Rieti, passando proprio per il nostro monte.

Da Ovidio abbiamo delle notizie più dettagliate sul culto che si rendeva alla dea Vacuna, poichè lo paragona con quello della dea Vesta. Dell'una e dell'altra ci dice che erano venerate col fuoco e segnala come ancora praticato

⁶ A Brelich, *Vesta*, Zürich 1949, p. 13, ha dedicato uno studio alla dea Vacuna.

⁷ Plin. *Nat. Hist.*, III, 12, 109.

⁸ Ovid. *Fast.*, VI, 307-308.

⁹ Dionys. Hal., II, 49.

¹⁰ Ps. *Acro ad Hor. Ep. I, 10: Vacunam apud Sabinos plurimum cultam quidem Minerva alii Dianam, putaverunt, nonnulli etiam Venerem esse dixerunt* (Keller II, p. 245).

¹¹ E. Evans, *The Cults of the Sabine Territory*, New York 1939, pp. 40, 47, 83, 87, 96, 98, 141. L'A. indica, come segnalate da vari studiosi, anche se non sempre storicamente provate, le seguente località: Territorio di Cures-Farfa, Vacone, Poggio Fidoni, Campagna reatina, Forum Decii, Posta, Bacugno, Sigillo, Roccagiovine.

¹² Plin., *Nat. Hist.*, III, 12.

¹³ N. Persichetti, *La via Salaria nei circondari di Roma e di Rieti*. Bollettino dell'Imp. Ist. Archeologico Germanico, Vol. XXIII, a. 1908, fasc. IV e vol. XXIV, a. 1909, fasc. 1-3, pp. 242 e ss.

ai tempi suoi il culto della dea sabina che riuniva i suoi devoti in piedi o seduti «*ante vacunales focos*».

Dionigi descrive due dei numerosi templi che dice eretti dal popolo sabino alla dea.

Porfirio¹⁴ nel suo commento ad Orazio, rende noto che i sabini attribuivano a Vacuna le proprietà di Bellona, Minerva e Diana.

Inoltre, dopo l'influenza romana, spesso la dea sabina veniva raffigurata sotto le sembianze di Minerva seduta sul trono, e di Diana tunicata.

Questi elementi ci hanno consentito di avanzare l'ipotesi che la divinità pagana della grotta di S. Michele sia la dea Vacuna; ma è evidente che non possiamo andare oltre. La dedica della grotta a S. Michele, secondo una tradizione nota in Oriente fin dal IV secolo¹⁵ e ripresa anche al Gargano¹⁶, indurrebbe tutt'al più a pensare che l'antro, ove si annida la dea, fosse sede di un culto oracolare.

MARIA GRAZIA MARA

¹⁴ Porph., *ad Epist.* I, 10, 49.

¹⁵ H. Leclercq, « Michel » (culte de Saint), *Dictionnaire d'Archeologie chretienne et de Liturgie*, vol. XI, col. 905, Paris 1933.

¹⁶ F. Lanzoni, *Le origini delle Diocesi antiche d'Italia*, Roma 1923, p.185.

Ancora sui movimenti profetici

Una replica necessaria

«Ego quod te laudas vehementer probo!». Chiunque attentamente legga l'articolo di G. Guariglia in SMSR 32 (1961), pagg. 248 sgg., difficilmente — se ha un poco di humour — riuscirà a trattenere un sorriso: un sorriso, dico, simile a quello che l'arguto buon Fedro rivolge all'autore il quale declamando ed esaltando il suo scritto affligge l'amico. In realtà il G. è uno che si applaude da solo, battendosi le mani davanti allo specchio come il maldestro poeta di oraziana memoria. Strano ch'egli si ponga su un piano del genere, screditando la sua opera, del resto per più rispetti assai degna.

L'articolo, come si ricorderà, doveva esser destinato, secondo l'invito della redazione della rivista, ad una recensione al mio libro (*Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960): così come io viceversa ero stato invitato a recensire il libro del G. (*Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Wien 1959): entrambe le opere vertendo sull'identico tema dei movimenti profetici. Non può dirsi che il G., pur protestandosi energicamente «obiettivo» e «scientifico» nelle sue posizioni, pur contestando al sottoscritto — è ovvio — i pregi dell'obiettività e

dello scientificismo a lui riservati, abbia scrupolosamente tenuto fede al suo assunto. Nè può dirsi ch'egli non sia a suo modo un « valido » declamatore ed anche un « notevole » incensatore di se stesso, stando all'articolo. Egli infatti ha colto, dall'invito della rivista, una preziosa occasione per fare una recensione... al suo proprio volume, lunga e ben articolata per vero, non senza condire l'esposto — egli recensore — via via con meditati giudizi — tutti positivi e laudativi, com'è ovvio e non c'è da stupirsene —, al libro del G. autore recensito. Così il lettore agevolmente può apprendere che tutti i risultati raggiunti dal G. autore sono « validi », « notevoli », « validamente storici » (p. 265). Un risultato « positivo » il G. recensore cita a p. 267 a favore del G. autore, un altro risultato « valido » egli elenca a p. 269, e infine dal recensore apprendiamo pure — secondo un costume nuovo nel genere — che anche dal compianto prof. Petazzoni il lavoro del G. era stato ritenuto « assai valido »; il che del resto nella sostanza conferma quanto di positivo noi dicevamo nella recensione fatta su queste pagine (SMSR 31), anche se com'era nostro dovere abbiamo messo in luce il valore e l'utilità ben delimitati dell'opera. Peccato che il G. con il suo strano autoincensamento preventivo, e con la sua decisa chiusura ad una qualunque possibilità di dialogo, abbia fatto conoscere, oltre e accanto all'etnologo, l'uomo: e diremo l'uomo d'una tempra che noi non amiamo, perchè non amiamo e non ameremo mai i cervelli che si chiudono deliberatamente alle idee e alla discussione, i caratteri illiberali, inutilmente e ciecamente settari, che si pongono davanti agli occhi uno schermo in modo che mentre non scorgono ciò che sta loro di fronte, tutto riducono ai colori di quello schermo confondendo la terra col cielo, il bianco col nero.

Leggendo l'articolo del G. ho ripensato ad un episodio di cui sono stato protagonista alcuni anni or sono, in occasione di un esame di libera docenza, in cui io ero il candidato di fronte ad una commissione esaminatrice. Nel corso della

discussione intorno alle mie pubblicazioni scientifiche, uno dei commissari, professore illustre e venerando, fra le altre domande mi disse testualmente: «Lei a p. 265 della sua opera ha parlato di 'allevamento dei bambini'. Perchè Lei ha parlato di 'allevamento dei bambini'?». Ed io, che so di non essermi mai interessato di puericoltura mentre mi sono vivamente occupato delle tecniche di allevamento animale, feci modestamente osservare, dopo aver rintracciato il passo contestatomi, che il testo parlava in modo inequivocabile di 'allevamento di bovini', e non di 'allevamento di bambini'. Non mi fu data soddisfazione: l'illustre e venerando professore non rispose, e rimase nella sua convinzione irrevocabile, che a p. 265 io avessi scritto 'allevamento dei bambini'. E passò ad altre domande altrettanto perspicaci, e indicative d'un certo livello culturale e intellettuale ancora esistente, per fortuna sempre più di rado, perfino nel mondo accademico.

Se questo episodio si spiega pensando al carattere acido e puntiglioso del commissario, aggravato da una condizione di senilità avanzata, non mi riesce altrettanto facile spiegare l'atteggiamento del G., il quale nei miei confronti ripete a più riprese e con metodicità non casuale l'atteggiamento di quell'illustre professore.

Qui precisiamo che non ci piace di ripetere, in questa nostra risposta, il tono presuntuoso e dogmatico, il linguaggio pontificale di condanna, il pretenzioso paternalismo col quale il G. si spinge a «dare lezioni», nel suo articolo e anche nell'ultima recensione al mio libro (identica e condensata rispetto alla prima), uscita in «Missioni Cattoliche» 3-1-1962. Non vogliamo seguirlo in quel tono, in quel linguaggio, in quel paternalismo, perchè prima di tutto è il G. stesso a screditarsi con il far suo, nella sua pretesa battaglia «antidogmatica», il dogmatismo più scoperto e acrimonioso, in secondo luogo perchè siamo convinti, per quel poco di humour che ci resta, che nelle scienze non ci sono i miracolismi di cui mena vanto il G. — egli afferma

con baldanza che «nessuno degli autori precedenti aveva affrontato il problema», che «nessuno aveva ancora messo in luce, etc...», che «nessuna veduta d'assieme esisteva», (p. 253) — e non ci sfugge che certe polemiche lasciano il tempo che trovano, specialmente se, come qui, accade che uno dei competitori già si è dimostrato chiuso e sordo al colloquio, e non appassionano proprio nessuno fra i pochi lettori d'una rivista scientifica. Diremo dunque solo poche cose, le più necessarie, per mostrare come il comportamento del G. somigli al comportamento di quell'illustre professore di cui abbiamo parlato, e per doverosamente rettificare alcune maldicenze davvero penose insinuate dal G. nelle sue due recensioni, in ciò — ci rincresce per lui — poco corrette.

C'è a tale proposito la questione dei numeri. Il G. ha un culto, un'idolatria dei numeri. Il suo numero fatidico è 256. E lo ripeta a iosa nelle due recensioni, nell'articolo di «Numen», nel suo libro, in un precedente articolo su «Missioni Cattoliche», 8-9, 1960. Questo non è un numero insignificante, perchè è il titolo d'onore per eccellenza per il G.: aver raccolto 256 «casi» di movimenti profetici è ciò che lo riempie di orgoglio (il Sundkler da solo ha contato nel 1960 oltre 2030 movimenti separatisti o «chiese» nel Sud-Africa, ma questo che cosa conta?). Questo titolo d'onore gli suggerisce un atteggiamento di sprezzo e di sfida che del resto non ci parrebbe nè rilevante nè grave, se nella sua iattanza non rasentasse il ridicolo. Intorno a quel numero il G., abilissimo computista, giostra con una ridda di altri numeri e conteggi. Covicchè addizioni, sottrazioni, statistiche, riepiloghi diventano un «metodo di lavoro» (già s'intravedeva nel suo libro) per il G., il quale è in grado di assicurarci che 35, 31, 27, 14, 107 sono i movimenti raccolti nel mio libro per l'Africa e rispettivamente l'America, Oceania, Asia e in totale; 12, 5, 4, 6 sono poi i movimenti inclusi da me e non da lui, in tutto 27. La serie continua ancora. Ma in questa guerra di numeri (su di essa dirò poi qual'è il mio pensiero) i due capisaldi sono 256 e 107: l'un

contro l'altro armato, il suo e il mio (ma per indole a me non piacciono le guerre, tanto meno di numeri, e le lascio fare al G.; amo solo le battaglie di idee). « Il Lanternari ha tralasciato ben 176 "casi" da me analizzati », scrive a p. 278. E aggiunge: ...« casi che poteva usare, dal momento che il mio volume aveva preceduto il suo di un anno. Ha operato quindi una scelta — conclude insinuantemente Guglielmo Guariglia —: padronissimo di farlo, ma almeno avrebbe dovuto dirci i motivi della sua scelta (intenzionale o forzata che sia) ». Ringrazio anzitutto il G. di avermi fatto tanti conteggi anche se essi non m'interessano affatto. Ma l'insinuazione è pungente e in mala fede, e va controbattuta, anche se essa è così maldestra che il G. stesso s'è sentito presto costretto (v. anche la nota redazionale al suo testo in SMSR), nella ultima edizione della sua recensione in « Missioni Cattoliche », a correggerla in parte (ma non nella sostanza).

Con rammarico qui va rilevato che purtroppo in Italia nei nostri settori di studio si dà il caso, per una tradizionale tendenza non certo lodevole e non aggiornata, che due autori lavorino simultaneamente intorno a un identico tema, pur da punti di vista e con problemi diversi, senza collaborare, ma anzi, come mostra il G. con le sue insinuazioni, in opposizione ostile. Ora, anziché pestarsi i piedi a vicenda anche dopo pubblicati i risultati dei singoli lavori, non ritiene il G. che sarebbe più proficuo per gli studiosi e meno noioso e scoraggiante per il pubblico e per la cultura in genere svolgere una critica costruttiva e feconda, e non indulgere a certi atteggiamenti scontati da superuomo e a preclusioni così in mala fede? Se la memoria non m'inganna, fu proprio il G. a dirmi in un incontro privato che il lavoro d'*équipe* sarebbe augurabile e vantaggioso, specie per problemi così vasti e importanti come i movimenti profetici, dove veramente c'è posto per tutti. Ora, è in tal modo — chiediamo — che il Guariglia pensa di avviare un fruttuoso lavoro di collaborazione?

Dunque sono costretto a precisare che il mio libro, datato e uscito il 10 settembre 1960 a Milano, era già ultimato quando apparve quello del G., datato 1959 ma in realtà uscito a Vienna nel marzo 1960 (*sei mesi avanti al mio*, non un anno, e neppure 7 mesi come corregge la seconda suddetta edizione della recensione guarigiana). Del resto chi come il G. sa che cos'è pubblicare un libro non ignora (a meno che non sia in mala fede) che un libro come il suo o il mio si matura attraverso ricerche di anni. Ora è perlomeno singolare supporre, come fa il G., che appena visto uscire *Prophetismus* maturasse d'un tratto in me la decisione di fare un altro libro su quel tema, o quanto meno la decisione di sfruttare, per un progetto iniziato, nel giro di due-tre settimane, il materiale là bell'e pronto nel suo, salvo ovviamente rovesciare qualche tesi, gettare un po' di gratuito veleno sulle missioni — così per un tocco di personalità —, e «operando una scelta» oculata in modo che appunto riuscisse più agevole dimostrare per buone certe mie tesi «esclusiviste» e «marxiste», manco a dirlo già precostituite. Eppure il G. parla chiaro, e il suo discorso implica queste assurdità. Non aggiungo una parola. Solo un punto da precisare: *Prophetismus* è stato deliberatamente retrodatato per motivi personali dell'autore, che non mette conto qui riferire. Ma il mio libro non dipende in nulla dal suo (per le ragioni suesposte c'è da rammaricarsene), piuttosto il G. ha utilizzato nel suo *Prophetismus* i miei precedenti saggi, e specialmente «Culti profetici polinesiani», di cui ripete dati e bibliografia senza neanche interessarsi di estenderne la trattazione al molto significativo culto Ringatu (che appunto mancava nel mio saggio, ed è incluso solo nel mio libro).

Solamente in bozze ho potuto aggiungere nella mia bibliografia l'indicazione di *Prophetismus* con in più una brevissima nota. Quanto alla «scelta» a me attribuita, rimando a quanto dirò oltre, in un contesto più generale.

Dicevamo che il G. rassomiglia all'illustre commissario di esami di cui si fece cenno più sopra. P. es. egli «denuncia» un mio «dogmatismo» materialista e non vede o non valuta che gran parte del mio libro è volto a individuare le sorgenti più spontanee di quel «bisogno della Bibbia» (sic, p. 301) che costituisce uno dei primi passi verso un'autentica reintegrazione delle civiltà native nel mondo moderno. Il che significa che il Cristianesimo non è passivamente accettato dai popoli nativi, ma ripercorso spontaneamente per vie proprie. Mi attribuisce un «esclusivismo filosofico» e non s'accorge o trascura che nella interpretazione dei movimenti profetici da me sostenuta mi trovo in ottima compagnia con personalità di studiosi di ogni paese e di tutte le correnti, da Mooney a Wallis, da Weber a Slotkin, da Pereira de Queiroz a Métraux, da Sundkler a Worsley, da Mühlmann a Bastide, Desroche, Cohn, ecc. ecc. Pone in dubbio la mia affermazione che i missionari più illuminati ammettano la superficialità delle conversioni imposte senza adeguato sottofondo culturale, e non legge o finge di non leggere i resoconti da me riportati del Fison, Parrinder, Sundkler (pp. 302-3), per non dire di altri che pur oggi si preoccupano in sede ufficiale di rendere viventi e operanti le conversioni (*Devant les sectes non-chrétiennes*, Louvain 1961), per lo più formali e posticce, delle masse indigene (si rilegga anche a p. 165 del mio libro). Si pensi al clamoroso fallimento delle missioni portoghesi ed europee in genere, nel Congo, dal sec. 16° al 18°. « Quando, nella seconda metà del XIX sec., gli esploratori europei cominciarono a penetrare nel Congo, la sola traccia della passata conversione era costituita da alcuni Crocefissi e statuine di Sant'Antonio, che per gli indigeni erano privi di significato, e dalle immagini di feticci... che sembravano direttamente ispirate ai reliquiari cristiani; come pure talune buffe figurine dalle braccia aperte, ...vagamente reminiscenti di un Crocefisso. Poligamia, cannibalismo e sacrifici umani avevano ripreso il sopravvento... » Così, per esempio, scrive Ernesta Cerulli (*Nel paese dei Bantu*, Torino 1961, p. 96).

Il nostro censore insiste nel dichiarare che non avrei affrontato il problema del profetismo: rimando alle pagine 139, 156-7, 192-2, 291, dove si pone a fuoco « il problema del profetismo » dal punto di vista storico-sociologico, e come problema dei rapporti tra profeta e cultura, società, tradizione. Il censore m'incolpa di attribuire i movimenti profetici ai soli popoli agricoli, e non ha visto o finge di non aver visto ciò che sta scritto a p. 217 e che qui cito testualmente: « In Melanesia (e Polinesia) i culti messianici appartengono a civiltà dotate di struttura economico-sociale a base agricola, con tecniche di coltivazione relativamente primitive. Altrove si sono visti o si vedranno culti profetici sorti nei più disparati ambienti, fra pescatori (Manus), pastori (Ceremissi, Altaici), agricoltori notevolmente gerarchizzati (Africani), e financo fra cacciatori superiori come i cacciatori di bisonti delle praterie nordamericane ».

Mi accusa di avere fatto una requisitoria contro le missioni per aver io attribuito alle medesime « sistematici tentativi di deculturazione ». Cito qui, da « Movimenti religiosi », alcuni passi sull'argomento. A p. 232 sta scritto a proposito delle isole della Società: « ...un motivo di ostilità contro i missionari era fornito dalle esazioni di tributi annuali per il finanziamento della propaganda missionaria. Ma il più immediato motivo di avversione da parte degli aborigeni proveniva dall'intransigente politica di repressione del paganesimo esercitata dalle missioni... Financo forme tra le più innocenti di cultura pagana come il tatuaggio, il disegno corporale, le danze erano rigorosamente proibite. Le ammende... andavano fino ai lavori forzati per chi anche lievemente indulgesse alle costumanze pagane ». La testimonianza è del Moerenhout. A p. 164 si parla di « forzata proibizione di costumanze, feste, pratiche tradizionali ad opera dei missionari » a Giamaica, e la testimonianza proviene dal Simpson. A p. 168 si ricorda che ad Haiti i Negri « schiavi, trattati come merce non come persone, erano costretti... ad accettare il battesimo entro otto di dall'arrivo.

Veniva loro proibito l'esercizio di ogni culto che non fosse cristiano», e la testimonianza è di Rigaud.

Potrei moltiplicare gli esempi a iosa, ma tanto vale: il G. è convinto che ciò non sia «deculturazione forzata», ma la tendenziosa calunnia di un «marxista»; e non so proprio come spieghi le testimonianze, sempre da me citate, provenienti dagli autori più vari. Questa sistematica ribellione all'evidenza è così assurda e insensata come è l'andar sostenendo, con tenacia imperterrita, che dove sta scritto «bovini» stia invece scritto «bambini». Dobbiamo forse pensare che sia «marxista» anche Padre Piero Gheddo, direttore de «Le Missioni Cattoliche», giornale caro al G.? Così parrebbe, dato che Padre Gheddo, nell'estratto dagli «Atti della XXXIV Settimana Sociale dei Cattolici Italiani», Como 25-29 Sett. 1961, pag. 52, scrive testualmente così: «Non sarebbe però esatto affermare che le missioni cattoliche, nella loro storia secolare, si siano sempre ispirate a questi principi (di tolleranza e adattamento)...: le culture pagane erano spesso considerate come del tutto immorali e contrarie alla religione cristiana; per conseguenza si adottò in non poche regioni il cosiddetto «*metodo della tabula rasa*», cioè *totale distruzione di tutte le tradizioni, i costumi, le credenze indigene*, per edificare una società cristiana a perfetta imitazione di quella d'Europa» (corsivo mio). Ora «*metodo della tabula rasa*» e «deculturazione forzata» per qualunque bempensante sono un'identica cosa, tranne forse che per il G. Fatto sta che oggi i missionari e le chiese tendono a riconoscere gli errori compiuti, e le missioni si orientano in un senso molto più liberale ed illuminato di quanto non fecero per secoli verso le culture native. (Nel 1659, indica Padre Gheddo, furono posti i principi di tale mutamento; ma in pratica è dato osservare che la linea di azione mutò assai più tardi e lentamente). Ora, questo adattamento delle missioni alle esigenze native è stato reso necessario dall'autonomismo spontaneo, originario, resistente delle culture native: da quell'autonomismo che sta precisa-

mente al fondamento — fra l'altro — dei movimenti profetici.

V'è ancora altro da dire. Il G. denuncia un « tono libellistico » del mio libro: ma perchè m'impresta idee deteriori e puerili come « sole dell'avvenire », « rigenerazione marxistica del mondo » (p. 282) scadendo lui stesso in tal modo nel tono libellistico dei più sciatti e balordi? Come altrove, egli dunque non comprende ciò che sta scritto e vede quel che non c'è. Rilegga il G. p. es. a p. 124, in qual senso si attui il progresso e il rinnovamento sociale degli Irochesi, con l'adozione dell'aratro a seguito della religione nuova di Handsome Lake; rilegga a p. 130 come Shakerismo e Peiotismo tendano ad instaurare una autonomia culturale, religiosa, per certi aspetti sociale ma non propriamente politica! Sono fatti, questi e altri del genere, che a noi interessano assai, forse interessano meno al G., ma non perciò sono meno veri, meno importanti e meno alieni da qualunque ideologia preconcepita. Sono fatti che rientrano nel più grande problema dei rapporti tra « religione » e « sviluppo » socio-politico-culturale della varie civiltà. E' un problema dei più importanti nei nostri studi. Lo ha affrontato in un intelligente spregiudicato saggio, Henri Desroche (« Archives de Sociologie des Religions », 12, 1961, 3-34). Forse anche il Desroche è un « libellista »? Ma tutto si spiega se si pensa che appunto il G. è di quelle singolari persone che ostinatamente, preconceputamente scorgono « bambini » dove ci sono « bovini ».

Quanto alla mia posizione personale verso il marxismo classico in rapporto al fatto religioso, rimando il G. — se ne ha voglia — a ciò che ho scritto in « Nuovi Argomenti » 49-50, 1961, pp. 53-64, dove chi bene intende vedrà la mia critica nei confronti di certa semplicistica e rozza considerazione corrente presso importanti esponenti marxisti circa la religione. Certo qui non intendo negare, ma anzi riaffermo con energia il preciso impegno ideale, civile, culturale, sociale che mi ha guidato nello scrivere il libro: un impegno

che ritengo indispensabile per uno studio che voglia qualificarsi come « contemporaneo » e insomma — appunto per la sua natura difettosa, limitata, discutibile — vivo e operante. Qualunque libro di storia — tale vuol essere il nostro — comporta necessariamente un'opzione, che è una scelta di metodo e una scelta ideale o in senso lato « filosofica ». La differenza fra me e il G. sta in ciò: che la mia scelta è autocosciente e dichiarata; laddove il G. l'ha fatta implicitamente, in modo forse inconfessato e tacito, ma altrettanto evidente a chi rettamente consideri. Il G. ha scelto, a suo modo e consapevolmente un « metodo », ossia quello « tipologico », convenzionale, che frantuma e mortifica la realtà vivente in una massa di entità nominali e fittizie. Egli ha scelto anche un'idea guida, e non essendo portato alla storia, l'idea sua è stata di catalogare in bell'ordine i fatti e i fenomeni lasciandoli là — materia grezza e utile strumento per lo storico — ma in se stessi — sia ben chiaro — non propriamente « storia », perchè la storia, insomma il « capire », è un'altra cosa. A ciò s'aggiunga che l'opzione « filosofica » è nel G. presente e chiara ogni volta ch'egli s'impegna in definizioni come quelle di « profeta », « messianismo », « millenarismo », « escatologismo », ecc.: dove l'interpretazione biblico-cristiana da lui fatta propria, presenta i fenomeni sotto un'angolatura del tutto particolaristica, e ispira altrettante scelte e distinzioni ideologiche assai chiare e significative.

Il G. intendeva anatomizzare i movimenti profetici, e ha perso di vista la cosa più elementare, cioè di trovarsi di fronte ad altrettanti organismi viventi. Perciò non stupisce che gli sia capitato — mi si perdoni l'immagine — come al medico sbadato il quale per studiare la funzione cardiaca d'un uomo affondi il suo bisturi nel cuore pulsante: cosicchè gli sfugge la sostanza stessa di ciò che intendeva studiare, e per di più quella misera cosa che gli rimane fra mano — un muscolo inerte fra grumi di sangue, — finisce per rappresentare tutt'altro ormai dalla vita e dal

vero, ed è ridotta ad una « caricatura » del cuore. Quel medico potrà, nel cadavere, riconoscere organi, tessuti, struttura. Ma non potrà intendere mai la *funzione* e il *valore* delle parti, per di più alterate dalla morte, dal disfacimento.

Senza dunque negare valore agli studi anatomici — che però vanno fatti sui cadaveri e non sui corpi viventi — noi, con la comune degli uomini crediamo sia molto più utile e saggio, per chi vuol capire come un cuore « funzioni », ascoltare palpiti e ritmo, studiarne sistole e diastole, misurar la tensione, avvertire gli eventuali stati di crisi con relative riprese, e con l'ausilio della cardiografia e della radioscopia guardare direttamente, in atto, il procedere nel tempo dei suoi movimenti. Un metodo del genere — non è un caso — è quello che noi riteniamo più giusto anche per studiare i « movimenti » religiosi (e — perchè no? — ogni fenomeno religioso e in genere culturale), il cui senso sta soprattutto nel loro « procedere », nella loro « funzione ».

Vero è che il G. ha perfino bisogno di attribuirmi una incauta confusione tra mito e storia, e fa proprio lui con ciò un'imperdonabile confusione tra soggetto e oggetto della storiografia, cioè tra chi scrive e i fatti descritti, attribuendo al soggetto ciò che appunto è proprio dell'oggetto. Del resto il tipico intreccio di mito e storia nei movimenti profetici è noto nella letteratura più aggiornata, p. es. K. Burridge, *Mambu. A melanesian millenium*, London 1960, 28 sgg.

Quanti altri punti sarebbero da contestare ancora al G.? quanti errori e svisamenti sarebbero da rintuzzare? Purtroppo il livello stranamente pedestre della sua polemica (unica del genere, con l'omologa di A. Russo in Riv. di Etnografia, fra quante ne abbiamo ricevute dai più vari indirizzi e provenienze) ci convince che non ne vale la pena: così scoperti sono il settarismo e la passionalità nell'autore.

Ma prima di passare ad alcune conclusioni più urgenti, vi sono due altre obiezioni cui va data risposta. Il G. grida

allo scandalo per aver io affermato una «funzione profana della religione» dei primitivi, e ignora o dimentica che fu il Malinowski con la scuola funzionalista a dare sostanzialmente della religione, specialmente primitiva, questa interpretazione.

Pretende di aver trovato «incertezze etnologiche» p. es. dove viene qualificata «politeista» la religione degli Yoruba. Singolare argomento quello del G., che del resto ricalca quello di E.B. Idowu (*Olodùmarè, God in Yoruba belief*, London 1962, pp. 202-4), per cui data la presenza di un Essere supremo al di sopra delle molteplici divinità, la religione Yoruba non sarebbe politeista ma «monoteista» (Idowu parla veramente di un «monoteismo diffuso»). Dalla sconcertante scoperta scientifica del G. dovremmo dunque concludere che il politeismo non è mai esistito fuori dalla *fictio mentis* di alcuni incompetenti, poichè non c'è politeismo senza un «essere supremo» (p. es. Polinesiani, Ashanti, ecc., o senza un «dio supremo» (Grecia, Roma, ecc.). Vero è che Idowu ricorre ancora una volta alla teoria della rivelazione primordiale per sostenere la tesi del monoteismo sia pure «diffuso» degli Yoruba (*op. cit.* p. 202). Quanto a noi, la questione dei termini («monoteismo», «politeismo») è inconsistente e astratta in se stessa, purchè ci si intenda sul contenuto (là dove esiste una pluralità di «figure divine» non vediamo come possa negarsi il politeismo): a meno che dietro la questione dei termini non si nasconda ancora una volta — e c'è ragione di sospettarlo nel caso in questione — una questione teologica (monoteismo primordiale rivelato): nel qual caso rinunciamo a discutere, perchè si esce dal terreno scientifico.

Mi piace cogliere l'occasione data dall'articolo di Guglielmo Guariglia per entrare in alcune considerazioni di carattere più generale a proposito dei movimenti profetici. Pertanto riporto qui di seguito il testo della prefazione da me destinata all'edizione anglo-americana di «Movimenti religiosi» che uscirà nel corrente anno presso l'editore

Alfred Knopf di New York. Il medesimo testo sarà riprodotto anche nella edizione inglese presso McGibbon & Kee di Londra, e nell'edizione dei «Mentor Books» del New American Library di New York, che insieme pubblicheranno il libro; mentre la traduzione francese è testé uscita a Parigi e quella spagnola sta per uscire a Barcellona. Il G. troverà, in questo testo, risposta a certe sue altre obiezioni. Ed ecco il testo della prefazione all'edizione inglese ed americana.

* * *

«All'edizione italiana desidero aggiungere poche precisazioni. In quella prefazione ho già dichiarato di rinunciare deliberatamente ad ogni idea di completezza per ciò che riguarda la raccolta del materiale. In una materia così vasta, anche a volerla limitare soltanto all'ambiente etnologico, l'idea di completezza appare assurda. Sarebbe stato possibile certamente accrescere di molto la documentazione: ma il libro avrebbe tardato troppo ad uscire, e forse non sarebbe mai uscito. A me non interessava di raccogliere un numero enorme di movimenti; non ho l'idolatria dei numeri, e più dei numeri m'interessa sempre il «perchè». Nel caso presente m'interessava il problema storico-sociologico che emerge dai movimenti di rinnovamento: un problema che riguarda certo anche le civiltà storiche e progredite, e la stessa civiltà nostra contemporanea. Ho fin d'ora a disposizione una quantità di materiale tale da raddoppiare quasi la documentazione del libro. Se un giorno sarà possibile, questo materiale, ed altro ancora sarà aggiunto alla edizione presente. La scelta dei movimenti non è stata nè soggettiva nè arbitraria: essa dipende dalla disponibilità delle fonti che abbondano per certi settori e scarseggiano per altri. In certi casi le fonti risultarono per me inaccessibili. Perciò nel libro vi sono delle sproporzioni anche notevoli fra le varie parti: p. es. la documentazione riguardante

i movimenti dell'Asia è troppo scarsa a confronto con l'Africa, l'America, etc. Il Peiotismo è stato trattato con ampiezza maggiore affinché, essendo un caso tra i meglio noti e documentati, il lettore potesse avere almeno una volta un quadro storico completo ed esauriente, a titolo esemplificativo.

«Da alcuni critici [v. il G.] mi è stata rivolta l'accusa di aver deformato la storia delle missioni per aver presentato queste ultime sotto una luce sfavorevole. In questa accusa c'è un equivoco fondamentale. Per quanto riguarda il nostro compito di storici dobbiamo precisare che gli innumerevoli e incontestabili contributi positivi dati, con abnegazione e sacrificio, dalle missioni (cattoliche e protestanti) al progresso tecnico, economico, culturale delle comunità indigene (si pensi solo agli ospedali, alle scuole, all'igiene, alle tecniche, agli strumenti e prodotti nuovi introdotti) e al progresso delle conoscenze etnologiche e linguistiche sono taciuti nel libro non perchè siano ignorati o sottovalutati: ma perchè quei contributi positivi non rientrano direttamente nella storia delle nuove religioni dei popoli arretrati, eccezion fatta per la predicazione religiosa, cui è riconosciuta nel libro tutta l'importanza che merita per il nostro problema. Infatti il presente libro non vuol essere una storia delle missioni: nel qual caso i contributi positivi dati dalle missioni insieme con gli errori, i fallimenti, le correzioni, gli aggiornamenti dovrebbero esser analizzati uno per uno. Una tale storia esorbita completamente dal compito del nostro libro. Il problema da noi posto riguarda le reazioni religiose native alla politica culturale dei bianchi in tutte le sue manifestazioni.

«I protagonisti della storia qui presentata sono i popoli nuovi e non, come s'usa nelle storiografie convenzionali, i popoli vecchi dominatori della politica e della cultura. Anzi questi ultimi sono esposti al giudizio e agli attacchi dei popoli in via di rinnovamento. Perciò la polemica antioccidentale che traspare nelle pagine del libro è la polemica

fatta al mondo occidentale non dall'autore ma dai popoli coloniali e arretrati, con le loro idee e con le loro parole. La polemica antimissionaria non è quindi che un aspetto particolare della polemica generale contro l'occidente mossa dalle civiltà indigene. E' evidente che tale polemica assume talvolta aspetti d'una violenza eccessiva. E' dovere dello storico in qualunque caso registrare i fatti e le reazioni anche amare e sproporzionalmente cruente, e tentare di render conto delle ragioni storiche che, maturatesi attraverso prolungate e secolari frustrazioni, hanno prodotto quei fatti e quelle reazioni eccessive. Noi abbiamo orientato la nostra ricerca in tal senso e abbiamo cercato di individuare, dietro i fatti e le reazioni dei nativi, le ragioni che le hanno prodotte.

« Certo in quest'epoca di grandi rivolgimenti storici per i quali numerosi popoli nuovi si affacciano all'orizzonte con diritti d'autonomia politica e culturale è assai istruttivo per noi, ed è anche un dovere civile, ascoltare ciò che dicono e pensano di noi, ch'eravamo prima d'ora i dominatori esclusivi, quei popoli nuovi che ci osservano e ci giudicano.

« Desidero sottolineare un altro punto. Alcuni autori [tra i quali il G.] hanno insistito sulla distinzione tra missioni cattoliche e missioni protestanti affermando che le nuove religioni e le « sette » sarebbero un prodotto distintivo ed unico della predicazione protestante mentre la predicazione cattolica non avrebbe mai generato, secondo loro, fenomeni del genere. Questa affermazione risulta eccessivamente schematica e finisce per essere erronea, anche se contiene alcune osservazioni giuste. E' un fatto che la libera interpretazione della Bibbia predicata dai Protestanti costituisce un fattore favorevole per la nascita di religioni e sette nuove; ed è un fatto che il maggior numero delle nuove religioni e sette provengono da ambienti evangelizzati dai Protestanti. Tuttavia commette un arbitrio e viola la verità storica chi nega la nascita di movimenti nuovi dal seno del Cattolicesimo. Per non citare il caso del Lazzarettismo, del Neomosaismo di San Nicandro e delle numerose sette

moderne d'Italia e di Francia, si pensi agli influssi cattolici avuti dal movimento di Kanakuk, di Smohalla (educato al Cattolicesimo) e dello Shakerismo, ai movimenti profetici dei Tukuna, ai sincretismi di Haiti e del Brasile, a tutti i movimenti neo-brasiliani, al movimento di Solares (Argentina), di Santos Atalhualpa (Perù), al movimento Antoniano (Congo) o di Karoem (N. Guinea olandese), infine alla chiesa Aglipayana con gli altri movimenti nativisti delle Filippine. Tutti questi movimenti sorsero sotto l'influsso unico e decisivo del Cattolicesimo. Il movimento Kugu Sorta sorse in ambiente Ortodosso. In conclusione, le ragioni che determinano il sorgere delle nuove religioni riguardano l'intero assetto della società e le condizioni generali di esistenza: non bisogna confondere le «cause determinanti» con i «fattori agevolanti», fra i quali uno può essere dato dal Protestantismo.

«Dopo l'uscita dell'edizione italiana di questo libro si sono verificati vari eventi di grande portata nel mondo dei popoli coloniali, e parte di questi eventi trovano nella storia social-religiosa qui trattata una loro premessa, una specie di anticipazione.

«Fra il 1960 ed oggi parecchie popolazioni africane, del Congo francese e belga, Alto Volga, Sierra Leone, Costa d'Avorio, Tanganyka, etc., menzionate fra le altre nel contesto del volume, hanno acquistato l'indipendenza politica e si sono liberate dal giogo coloniale. L'emancipazione politica ha mutato in una realtà concreta, per queste popolazioni, una parte del messaggio religioso di liberazione e di rinnovamento che da decenni i loro profeti avevano annunciato e che le nuove religioni alimentavano.

«I movimenti profetici di cui in questo libro è trattata la storia hanno preparato l'avvento dell'indipendenza politica. Ma il caso non è nuovo. Infatti altre religioni profetiche di libertà avevano anch'esse trovato sbocco storicamente nella formazione di altrettanti stati indipendenti. Basta ricordare le Filippine, l'Indonesia, il Vietnam menzionati

nelle pagine del libro. Certo nei tempi recenti i messaggi religiosi di rinnovamento, annunciati alle popolazioni oppresse da profeti carismatici, sempre più frequentemente finiscono per uscire dal regno dell'utopia e si concretano, non senza sconvolgimenti, in una viva realtà sociale e civile: è la realtà dei popoli liberati dall'oppressione coloniale, per i quali ora comincia il laborioso e talora violento, contrastato processo di reintegrazione sociale e culturale.

«Alcuni si sono chiesti se il messaggio religioso di rinnovamento che ha attivamente preparato l'indipendenza di alcuni popoli conservi la sua funzione positiva una volta raggiunta l'emancipazione, ovvero se quella funzione si muti in qualche modo o perfino si esaurisca. Ora, poichè la natura dei messaggi profetici di cui noi parliamo è tipicamente religiosa, essi esprimono l'attesa di un rinnovamento totale delle condizioni umane, di un fine «ultimo», di un *eschaton* che apporterà un bene «supremo» e la fine «assoluta» dei mali. Infatti è nel carattere della religione di affermare dei fini «ultimi» e dei valori «assoluti». Perciò se per un verso il compito della reintegrazione politica, sociale, culturale traduce in termini di storia concreta una parte notevole del programma religioso di rinnovamento prospettato dai profeti, d'altra parte le nuove religioni finiscono nei loro sviluppi più recenti per esprimere esigenze via via nuove e di salvezza individuale, sorte dalle nuove condizioni storiche. Nel contempo le nuove «chiese» indipendenti che ne nascono assumono un ruolo sociale tendenzialmente statico e conservatore.

«Forse in nessun altro fenomeno più chiaramente che nei movimenti religiosi dei popoli oppressi si specchia quel contraddittorio e indissolubile legame che esiste nel fondo più riposto di tante importanti umane esperienze: il legame tra realtà odierna e fine futuro, fra storia ed escatologia: legame che interessa ed impegna direttamente anche il mondo d'idee e la coscienza di noi contemporanei.

«Tutti i movimenti religiosi di cui ci occupiamo aderiscono per un verso ad un presente amaro e funesto, e insieme prospettano un futuro radioso, del tutto nuovo, annullatore dei mali. Credo che lo studio dei movimenti religiosi di rinnovamento abbia un profondo motivo d'attualità per l'uomo contemporaneo, perchè in ciascuno di essi si enuncia una escatologia, cioè una interpretazione dell'umana esistenza che è volta al raggiungimento di un fine «ultimo», «supremo», «assoluto». Ora, il problema del fine ultimo e supremo della storia umana non è forse un problema attuale e contemporaneo? Certo la civiltà moderna occidentale ha il merito di aver scoperto il senso della storicità. Essa ha cioè compreso la relatività storica dei valori e dei fini umani, e ha fondato una escatologia non più teologica ma interamente umanistica. Tuttavia il problema dei rapporti fra storia ed escatologia è tutt'altro che risolto anche per noi contemporanei. Per i Cattolici la storia è dominata dalla Provvidenza; per i Calvinisti rappresenta l'inverarsi del Regno di Dio; per il protestante R. Bultmann «ogni istante è un istante escatologico»; per parecchie filosofie occidentali la storia è «progresso» evolutivo o dialettico; per il marxismo è svolgimento dinamico volto all'integrazione sempre più completa dell'uomo, nella società e nel mondo; per molti uomini comuni il senso e il fine della storia può riassumersi nelle «quattro libertà» di F. D. Roosevelt. Come si vede, per tutti la storia ha una sua teleologia, e la cosa più importante è questa: che la tensione da cui l'individuo è mosso ogni volta nella sua scelta pratica, insomma l'impulso che lo spinge a lottare e soffrire per un futuro migliore da fondarsi esigono ed esprimono una fede assoluta. Soffrendo e lottando contro l'oppressione nazista noi abbiamo fondato o avvalorato la moderna religione della libertà: le quattro libertà di Roosevelt, eschaton o fine ultimo di tanta parte del mondo contemporaneo, son sorte da quella grande esperienza di dolore e di lotta. Perciò l'uomo pur nella consapevole relatività dei valori e dei fini umani, si comporta «come-se»

il fine da raggiungere fosse un fine ultimo (*eschaton*) e « come-se » i valori che vuol difendere fossero valori assoluti. La norma del « come-se », cioè la norma del simbolismo e dell'escatologismo, valgono appieno anche per noi contemporanei benchè il nostro simbolismo e il nostro escatologismo abbiano una tendenza sempre più nettamente umanistica, sempre meno o per null'affatto teologica.

«Questo ci appare dunque un motivo d'attualità dei movimenti religiosi di rinnovamento, perchè anche in essi, almeno nelle loro prime fasi, si esprime un'analoga attesa escatologica di tendenza nettamente umanistica, cioè l'attesa d'un mondo in cui l'uomo sia più interamente integrato, libero da ogni oppressione.

« Vi sono anche altri ovvi motivi che rendono profondamente attuale lo studio e la conoscenza dei movimenti religiosi di rinnovamento. Del crescente interesse per questo argomento sono prova i saggi e i lavori usciti in gran numero anche dopo la pubblicazione del presente volume. I sociologi, gli storici, gli etnologi, i missionari e le chiese stesse s'interessano sempre più ampiamente del problema dei movimenti di rinnovamento o delle cosiddette « sette non-cristiane ». Fra i recenti contributi ve ne sono alcuni più importanti come il libro di F.B. Welbourn, *East African Rebels* (London 1961), la nuova edizione di *Bantu Prophets of South Africa* di B.G.M. Sundkler (London 1961), la sintesi sociologico-etnologica di W.E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus* (Berlin 1961); il rendiconto della XXXI settimana di Missiologia, *Devant les sectes non-chrétiennes* (Louvain 1961); i vari contributi specialistici raccolti comparativamente nel volume *Millennial Dreams in action*, pubblicato a cura dell'Università di Chicago (The Hague 1962) ».

Fin qui, la prefazione all'edizione inglese del libro. Aggiungo un'ultima considerazione. Il Guariglia pare non essersi accorto che l'interesse stesso ch'egli porta al problema dei movimenti profetici è a sua volta storicamente condizionato. Infatti esso deriva — inconsapevolmente e qualunque

cosa egli ne pensi — dal processo di ammodernamento e di emancipazione dei popoli arretrati. Soltanto questo processo storico-sociale-culturale-politico ha infatti acceso in Europa l'interessamento per queste civiltà anche sotto l'aspetto religioso. E' il successo delle « sette » religiose autonomiste, che spinge anche le chiese, e Don Guariglia con esse, a scrutare questi fenomeni, oggi come non prima, perchè oggi il successo e il proliferare di tali sette autonomiste giganteggiano come mai prima. Così, per le chiese e per le missioni, è sorto il bisogno d'iniziare uno studio metodico delle « sette » e del loro processo di formazione; e congiuntamente è nato un preciso impegno autocritico, con il riconoscere che il tempo è venuto di mettersi *à la page* con gli eventi. In questo fecondo interiore travaglio sta il senso dell'ansiosa domanda che Padre Masson pone ai missionari, nella sua prefazione al Rendiconto della 31ª settimana di Missiologia (*Devant les sectes non-chrétiennes*, loc. cit., p. 10). « Le succès des sectes, indéniable — scrive Padre Masson —, à quoi faut-il l'attribuer? Quels facteurs, quelles méthodes les ont rendues, les rendent encore recevables aux auditeurs? Parmi ces facteurs, ces méthodes, n'en est-il pas de légitimes; notre apostolat missionnaire ne les aurait-il pas trop négligés? ... Ne faut-il pas, en certain cas, selon le vieux proverbe romain, « se mettre à l'école du concurrent, du rival? ».

VITTORIO LANTERNARI

Per lo studio dello «ius divinum»

L'articolo del Sabbatucci (*Diritto augurale e religione romana*) apparso su questa rivista (vol. 32, 1961, pagg. 154 sgg.) movendo dal mio lavoro sul diritto augurale (*Contributi allo studio del diritto augurale*, I, Torino, 1960) mi induce a chiarire e sviluppare alcuni aspetti generali delle mie tesi.

Le osservazioni rivoltemi dal Sabbatucci sono di notevole interesse perchè collocano le questioni particolari nella luce delle questioni più generali, fino a toccare i punti di arrivo ultimi della ricerca e i problemi di metodo. Esse si possono raggruppare, grosso modo, attorno a tre binomi: a) religione e diritto (pp. 155-158); b) divino e umano (pp. 159-161); c) pubblico e privato (pp. 162-164). V'è poi d) una generale critica del metodo storico-filologico che affiora qua e là, e si precisa a p. 162 n. 6.

a) Quanto al rapporto, in Roma, fra religione e diritto, il Sabbatucci mette perfettamente a fuoco lo stato della questione dal punto di vista degli studi storico-religiosi: si è ormai superato il luogo comune della elementarità e rozzezza della religione romana (religione senza sfumature, senza fantasia, senza poesia ecc.) e l'assenza di miti è ormai considerata positivamente, come effetto di uno svolgimento sto-

rico complesso.¹ Qui viene l'esigenza della ricerca giuridica: perchè i Romani si sono svincolati dagli impedimenti mitici considerando gli Dei presenti e ricorrendo quindi a tecniche (come il diritto augurale) per stabilire le relazioni, la *pax*, con queste volontà soprannaturali.

Fin qui (ed entro questi limiti) le affermazioni del Sabbatucci sono da me pienamente condivise: chè tutto il mio sforzo di ricostruire la spiritualità religiosa romana attraverso la logica del diritto augurale è, implicitamente, un percorrere questo cammino in senso inverso. Ma v'è, nella impostazione generale del S., qualcosa che va corretta, che si riflette in due affermazioni apparentemente alquanto contrastanti: da una parte egli ritiene che « quando si tratta di Roma ogni ricerca giuridica, anche se non d'argomento apertamente religioso, deve interessare lo storico delle religioni... dalla ricostruzione del diritto romano è lecito attendersi lumi sul modo e sulla ragion d'essere della religione romana », e dall'altra osserva che nel mio lavoro « la ricostruzione della religione non è andata di pari passo con la ricostruzione del diritto » (e specifica poi i motivi di ciò, che esaminerò sub b e c). Orbene, ritengo che in tutto questo si rifletta ancora (pur nella nuova consapevolezza della connessione delle realtà) una distinzione fra religione e diritto che è estranea alla più antica civiltà romana. Si badi: io non nego la distinzione, già nella prima età repubblicana, fra i vari rami dell'ordinamento (ad es. *ius augurium*, *pontificium*, *civile*), nè l'«isolamento» di essi avvenuto nell'ultima età repubblicana;² ma proprio per comprendere questa distinzione è ne-

¹ Secondo il Sabbatucci si tratterebbe di un' « azione », di uno « sforzo creativo » che egli connette in primo luogo (cfr. anche A. Brelich, *Il mondo classico nella storia delle religioni*, Roma 1959, p. 163 sgg.) allo sviluppo politico di Roma. Diversamente, J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957, p. 45 sgg., vede una disintegrazione del mito presso i Latini, causata, già a partire dall'epoca dell'immigrazione, da complessi fattori etnici e psicologici, prima che politici.

² Vedi F. Schulz, *I principii del diritto romano*, trad. V. Arangio-Ruiz, Firenze 1946, p. 22 sg.; cfr. quanto affermato da R. Orestano, *Introduzione allo studio storico del diritto romano*. Parte speciale: *Su talune*

cessario porre in chiaro come essa esprima il molteplice articolarsi di un ordinamento religioso-giuridico unitario.³ Lo *ius augurium*, ad esempio, non è meno giuridico dello *ius civile* (si ricordi l'equivalenza del significato di *ius*, che si trova ancora in Cicerone, *Cato maior*, 11, 38 «*ius augurium, pontificium, civile tracto*»), nè meno religioso della individuazione delle singole volontà divine compiuta dal complesso della tradizione sacerdotale romana.⁴ Il vero è che tutte queste realtà da una parte sono insieme religiose e giuridiche,⁵ dall'altra si presentano in un complesso molteplice di piani (si considerino ad esempio le varie fonti di produzione del

concezioni del diritto nell'esperienza giuridica romana, I ed. Torino 1953 (d'ora in poi citato: *Su talune concezioni ecc.*) p. 345 sgg., circa il graduale sviluppo di un « diritto laico » (cfr. però infra n. 3).

³ Parlando di ordinamento religioso-giuridico unitario io non voglio affermare che ogni istituto giuridico cittadino « sia una pietra dell'edificio della *pax deorum* » (contro, giustamente, Voci, *Diritto sacro romano in età arcaica* in « *Studia et documenta historiae et iuris* » 1953, p. 69 sg.). Tuttavia non mi sentirei di parlare, come fa il Voci nelle pagine citate, di statuizioni puramente umane, senza alcun carattere religioso, e quindi di una duplicità di ordinamenti: perchè ritengo che anche le statuizioni umane derivassero la loro validità, in ultimo, dalla volontà divina (se non altro dall'*augustum augurium* per cui Roma fu fondata) e quindi avessero un qualche carattere religioso. Posto ciò, si dovrà aggiungere che le norme e gli istituti che solo indirettamente derivavano dalla volontà divina, aumentarono di numero e di importanza nel divenire storico (si pensi al caso del passaggio dal *rex inauguratus* al magistrato eletto *auspicato*).

Una netta affermazione del carattere religioso dell'intero ordinamento romano, « anche quando si venne attuando un progressivo differenziamento fra diritto divino e diritto laico », è quella di R. Orestano, *Su talune concezioni del diritto* cit., p. 257 sgg. Distinguerai però, anche nell'età più antica, fra norme di origine divina e norme di origine umana, quali che fossero i termini con cui i Romani esprimevano tale distinzione, che era nella realtà delle cose: v. ad es. Catalano, *Contributi* cit., p. 253; 263 sgg.; 319 (cfr. indice delle materie, « norme divine, distinzione di piani normativi »); cfr. n. 6.

⁴ Circa questo aspetto dell'ordinamento religioso-giuridico romano v. Voci, *Diritto sacro* cit. p. 67; 69.

⁵ È utile qui ricordare come il Voci, *Diritto sacro* cit., pp. 38-47, abbia insistito sulla possibilità che religioso e giuridico coesistano nella medesima norma e quindi sulla giuridicità dell'ordinamento religioso romano (v. però supra, n. 3); da diverso punto di vista vedi B. Biondi, *La giuridicità del Vangelo* in « *Jus* » 1951, p. 23 sgg. (cfr. n. 7). Cfr., in rapporto ai problemi della scienza delle religioni, W. Schilling, *Religion und Recht*, Stuttgart 1957.

diritto: da *Iuppiter* al *populus*).⁶ Tale molteplicità consentirà, sotto la spinta delle nuove concezioni filosofiche e delle nuove situazioni sociali, la separazione di alcuni piani. In questo nuovo momento la nostra distinzione fra religione e diritto potrà essere più utile, almeno in relazione all'isolarsi del c.d. diritto profano.

Ho detto: potrà essere più utile. Io non nego infatti la possibilità, l'utilità, anzi la necessità di usare i nostri concetti di religione e di diritto per la realtà romana (anche per la più antica)⁷: nego soltanto che essi siano sufficienti a farcela comprendere.⁸

Sono ben persuaso della attualità, storicità dell'intendere e consapevole dell'essenziale contributo che al processo interpretativo portano le categorie mentali del soggetto interpretante;⁹ ma corrispondentemente mi sforzo di rispettare l'autonomia dell'oggetto dell'interpretazione storica, e quindi il canone della « corrispondenza dell'intendere col senso oggettivo delle forme rappresentative da interpretare ».¹⁰ Così

⁶ Solo da questo punto di vista si possono, a mio avviso, accettare alcune delle osservazioni di C. Gioffredi, *Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane*, Roma 1955, pp. 30-48 (v. però anche infra, n. 8). Così anche quanto alle affermazioni del Voci, op. cit., p. 69 sg. (v. n. 3).

Parlerei, entro un ordinamento religioso-giuridico unitario, di norme di origine divina e norme di origine umana (v. infra).

⁷ Naturalmente l'uso di questi concetti suppone una loro definizione: vedi ad es. Voci, *Diritto sacro* cit., p. 45-47; e, diversamente in particolare quanto al carattere della sanzione giuridica, Biondi, *La giuridicità del Vangelo* cit. p. 31 sgg.

⁸ Il difetto principale delle conclusioni del Gioffredi (op. cit., p. 37 sg.; 46 sgg.) sta, a mio avviso, nell'aver usato (nonostante la sua impostazione di metodo: v. n. 15) esclusivamente di questi concetti.

⁹ Vedi E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, Milano 1955, I, p. 314 sgg.; cfr. Id. *L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere*, in « Annali Fac. Giurisp. Univ. Bari » XVI, 1960, estr. Mi richiamo alla discussione sviluppatasi fra i romanisti circa la necessità di applicazione dei concetti moderni nello studio di un diritto storico: v. Betti, *Teoria* cit., p. 574 sgg.; G. Grosso, *Premesse generali al corso di diritto romano*, Torino 1960, p. 36 sgg.; Orestano, *Introduzione allo studio storico del dir. rom.*, 2^a ed. Torino 1961, pp. 407-479. Si veda anche l'osservazione di A. Brelich, *Il mondo classico nella storia delle religioni* cit., p. 48 sg., a proposito dello « über Griechisches griechisch denken » del Wilamowitz-Moellendorf (*Der Glaube der Hellenen*, I [Berlin 1931] p. 10): v. però anche infra n. 13.

¹⁰ Betti, *Teoria* cit. p. 317 sgg.; *L'ermeneutica storica* cit.

il Betti: «... il processo di pensiero da interpretare deve essere ricostruito e riprodotto mercé l'esperienza interiore e la mentalità dell'interprete, col sussidio delle sue categorie, come fatto presente ed attuale, da esser vivificato e animato della sua stessa vita ed anima»,¹¹ d'altra parte «l'interprete deve sforzarsi di mettere la propria vivente attualità in intima adesione e armonia ... col messaggio che gli perviene dall'oggetto».¹² Di qui «il monito contro la intrusione di categorie soggettive non confacenti all'oggetto, ossia tali che possano portare ad intendere qualcosa di più e di diverso»;¹³ di qui l'esigenza di un costante controllo, di una costante revisione delle nostre categorie, che sono strumenti necessari, ma subordinati al fine di stringere più dappresso la realtà storica nella sua oggettività, e quindi necessariamente elastiche.¹⁴ E in questo costante sforzo di adeguazione assume fondamentale importanza la ricostruzione delle categorie attraverso cui vedevano la realtà storica i contemporanei: esse sono non solo oggetto di conoscenza ma anche strumento, in quanto servono a rivedere, arricchire, adeguare all'oggetto le categorie attuali.¹⁵ Chiarito tutto ciò posso ben affermare che ritengo dannosa l'applicazione della distinzione religione-diritto alla realtà romana se prima non si è compreso come i Romani stessi, ripiegandosi su questa realtà, la definissero. Orbene, i Romani contrapponevano i singoli concetti di

¹¹ Betti, *Teoria* cit., p. 326.

¹² Betti, *Teoria* cit., p. 320.

¹³ Betti, *Teoria* cit., p. 326. Ricordo, ad es., che in *Contributi* cit., p. 147 sgg., non ho ritenuto confacenti alla realtà romana i concetti di *mana* e di *tabu*, mentre ho utilizzato quello di «emozione del soprannaturale». Si pensi anche alla necessità di «prescindere dai nostri concetti» per comprendere storicamente il politeismo (Brellich, *Il politeismo*, Roma 1960, p. 16 sgg.; 32 sgg.; cfr. *Der Polytheismus* in «Numen» 1960, p. 124).

¹⁴ Grosso, *Premesse* cit., p. 39 sgg.; cfr. Orestano, *Introduzione* (2^a ed.), loc. cit.

¹⁵ Da questo punto di vista potrei ripetere con C. Gioffredi, *A proposito di impostazione storica e diagnosi giuridica in Studi De Francisci*, II (Milano 1956) p. 449: «occorre uno sforzo arduo e costante non di utilizzazione dei nostri schemi giuridici, ma piuttosto di critica dei medesimi»; cfr. *ibid.* p. 437 sgg.; 442 sg.

deus, religio, fas, ius, patres, populus ecc., e non in un modo che la nostra distinzione religione-diritto possa esprimere: noi dovremo qualificarli come religiosi e insieme giuridici.¹⁶

Anche posta la necessità delle moderne categorie l'impostazione del Sabbatucci si presenta pericolosa, quando (e ciò appunto avviene) non tenga conto della insufficienza di esse. Perché allora la unitarietà e molteplicità dell'ordinamento romano (di uno *ius* che è insieme religione e diritto, ma articolato nel divino e nell'umano),¹⁷ viene vista come artificiosa sovrapposizione di una religione a un diritto (magari identificati con lo stato).¹⁸ I nostri concetti sono qui utili a farci comprendere una certa unità di realtà, ma la distinzione e l'articolazione di queste realtà ci viene a sfuggire.

In conclusione: l'insufficienza delle rigide categorie moderne, messe a confronto con la molteplicità della realtà storica, può provocare sia un appiattimento (quello di divino e umano, cui giunge il Sabbatucci: v. sub b), sia una distinzione eccessiva (quella della dottrina che rimproverava scarsa fantasia alla « religione » romana, non comprendono la fusione del giuridico in questa religione; e, ancora, quella tra « religione » e « diritto » nell'impostazione del S.).

¹⁶ Un riflesso dell'unitarietà del sistema religioso-giuridico romano si ha ancora nella definizione di Ulpiano (D. 1,1,10,2) « *Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia* ». E' solo adattando i nostri concetti che possiamo comprendere questa definizione; e in questo senso mi pare da accogliere la riflessione di B. Biondi, *Crisi e sorti dello studio del diritto romano in Conferenze romanistiche Univ. Trieste*, I, Trieste 1950, p. 25 sgg., che però sembra non tener conto della radice storica antichissima del pensiero di Ulpiano (p. 33 sg.): vedi Orestano. Su *talune concezioni cit.*, p. 269 sg.; e già Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), par. 11; *De universi iuris uno principio et fine uno* (1720), Prol.; par. 168; 171; 183 (cfr. B. Donati *La definizione di Ulpiano della iurisprudenzia e l'interpretazione del Vico in « Archivio giuridico »*, 1927 [98] p. 66 sgg.).

¹⁷ Circa l'antichità della distinzione di *divinum* e *humanum* v. Orestano, *Su alcune concezioni del diritto cit.*, pp. 257-282; v. però anche supra, n. 3.

¹⁸ « ...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 consenso divino e con il relativo culto » (Sabbatucci, op. cit., p. 161). Vedi infra sub b.

In questa luce si comprende l'apparente contrasto tra le due frasi del S. riportate all'inizio (v. supra p. 130). Egli sopravvaluta il giuridico, inteso essenzialmente come statutale da cui fa derivare il religioso (appiattendolo così divino e umano); questo implica una svalutazione della parte divina dell'ordinamento romano, su cui io ho invece fermato la mia attenzione considerandola nella sua unitarietà giuridico-religiosa (unitarietà che sembra sfuggire al S. nella seconda delle frasi in questione).

b) Il Sabbatucci assicura che, nonostante qualche intuizione, a me sfugge « l'intima connessione tra senso di potenza e presenza degli dèi » caratteristica dei Romani (pagina 159); che io delinea una frattura fra poteri magistratuali profani e garanzia religiosa, fra le esigenze di carattere pratico espresse dai *patres* e dal *populus* e la religione.¹⁹ Questo accade, secondo lui, perchè io ignoro sistematicamente che « esiste una religione di stato che ha una sua ragion d'essere 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 » (p. 160 sg.); perchè perdo 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 ».²⁰

Direi che è l'uso esclusivo e rigido di concetti moderni (diritto, stato, religione) che porta il Sabbatucci da una parte a imputarmi una separazione che io non faccio, dal-

¹⁹ Questa sarebbe la mia ricostruzione a detta del Sabbatucci: « 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 ».

²⁰ E aggiunge: « il soprannaturale, o faremmo meglio a dire il metastorico, nel nostro caso è rappresentato proprio dallo stato ecc. » (v. supra, n. 18).

l'altra a cadere in un appiattimento di realtà che la storia ci presenta come consapevolmente distinte.

Più volte nel mio lavoro ho affermato che è caratteristica dell'ordinamento giuridico-religioso romano una netta distinzione e, contemporaneamente, una profonda compenetrazione di divino e umano. Rinvio alle pagine indicate nell'indice delle materie, v. « natura e soprannaturale » (quanto alla distinzione), « divino e umano » (quanto alla compenetrazione).

La netta distinzione fra natura e soprannaturale, fra umano e divino è evidente nel diritto augurale: per il significato aumentativo di *augurium*, che suppone un'alterità (v. *Contributi* cit., pp. 149-153); per l'idea della libertà divina che, radicata in tutta la religione romana, è qui espressa in modo assai preciso (op. cit., p. 101; 136 n.; 156 e le pagine citate nell'indice delle materie, v. « norme divine »).

Peraltro, la compenetrazione si manifesta in tutti i piani dell'ordinamento ed esprime una particolare concezione sia del divino, sia dell'umano: diremmo noi che ha un particolare valore sia religioso, sia sociologico.

Tutti i vari elementi della disciplina augurale (*templum in aëre*, *legum dictio*, predisposizione delle *aves*, possibilità di rifiutare i segni oblativi, efficacia dei segni limitata nel tempo salvo in casi certi) trovano qui la spiegazione del loro profondo significato religioso, in questa compenetrazione di divino e umano:

« non si tratta di un abile espediente quasi per estorcere il consenso al Dio: nell'*auspicium*... si realizza la presenza permanente della divinità nell'attività umana. L'attività umana può venire ritardata, ma non impedita: essa non è violentata, ma sostenuta dal soprannaturale. E' necessario andare oltre l'esteriorità della struttura della richiesta e cogliere questa particolare concezione del divino, per cui esso non può impedire l'umano senza contraddirsi: solo così si spiega come, nonostante la sua efficacia limitata al *dies*, l'*auspicium* sia sentito come appoggio vigoroso della divinità a tutte le attività pubbliche, condizione necessaria per il loro successo » (*Contributi* cit., p. 164 sg.); « andando dal piano dell'efficacia a quello della competenza, il generale

concetto di auspicio che ho individuato (come proiezione sul piano del diritto divino dei poteri di cittadini, sacerdoti e magistrati) si connette appunto a quel significato religioso dell'auspicio, e, con l'esclusione di insostituibili intermediari fra l'uomo e il Dio, lo traduce in una formula giuridica che esclude la ierocrazia: formula giuridica che risponde alla diffusione in tutta la società del potere di comunicare con il Dio» (op. cit., p. 202 sg.; cfr. pp. 379-384 circa la posizione degli àuguri).

Dall'altra parte, e corrispondentemente a tutto ciò, noi troviamo un significato pregnante di *auspicium* che mostra il carattere religioso (diremmo noi) dei poteri umani dei magistrati, così come dei poteri umani che vi stanno a base (dei *patres* e del *populus*): carattere religioso che non elimina la distinzione fra divino e umano, bensì deriva dalla loro compenetrazione.

«La frequenza con cui le fonti, ancora della fine della Repubblica, esprimono l'insieme dei poteri auspicali e umani con il termine *auspicium* sta a dimostrare che quella non era semplicemente la terminologia degli àuguri, ma, più in antico, la terminologia più diffusa. Sta a dimostrare cioè che gli antichi Romani tendevano a vedere il potere magistratuale dal punto di vista religioso, auspicale. Ma va sempre tenuto presente che il *prius* erano praticamente i poteri umani, conformemente ai quali si concepivano i poteri auspicali. Tutto ciò ha un preciso valore sociologico: dimostra una visione religiosa delle cose umane, che però non sono coartate in forme precostituite: è un esprimersi religiosamente delle cose umane nella loro pienezza. E questo valore sociologico della terminologia è di ulteriore conferma alla utilità, anzi alla necessità, di ricostruire il più antico diritto pubblico attraverso i suoi riflessi di diritto divino» (op. cit., pagina 449 sg.).²¹

²¹ E' il criterio che io ho sostenuto come fondamentale per la critica storica delle fonti. Credo infatti che questa possa essere una soluzione (almeno come ipotesi di lavoro che consente coerenti risultati) al problema, sempre più vivo, di trovare «criteri veramente obiettivi» (v. G. Pugliese, *Recensione a Gioffredi, Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane* in «Iura» 1956, p. 194) nella scelta dei dati forniti dalla tradizione: problema che sorge dall'esigenza (sottolineata, in modo particolare, già da G. De Sanctis) di superare definitivamente i vaghi criteri della verisimiglianza.

Da ciò risulta il vero significato degli *auspicia patrum* e degli *auspicia populi*, quanto al problema del fondamento del potere del *rex* e del magistrato: chè anche in questi termini è espressa la compenetrazione dei poteri auspicali con quelli umani, del divino con l'umano (noi diremmo che il politico ed il religioso sono due aspetti di una stessa realtà: v. op. cit., p. 486 sg.; cfr. 507 sg.). « Direi che i Romani concepiscono la partecipazione del Dio, al conferimento dei poteri al magistrato repubblicano, come sostegno alla volontà umana, sostegno attraverso l'assenso al tempo e al luogo del comizio: direi quasi che la divinità aumenta dall'interno l'attività umana in quanto la lascia svolgere spontaneamente, pur entro certi limiti spaziali e temporali » (op. cit., p. 519 n. 252); e ciò vale anche per il *rex*, che però abbisogna altresì dell'*inauguratio*.

Tutto ciò credo mostri a sufficienza come io veda, in una realtà che è insieme politica e religiosa, giuridica e religiosa, distinti e compenetrati il divino e l'umano.²² Direi che è proprio dalla compenetrazione che emerge la distinzione. Questo risulta chiaramente dal valore dell'*inauguratio* e, più in generale, dalla posizione dei sacerdoti nella costituzione di Roma. Esistono in Roma, durante l'età regia, « forze politiche e militari (*patres, populus*) concepite come portatrici di capacità religiose: forze che si concentrano in un capo, con tutto il loro valore religioso, e ne creano il potere; ma queste stesse forze sentono la necessità che il loro capo porti un *particolar* e potere religioso che da loro non può derivare, ma soltanto dal Dio »: di qui l'*inauguratio* che fa del *rex* un *augur* (op. cit., p. 500; cfr. 435 sg.; 513 sg.).

Più in generale, è nella distinzione dei poteri sacerdotali dagli altri poteri che si riflette maggiormente la distinzione del divino dall'umano. Per la distinzione fra magistrature e sacerdoti si potrà avere qualche incertezza quanto al

²² In questa luce si intende meglio quell'idea della divinità « presente in actu » che R. Müth (*L'idea della religione romana* in « Studi romani » 7, 1959, pp. 390 sgg.) fa emergere da vari elementi della religione romana.

contenuto dei poteri (incertezze che io ritengo superabili: ma non è questo il luogo per aprire un tale problema); ma quanto al fondamento dei poteri la distinzione è nettissima. Da una parte sta l'essenziale valore auspicale della deliberazione popolare (*lex curiata*) per i magistrati, dall'altra l'impossibilità che il popolo crei i sacerdoti (op. cit., p. 237; 242; 468 sgg.; 517; 523; v.a. indice delle materie v. « sacerdozio ») e, generalmente, la necessità dell'*inauguratio*. Si ricordi Cicerone, *De leg. agr.* 2, 7, 18 « *per populum creari fas non erat (sc. sacerdotes) propter religionem sacrorum... populus per religionem sacerdotia mandare non poterat* »; ed i sacerdoti sono *privati*: Cicerone, *De div.* 1, 40, 89 (v. sub c).

Ecco dunque come la *res publica* (*res populi*) trova dei limiti invalicabili: o meglio intrinseci al suo stesso porsi come realtà religiosa. Perché il divino è compenetrato con l'umano, ma da esso distinto; il divino ha voluto la *civitas* (*Iuppiter* manifestò a Romolo la sua volontà con l'*augurium*), cioè preesiste ad essa, la sostiene e la limita.²³ E' questa la concezione religioso-giuridica che risulta dalle fonti: una unità in cui si individuano i distinti concetti dell'umano e del divino, del magistratuale e del sacerdotale. Parlare di una religione « emanazione » dello stato (o addirittura iden-

²³ Con ciò non voglio sostenere che nei suoi culti la società romana si limitasse ad esprimere le divinità quali si presentavano all'esperienza (contro una tale tesi vedi le osservazioni del Brelich, *Il politeismo* cit., p. 150 sgg., a proposito dei mezzi con cui il politeismo realizza le sue tendenze): v'era certo anche una « elaborazione creatrice umana del materiale di esperienza ». Ma è certo altresì che, almeno per un lungo periodo (v. n. 24), gli uomini che elaboravano quella religione si sforzavano di adattarsi ad una realtà soprannaturale concepita come preesistente ad essi (e alle esigenze della società che essi esprimevano). In altre parole: sottolineerei quanto, pur da altro punto di vista (v. n. 24), è affermato dal Brelich (*Il politeismo* cit., p. 153): « è necessario che essa (sc. la civiltà politeistica) dia forme quanto più precise e quanto più stabili alle sue divinità, ma è altrettanto necessario che essa non si accorga di farlo... bensì creda solo di adattarsi all'esistenza e al carattere reali e obiettivi di quelle divinità, altrimenti nulla la obbligherebbe a rispettarle ». Il Brelich sottolinea, di contro, l'elaborazione creatrice (*Il politeismo* cit. p. 127 sgg.; *Il mondo classico* cit. p. 62 sgg.; 102 sgg.; 156 sgg. [particolarmente p. 177 sgg.]). E' chiaro comunque che questo problema può essere correttamente impostato solo adattando i nostri concetti: v. infra testo.

tificare lo stato con il soprannaturale: v. supra, n. 18) significa appiattare realtà distinte, significa d'altra parte non comprendere più lo stesso valore di quell'unità che è compenetrazione.²⁴

c) Chiarito in quale senso il soprannaturale preesista alla *civitas romana*, possiamo un punto di vista corrispon-

²⁴ Dire che la religione è emanazione dello stato è, a mio avviso, errato, se per stato si intende il *populus Romanus* (o la *res publica*) o il *senatus populusque Romanus*: e invero non vedo che altro si possa intendere. Inoltre, anche se solo per l'equivoco insito nell'inadatta terminologia, quell'affermazione induce a credere che quasi si concepisca la religione romana come mero strumento di governo.

E' certamente utile sottolineare quanto, nella formazione di una religione, dipende da una elaborazione dell'esperienza, compiuta dalla società (v. n. 23); ed in particolare quanto può esser stato elaborato da quell'apparato (di cui fanno parte *rex*, *patres* e sacerdoti) che noi diremmo « stato », seguendo lo sviluppo di Roma e le sue esigenze politiche fino alla formazione di un impero. Qui sta il valore certo delle osservazioni del Brelich (*Il mondo classico* cit., p. 169 sgg.) e del Sabbatucci, di cui alcune linee si trovano già nella fondamentale impostazione di R. Pettazzoni (*Per lo studio della religione dei Romani* in *Atti I Congresso nazionale di Studi romani*, Roma 1928, I, p. 245 sgg.). Ma non mi pare che si possa ridurre al pur complesso fattore statale la fonte della religione romana, soprattutto se considerata nel suo secolare svolgimento: mentre a questo porta la tesi che si fa rigida nel pensiero del Sabbatucci. Direi che viene in certo modo qui ripresa, con tutta la sua possibilità di acutissimi risultati, ma anche con i suoi limiti, l'impostazione del Machiavelli.

Già il Machiavelli, nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (libro I, cap. XI-XV) aveva vista la religione romana come strumento, diremmo noi, dell'azione dello stato (v. F. Ercole, *La politica di Machiavelli*, Roma 1926, p. 251 sgg.), in un duplice significato: « il mezzo con cui quegli uomini accorti condussero il popolo là dove si erano proposti e ottennero da esso i sacrifici più grandi per la difesa dello stato... il mezzo con cui si stabiliscono i buoni ordini, i buoni costumi, le buone leggi » (G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Napoli 1958, p. 351; cfr. 348-356). La religione non è deteriore espediente di governo, bensì anche « la vita profonda del popolo, i suoi buoni costumi, la sua educazione politica e morale ». (Sasso, op. cit., p. 350; questo studioso sottolinea il « significato costruttivo » della religione per il Machiavelli, pur rifiutando la tesi del suo « valore antropogico » sostenuta da O. Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli*, II [Roma 1911] p. 698 sgg.). Tuttavia il Machiavelli « non riesce a concepire l'educazione, i buoni costumi, la religione come espressione di una consapevolezza politica che risolve in sé l'antinomia, la frattura fra governanti e governati »: egli « aveva tentato di superare il limite individualistico dello stato signorile... e si trovava tuttavia ancora involto in quelle medesime difficoltà e in quelle medesime contraddizioni » (Sasso, op. cit., p. 349 sg.). Per questo limite intrinseco alla

dente a quello dei Romani stessi per individuare il rapporto esistente fra religione (e religiosità) privata e religione pubblica.

Anche qui, ritengo, bisogna guardarsi da una proiezione di nostri concetti, sulla realtà romana, che non sia preceduta da un riesame che li renda adatti ad afferrare il dato di quella realtà. Ora, è proprio questo che avviene quando si contrappongono religione pubblica e privata, e ci si limita a vedere quanto, di questi nostri concetti, si possa ritrovare in Roma.

storicità della sua interpretazione, il Machiavelli riduceva, ritengo, l'origine della religione romana al suo aspetto che diremmo statale.

La visuale machiavelliana (nella ampia duplicità che ho rilevata) è certo utile ad intendere il periodo della crisi della religione di Roma. Periodo in cui un vario incontro di correnti filosofiche, variamente adattate alla spiritualità romana, conduce a un'esaltazione della politica religiosa dei sapienti uomini di stato romani, intesa come attività di governo e di educazione (Polibio 6, 56); alla assoluta prevalenza che, per l'utilità politica, il pontefice massimo Q. Mucio Scevola dà alla « teologia civile », rispetto a quelle dei poeti e dei filosofi (v., pur con qualche diversità, G. Lepointe, *Quintus Mucius Scaevola*, Paris 1926, p. 73 sgg.; P. Boyancé, *Sur la théologie de Varron* in « *Revue des études anciennes* », 57, 1955, p. 59 sgg.); al razionalismo di Tito Livio, particolarmente evidente nell'interpretazione dell'attività di Numa e del mito della ninfa Egeria (1, 19, 5; cfr. J. Bayet, *Introduction* all'ed. *Belles lettres*, p. XXXIII; Boyancé, op. cit., p. 68), cui corrisponde quella di Plutarco, *Numa*, 8, 3. Periodo che dunque vede svolgersi idee e fatti i quali spiegano le critiche alla politica religiosa della classe dirigente antica mosse già forse, almeno indirettamente, da Lucrezio (vedi T.A. Sinclair, *Il pensiero politico classico* [1951] trad. ital. Bari 1961, p. 379 sg.; cfr. però l'interpretazione affatto diversa di F. Althelm, *La religion romaine antique*, Paris 1955, p. 219 sg.) e quelle di S. Agostino (*De civ. Dei* 4, 32). E ora B. Farrington (*Scienza e politica nel mondo antico* [1946], trad. ital. Milano 1960, p. 193 sgg.) riproduce quelle critiche, aggiornandole in un semplice schema, e giunge a negare che vi sia una « esperienza religiosa del popolo romano » e a distinguere le esperienze religiose degli « ingannatori » e degli « ingannati »; mentre invero quei fatti e quelle idee si possono già comprendere attraverso la ben più ampia visuale del Machiavelli.

Tuttavia, alla pur ampia visuale machiavelliana sfuggirebbero, già entro questo periodo storico, ad esempio, lo sforzo di conciliazione della « teologia naturale » con la « teologia civile » compiuto da Varrone (su cui v. Boyancé, op. cit., p. 62 sgg.), o la posizione dell'augure Appio Claudio Pulcro (Cicerone, *De div.* 1,16,29-30; 1,47,105; 2,35,75; cfr. Catalano, *Contributi cit.*, p. 344 sg.). Il fatto è che la storiografia attuale deve guardarsi da un uso di concetti che portino a riprodurre la visuale

Secondo il Sabbatucci io ridurrei « *auguria e auspicia* a pure proiezioni in campo pubblico di una preesistente prassi privata » (p. 164), e cercherei 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 » (p. 165): ignorerei, in conclusione, « il momento creativo in cui si realizzava la religione romana ».

Di contro, il mio contraddittore ritiene che « là dove si parla di *auspicia* ed *auguria* privati (nè 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 » (p. 164); che

machiavelliana, troppo ristretta (pur se se ne superano le condizioni storiche) per l'interpretazione della totalità delle fonti. La storiografia attuale potrà assai meglio utilizzare, specie per l'età più antica, alcuni principi della interpretazione storica vichiana: Vico, *Scienza nuova seconda*, libro IV, I: « ...restarono queste due eterne proprietà: una, che la religione è l'unico mezzo potente a raffrenare la ferocezza de' popoli: l'altra, ch'allora vanno bene le religioni, ove coloro che vi presiedono, essi stessi internamente le riveriscano »; cfr. *ibid.*, IV, IX, 3; *De universi turis uno principio et fine uno*, par. 168: « ...leges, non impostura ulla, quae sane ab illa humani generis pueritia omnino aliena est, sed ex vera pietate inter hebraeos, ex pietate falsa inter gentes, ut supra diximus, natae sunt quod nulla societas sine iustitia ac proinde sine aliquo dei numine fundari ac sustineri potest... ». Qui è ben rilevato quell'aspetto di « spontaneità » nell'origine dei fenomeni religiosi, che io vorrei sottolineare; esso non esclude l'aspetto « creativo » (v. n. 23), bensì lo inserisce in un più vasto complesso (volendo richiamarsi alla impostazione del Pettazzoni, direi che bisognerebbe, se possibile, far capo all'affermazione che « le esperienze religiose più profonde del popolo romano furono, a quanto pare, esperienze collettive », prima che a quella che « la religione romana venne trasformandosi successivamente per adattarsi di volta in volta alle mutate condizioni dello stato romano »: *Per lo studio della religione* cit. p. 246).

Nota infine che quella « spontaneità » non sottintende (come vorrebbe il Sabbatucci: p. 159), o meglio non sottintende necessariamente, « la ragione naturale sostenuta dalla scuola viennese », poichè la assorbe in un quadro più complesso (il mio costante richiamo al Vico [v. p. 117; 155 n. 125; 167 sg.] avrebbe dovuto essere chiarificante). Per il significato del nesso fra età di formazione spontanea e di formazione riflessa nel sistema della teoria ermeneutica vichiana v. Betti, *I principi di scienza nuova di G.B. Vico e la teoria della interpretazione storica* in « Nuova rivista di diritto commerciale, diritto dell'economia, diritto sociale », 1957, p. 8 sgg. (estr.).

l'attribuzione a *Iuppiter* dei pubblici responsi non trovi affatto spiegazione nella posizione di questa divinità nei confronti dei privati (e nelle formazioni sociali precedenti Roma: indoeuropee in particolare) bensì si debba riportare « alla concezione politico-religiosa dello stato, in difesa e per la realizzazione della quale a *Iuppiter*, acquistato come divinità poliade, e al solo *Iuppiter*, era richiesta la tecnica augurale » (p. 162 sg.). Insomma, la religione pubblica di Roma sarebbe l'« emanazione » di una volontà statale « creativa », che la costituirebbe indipendentemente dal privato e dal non romano (incidendo poi anche su queste altre realtà).

Orbene, devo dire che da una parte non ho mai affermato una genesi della religione romana quale quella che il Sabbatucci mi attribuisce, e dall'altra non posso accettare quella da lui fatta avanti.

La verità è che la volontà « statale » spiega la religione romana solo in quanto ne fa parte; o meglio: le volontà del *senatus* e del *populus* romani sono parti di un complesso religioso-giuridico²⁴ che supera i confini della *civitas* e al cui svolgimento esse contribuiscono fortemente.

Ma procediamo per gradi.

Quanto alla distinzione fra pubblico e privato, si può ben dire che lo studio del diritto augurale (e del diritto divino in genere) è di stimolo a un riesame di essa.

Certo io non affermo che nell'età più antica, in età regia, la distinzione di *publicus* e *privatus* non esistesse,²⁵ anzi ritengo che « il significato di *publicus* è immediato nel suo valore etimologico; onde l'antitesi fra *auspicia patrum* e *auspicia publica*, cioè *populi*, doveva essere presente ab antiquo ». ²⁶ Ho sottolineato la precisa distinzione fra *auspicia*

²⁴ Tengo presenti qui i dubbi espressi da R. Orestano (*I fatti di produzione normativa nell'esperienza giuridica romana*, Torino 1962 [dispense], p. 56 sg.) circa l'applicabilità del concetto di « ordinamento giuridico » alle unità etniche (v. *infra*).

²⁵ Così invece U. Coll, *Regnum* in « *Studia et documenta historiae et iuris* », 1951, p. 98.

²⁶ Contributi allo studio del diritto augurale cit., p. 455, n. 58.

publica e *auspicia privata* (Contributi, cit., p. 450 sgg.), mostrando come siano *privata* gli *auspicia* dei *patres* e dell'*interrex* (p. 454 sgg.) e come, analogamente, i sacerdoti siano detti *privati* (Cicerone, *De div.* 1, 40, 89): tutto ciò tenendo conto delle oscillazioni del significato di *publicus* (p. 451 n. 38; 202 n. 27). Tuttavia ho individuato rapporti strettissimi fra *auspicia publica* e *auspicia privata*, che si riflettono nella terminologia: sia nelle oscillazioni del significato di *publicus*, sia nel duplice significato dell'espressione *auspicia populi* (pp. 463-468).

I molteplici strettissimi rapporti fra *auspicia publica* e *auspicia privata* (cioè fra poteri pubblici e privati) ho ritenuto di esprimere parlando di « omogeneità ». Questa « omogeneità » ha la sua radice e spiegazione storica nel carattere « concreto » del più antico concetto di *populus* (p. 478 n. 130) e nella struttura gentilizia della più antica *civitas* (p. 501 sgg.).²⁷

La diversità e omogeneità di *auspicia publica* e *privata* esprime e precisa la diversità e omogeneità di pubblico e privato: non solo per l'aspetto che noi diremmo politico delle realtà romane, ma anche per quello religioso. Dell'aspetto politico ho già accennato; per l'aspetto religioso, l'affermazione generale della diversità e omogeneità di pubblico e privato esigerebbe un riesame, in vista di questo problema, dell'intera religione romana.²⁸ Qui, dal punto di vista augu-

²⁷ Si tratta, in fondo, della conferma « filologica » di una ricostruzione del Vico: « Perchè ne' tempi eroici, ne' quali gli Stati furono aristocratici, come si è appieno sopra pruovato, gli eroi avevano privatamente ciascuno gran parte della pubblica utilità, ch'erano le monarchie famigliari conservate lor dalla patria, e, per tal grande particolar interesse conservato loro dalla repubblica, naturalmente posponevano i privati interessi minori; onde naturalmente, e magnanimi, difendevano il ben pubblico, ch'è quel dello Stato, e saggi, consigliavano d'intorno allo Stato » (*Scienza nuova seconda*, IV, IX, 2; cfr. I, IV; II, VI, 5).

²⁸ Certo, a questa tesi si adatterebbe l'impostazione che del problema dell'origine della religione romana danno A. De Marchi (*Il culto privato di Roma antica*, I [Milano 1896] p. 21 sgg.; 234) e A. Calderini (*Il problema degli influssi della religione e del culto degli Etruschi nella vita romana in Tyrrhenica*, Milano 1957, p. 202; cfr. Catalano, *Contributi cit.*, p. 596); e ad essa si potrebbero collegare alcune osser-

rale, preme sottolineare come gli *auspicia* dei cittadini (*auspicia populi*, che non si esauriscono negli *auspicia privata*: *Contributi* cit., p. 467) fossero considerati a base degli *auspicia* dei magistrati; e come, corrispondentemente, vi dovesse essere una qualche interferenza dei pubblici poteri negli *auspicia privata* (v. *Contributi* cit., p. 71 sg.). Questo valore fondamentale delle cose private per le cose pubbliche, anche sul piano religioso, è per altra parte espresso dal precetto pontificale riportato da Cicerone, *De leg.* 2, 8, 19 « *Ritus familiae pratumque servant* »; (cfr. 2, 9, 22 « *sacra privata perpetua manent* »; 2, 19, 47).²⁹

Con ciò non voglio affatto affermare, contrariamente a quanto ritiene il Sabbatucci, che *auspicia* e *auguria* pubblici siano semplici « proiezioni » di quelli privati preesistenti. Affermare che gli *auspicia publica* derivano dagli *auspicia privata* sarebbe grave errore dogmatico prima che storico (v. ad es. *Contributi* cit., p. 454 n. 51).

Dal punto di vista dogmatico, considerando gli istituti augurali così come ci risultano dalle fonti per il periodo in cui essi si trovano già consolidati, noi vediamo una diversità fra il pubblico e il privato. Le consultazioni augurali private differivano da quelle pubbliche sia per i segni, sia per il luogo, sia per gli oggetti (*Contributi* cit. p. 71; 361; 452; 316 sg.); ed anche per le divinità cui erano rivolte: in particolare gli *auspicia* per le nozze erano richiesti a varie divinità (Servio, *Aen.* 4, 45 e 166; Nonio, 528; cfr. P. Noailles, *Junon déesse matrimoniale des Romains* in *Festschrift Koschaker*, I [Weimar 1939] p. 343, il quale esclude che fra esse vi fosse *Iuno*), le *inaugurationes* dei luoghi erano ri-

vazioni del Bayet sui rapporti fra culti privati e pubblici (*Histoire* cit., p. 66 sg.; 76). Tuttavia sottolineerò poi come la mia tesi non escluda una concreta visione dell'attività « creativa » di quelle realtà giuridico-religiose che solitamente si designano come « stato »: anzi la collochi in un più ampio quadro e ne spieghi la genesi.

²⁹ Su questo precetto e le sue implicazioni molteplici v. De Marchi, *Il culto privato* cit., I, pp. 1-21; G. Lepointe, *Quintus Mucius Scaevola* cit., p. 100 sgg.; P. Voci, *Diritto ereditario romano* I (Milano 1960) p. 39 sgg.; 111 sgg.

chieste forse anche ai pubblici Penati (vedi I.M.J. Valetton, *De templis Romanis* in *Mnemosyne*, 20, 1892, p. 357 sgg.). Tuttavia esisteva quella essenziale omogeneità, di cui troviamo il riflesso nei segni (vedi Cicerone, *De div.* 2, 36, 76 e Varrone, *Rer. rust.* 3, 3, 5: cfr. *Contributi cit.*, p. 95; 454 n. 53) e che culmina nella posizione fondamentale che, anche per gli *auspicia privata*, sembra avere *Iuppiter* (*Contributi cit.*, p. 155; 450).³⁰ E' poi vero che accanto alle realtà augurali private si trovavano altre realtà divinatorie da cui spesso non era possibile distinguerle (a differenza di quanto si aveva nella sfera pubblica, dove i collegi sacerdotali provvedevano a distinguere *auguria*, *auspicia*, *exta*, *prodigia*); e che una più precisa distinzione poteva derivare soprattutto dalla rilevanza sul piano pubblico (*Contributi cit.*, p. 71 sg.; 202).³¹ E' tenendo conto di tutto ciò che si può parlare di omogeneità e diversità di pubblico e privato.

Se poi cerchiamo di risalire dall'epoca in cui gli istituti augurali si presentano in tal modo, secondo la testimonianza delle fonti, all'epoca in cui essi sono venuti formandosi (su cui le fonti sono quasi mute), ci troviamo, ha ragione il Sabbatucci (p. 165), « sul piano delle ipotesi ». Ho cercato di ricostruire il formarsi della distinzione fra realtà augurali pubbliche e private muovendo da una fase precivica in cui le popolazioni che dovevano dare origine a Roma erano organizzate su basi etniche e gentilizie (*Contributi cit.*, pp. 124-147; 501-514; 560 sg.). Politicamente la *civitas* si sovrapp-

³⁰ Riguardo alla posizione di *Iuppiter* in altre parti della religione privata v. ad es. De Marchi, *Il culto privato* cit., p. 61; 130 sg.; 156; 176; 203 sg.

³¹ Le attività divinatorie private non sono sempre inseribili negli schemi del diritto augurale e del diritto pontificio: qui si sente più vivamente l'esigenza, sottolineata dal Sabbatucci (p. 164), di un riesame complessivo delle varie tecniche divinatorie.

Sempre fondamentali sono le pagine di A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, IV (Paris 1882) pp. 116-174, e del De Marchi, op. cit., pp. 232-250; integrate ora dalla visione del Bayet, *Histoire* cit. pp. 51-56 (su cui vedi però le mie osservazioni in *Contributi cit.* p. 165 n. 167). Si potrebbe anche ricordare il recente studio di L.L. Tels-De Jong, *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*, Amsterdam 1960.

pose ai gruppi minori e ne incorporò le energie (il che non toglie che essa fosse anche il risultato della «volontà politica» di una personalità eminente: *Contributi* cit., p. 510 sgg.; 534 sgg.; 575 sgg.); religiosamente, la situazione che le fonti ci presentano per tutto il corso della storia di Roma (diversità e omogeneità di pubblico e privato) fa presumere che analogo fosse stato il modo di procedere della *civitas*. Direi meglio: politicamente e religiosamente Roma sorge come elaborazione, unificazione e superamento di elementi preesistenti, che restano ad essa fondamentali ricevendone a loro volta nuova forma.³² Certo si tratta di un'ipotesi; ma l'altra ipotesi, quella che la religione di Roma sia sorta da una volontà politica come cosa del tutto indipendente dalla religiosità dei gruppi minori, non mi sembra conciliabile con i rapporti fra culto pubblico e culto privato come ci sono presentati dalle fonti per l'epoca successiva.

Il discorso va qui limitato al diritto augurale: la tecnica dei segni e del *templum*, la posizione fondamentale di *Iuppiter* non sono solo l'effetto di una volontà creatrice (politica in particolare) che plasma il diritto augurale, bensì si trovano con questa volontà in continui reciproci rapporti di cause ed effetti, che portano alla mirabile costruzione del diritto augurale romano e alla figura di *Iuppiter Optimus Maximus*. Solo questo svolgimento storico spiega il rapporto fra pubblico e privato presentato dal diritto augurale.³³

³² Si propone, sul piano delle istituzioni, un problema di conciliazione di punti di vista opposti analogo a quello che troviamo nella ricostruzione delle origini di Roma in base ai dati archeologici. Qui si contrappongono la tesi dello sviluppo unico di una originaria città palatina e quella della fusione di villaggi autonomi preesistenti («sinecismo»): vedi per tutti M. Pallottino, *Le origini di Roma* in «Archeologia classica» 12, 1960, p. 1 sgg. Orbene, si può giungere ad affermare che la preesistenza di abitati autonomi (*populi*, non limitati alla successiva area urbana) è compatibile con una funzione centrale del nucleo palatino: vedi Pallottino, op. cit., p. 18 sgg.

³³ E' chiaro che i pubblici poteri e i collegi sacerdotali da un lato erano spinti nella loro azione da quella stessa religiosità che si trovava diffusa nella società, e dall'altro lato distinguevano in essa vari aspetti ed elementi componenti, scegliendo, sviluppando, portando a rilevanza pubblica, rendendo pubblici soltanto alcuni aspetti ed elementi. E in

L'ipotesi del Sabbatucci circa il « momento originario » del diritto augurale dimentica ciò che, per la religione pubblica di Roma, significarono le religioni private (e le religioni non romane). E' necessario notare che non si tratta solo di ciò che precede cronologicamente la religione romana e ne spiega la formazione (culti privati, retaggio indoeuropeo ecc.): non ci si potrebbe fermare a ciò perchè si commetterebbe l'errore, giustamente avvertito ora dalla storiografia religiosa,³⁴ di spiegare una religione come « sopravvivenza » di un'altra religione. Invero, parlando del significato di fatti diversi dalla religione pubblica di Roma e ponendone in rilievo il valore nella genesi di essa, non si fa che analizzare e porre in prospettiva storica qualcosa che è costantemente presente a questa religione pubblica (con un valore a volte addirittura fondamentale: *auspicia populi*): di modo che lo spiegarli significa spiegare la stessa religione pubblica di Roma, che nel suo divenire si pone consapevolmente in rapporto con essi.

La religione pubblica romana, la *res publica* romana sono parti di un complesso religioso-giuridico che sale dai gruppi familiari ai gruppi etnici: separata da questo complesso quella religione e quell'organizzazione non intenderebbero se stesse, sentirebbero venir meno la loro giustificazione.

Ho parlato fin qui delle religioni dei gruppi minori della *civitas*; ora vedrò di approfondire, per ciò che qui interessa, il problema dei rapporti con le religioni dei gruppi più vasti o esterni alla *civitas*. Ho osservato che alcuni elementi del

queste scelte il criterio doveva essere quello della utilità collettiva, proprio perchè collettiva era l'esperienza religiosa che essi vivevano in quella attività di scelta e di precisazione.

Un esempio più recente di questo atteggiamento dei pubblici poteri e dei collegi sacerdotali di fronte alle realtà religiose private si può avere nella storia delle varie profezie che andarono via via a far parte dei libri sibillini (vedi Bouché-Leclercq, *Histoire* cit., p. 289 sgg.; J. Gagé, *Apollon romain*, Paris 1955, passim).

³⁴ Vedi Brelich, *Il mondo classico* cit. p. 34 sg.; 40 sgg.; 81 sgg.; Id. *Le iniziazioni*, II (Roma 1961) p. 11 sg.; cfr. Pettazzoni, *Per lo studio* cit. p. 244 sg.

diritto augurale romano sono comuni all'ambiente italico; ciò vuol dire che il loro sorgere si spiega con cause comuni a tale ambiente: così per il *rex-augur*, gli *augures*, il *templum in aëre*, la *legum dictio* (*Contributi cit.*, p. 28 n. 7; 523 sg.; 530 sg.; 554; 199; 514; 144; 206 sg.; 249 n. 5; v.a. indice delle materie, v. «Italici»). Non si può dunque ridurre tutto a una volontà politica romana «creativa». E nemmeno si può dire che tale volontà politica prenda questi elementi e li distacchi dalla loro matrice storica ed etnica: chè anzi noi troviamo Roma, consapevolmente, all'interno (e dapprima non al centro) di leghe con una comune base etnica e religiosa. Delle leghe latine molto è stato detto;³⁵ ho rilevato in un recente scritto come anche l'*Italia* sia per Roma, a partire dalla fine del IV secolo, una comunanza etnico-religiosa di cui l'ordinamento cittadino p r e s u p p o n e l'esistenza, pur precisandola nelle proprie norme.³⁶ Orbene, l'aspetto più appariscente e fondamentale di queste comunanze, e della loro rilevanza nell'ordinamento (direi meglio: incidenza sull'ordinamento) cittadino, è quello religioso. Anche qui, dunque, richiamarsi alle più antiche origini (anche al retaggio indoeuropeo, se necessario) non significa uscire dalla religione romana, bensì ricercare il più intimo carattere di una parte di essa ancora vivissima, pur se plasmata in nuova guisa.

Ho detto come vari elementi del diritto augurale ci riconducano a comuni cause italiche: così il *templum in aëre* e la *legum dictio*; ho posto in rilievo come sia spesso pericoloso lo spingersi troppo oltre nella ricostruzione comparativa delle realtà indoeuropee (*Contributi cit.*, p. 27 sgg.; 29 sgg.; 102 sg.; 409 n. 70 a). Tutto questo proprio perchè non volevo spiegare la religione romana con una serie di «sopravvivenze» (private, italiche, indoeuropee ecc.) bensì illuminarne

³⁵ Vedi da ultimo V. Bellini, *Genesi e struttura delle leghe nell'Italia arcaica* in «Revue internationale des droits de l'antiquité» 1961, p. 167 sgg.; cfr. però n. 38.

³⁶ Appunti sopra il più antico concetto giuridico di Italia in «Atti Acc. Scienze Torino», 1961-62.

alcuni aspetti, sempre vivi nello sviluppo storico, attraverso il loro passato.

Così anche per la figura di *Iuppiter* (su cui si appuntano in particolare le critiche del Sabbatucci: v. supra). È stato detto assai bene dal Brelich³⁷ che « lo *Iuppiter*, sovrano universale, non è una creazione romana, anche se lo è la sua forma capitolina o quella immediatamente precedente. I lineamenti decisivi della sua figura erano bell'e pronti — anche se naturalmente suscettibili di esser plasmati in maniere varie dalle diverse forze creative operanti nei diversi ambienti culturali — sin dai più lontani primordi della civiltà dei popoli di lingua indoeuropea. *Iuppiter* era dio sommo in tutta l'Italia antica, era dio sovrano di tutti i Latini che ... lo veneravano sulla vetta del *Mons Albanus* ».³⁸ Orbene, il porre in evidenza il legame storico di *Iuppiter Optimus Maximus*, e dello *Iuppiter* romano precapitolino, con lo *Iuppiter* latino e italico e con l'Essere supremo dei popoli pastori indoeuropei, serve, a mio avviso, proprio a chiarire la posizione della divinità così come è concepita dai Romani. Senza quel legame storico, che dobbiamo ritenere entro un certo ambito presente agli stessi Romani, non si comprenderebbe la posizione di *Iuppiter* come divinità che (con l'*augustum augurium*) sta al vertice dell'ordinamento cittadino e insieme come divinità centrale della lega latina e divinità comune agli Italici: resterebbe incomprensibile cioè quella sua « esistenza inter-etnica »,³⁹ che nell'ordinamento della *civitas* ro-

³⁷ Vedi Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, pp. 24-28.

³⁸ Vedi anche G. Dumézil, *Juppiter, Mars, Quirinus*, Torino 1955, pp. 217-222 (che muove da una ricostruzione dei fatti indoeuropei del tutto diversa da quella sostenuta dal Brelich). Noto inoltre che anche accettando la testimonianza di Dionigi d'Alicarnasso (6, 95) secondo cui il culto di *Iuppiter Latiaris* sarebbe istituzione dei Tarquinii, non se ne potrebbe ricavare che esso innovasse, rispetto ai culti preesistenti dei Latini, più di quanto innovasse il culto di *Iuppiter O.M.* rispetto ai preesistenti culti romani: v. particolarmente Schol. Cic. Bob. p. 154 sg. ed. Stangl (la trattazione che del problema dà il Bellini, *Genesi e struttura* cit., p. 190 sgg., appare viziata da presupposti evolucionistici).

³⁹ L'espressione è usata da R. Pettazzoni (*La divinità suprema degli Etruschi* in « SMSR », 4, 1928, p. 232) a proposito di Zeus *Horkios*, Varu-

mana si esprime nella considerazione come Dio vigilante sui trattati. Tutti questi complessi fenomeni diventano intelligibili se si considera che per i Romani *Iuppiter* si pone spontaneamente (in forme variamente « create ») a guida degli ordinamenti intercittadini e cittadini (fino a interessare il singolo *paterfamilias*).

Concludendo, la *civitas* romana è realtà giuridico-religiosa che esiste e si giustifica come parte di realtà giuridico-religiose da cui è plasmata e che concorre a plasmare.

d) Ancora qualche breve notazione circa il confronto (implicito nello scritto del Sabbatucci) fra il metodo storico-filologico e il nuovo metodo elaborato dagli storici delle religioni superando l'antitesi tra fenomenologia e storia delle religioni.

Si deve riconoscere che la comparazione di religioni diverse, ponendo in chiaro le strutture religiose, può consentire il superamento di certi punti morti cui giunge l'interpretazione storico-filologica. Questo avviene, ovviamente, quando la comparazione sia fatta non in base a un prestabilito schema evoluzionistico, bensì in vista della ricostruzione delle differenze dello svolgimento storico⁴⁰ e con consapevole astrazione da certi aspetti differenti delle complesse realtà storiche.⁴¹

Si può ben dire, con l'Eliade, che il superamento dell'antitesi tra fenomenologia e storia della religione è condizione necessaria per intendere l'*homo religiosus* (che è «uo-

na, Ahuramazda, Tesup (cfr. Id. *L'onniscienza di Dio*, Torino, 1955, p. 34 sgg.; 167; 171; 240 sgg.).

⁴⁰ Vedi Pettazzoni, *Il metodo comparativo* in « Numen » 1959, p. 1 sgg.; per l'applicazione di questo metodo nello studio della religione romana v. Pettazzoni, *Per lo studio cit.*, e particolarmente Brelich, *Il mondo classico cit.*; *Il politeismo cit.*

⁴¹ Vedi Betti, *Teoria generale dell'interpretazione cit.*, I, p. 440 sgg.; questi insiste appunto sulla necessità di una interpretazione tecnica in funzione storica (op. cit. cap. V), e di una storia dei problemi come approfondimento di singoli settori della storia della spiritualità (op. cit. p. 417-421).

mo totale »);⁴² e per portare quindi la storia delle religioni a costruire, attraverso la comprensione delle culture non occidentali, un « nuovo umanesimo ».⁴³

Non a caso, più volte nel mio lavoro ho fatto ricorso alla comparazione delle realtà romane (e italiche) con quelle di altri popoli, anche non indoeuropei: per farne emergere le simiglianze e, più spesso, le differenze: cioè per chiarire gli stessi istituti romani.⁴⁴ E' un complesso iter di totale ricostruzione storica in cui particolare e generale si illuminano reciprocamente, pur presentando il costante pericolo della petizione di principio (v. *Contributi* cit., p. 106 n. 2).⁴⁵

Fin qui mi muoverei su una linea che per vari aspetti mi avvicina al metodo del Sabbatucci; e potrei anche comprendere, come ipotesi di lavoro, il suo tentativo di interpretare le realtà augurali facendo emergere (implicitamente) dalla comparazione fenomenologica il valore dello « stato » per la religione romana. Ma la divergenza si fa netta nella considerazione del metodo filologico. A proposito del mio esame dei vari significati di *augurium* e *auspicium* il mio contraddittore afferma (p. 162 n. 6) che « 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 »: egli dimentica che ogni interpretazione delle fonti vuole una scelta fra più significati, la quale, essendo basata sulla « reciproca illuminazione » delle fonti stesse, finisce in ogni caso per essere esposta alla critica della petizione di principio. In fondo il S. giunge ad una critica ra-

⁴² M. Eliade, *History of Religions and a New Humanism in « History of Religions »* 1, 1961 p. 4 sgg. (estr.); cfr., da altro punto di vista, U. Bianchi, *Après Marbourg (Petit discours sur la méthode)* in « Numen » 1961, p. 64 sgg.

⁴³ M. Eliade, *ibid.*, p. 1 sgg.

⁴⁴ Vedi ad es. *Contributi* cit., p. 61; 121 sgg.; 124 sgg.; 130 n. 64; 140 sgg.; 376; 409 n. 70; 432 n. 153; 434 n. 156; 436 n. 162; 512 sgg.; 514 sgg.

⁴⁵ Circa il criterio di illuminazione reciproca fra le parti e il tutto cfr. Betti, *Teoria generale* cit., p. 307 sgg.

dicale del metodo filologico, di cui sembra voler rompere il circolo vizioso ricorrendo alla fenomenologia (qui alla posizione dello « stato », del culto « pubblico »); ma non si avvede che anche nel più vasto ambito, anche nella fusione della « storia dei problemi » con la « storia della spiritualità », la ricerca storica resta chiusa nel pericolo della petizione di principio, che, lungi dal diminuire, si ingigantisce via via.⁴⁶

PIERANGELO CATALANO

⁴⁶ Un esempio della sfiducia del Sabbatucci nei risultati dell'indagine filologica si ha a p. 165 n. 9 del suo articolo. Egli non discute gli argomenti in base a cui io sono giunto all'individuazione del valore dei preverbi *in-*, *ex-*, nei composti di *auguro*; si limita a rifiutarne la conseguenza sul piano dell'istituto religioso, domandando: « l'*augurium* è accrescimento anche quando si tratta di una diminuzione, come nel caso di una *exauguratio*? ». Certo, l'*exauguratio* è un *augurium*, un aumento dato dalla divinità alla vicenda estintiva di una realtà giuridica (ad es. al venir meno di un potere sacerdotale): i termini « accrescimento » e « diminuzione » si debbono riferire a due realtà giuridiche diverse (alla vicenda l'uno, al potere l'altro). Il fatto è che il S. sembra intendere l'istituto in modo preconcelto; comunque, la sfiducia nelle possibilità del metodo storico-filologico lo porta ad errate conclusioni sul piano giuridico-religioso.

corde) H. Meylan, A. Dufour e J. F. Bergier. Nel primo, il Meylan pubblica un testo inedito, che riguarda la scomunica e la riammissione nella Chiesa riformata del Béarn di coloro che prima della campagna di riconquista del Montgomery erano passati al culto cattolico.

Per noi italiani è più interessante il secondo articolo, in cui il Dufour pubblica ed illustra due lettere del Viret finora inedite. La prima infatti, databile tra il 13 e il 16 gennaio 1542 è diretta a Matteo Gribaldi Mofa; e dimostra — risolvendo una questione lasciata aperta dal Ruffini — che il giureconsulto chierese era fin da allora in relazione con lo stesso Calvino (la lettera è in risposta ad una del Gribaldi e contiene i saluti del Riformatore). Il giurista è anzi lodato dal Viret perchè congiunge la giurisprudenza « *cum caelesti philosophia, ut neutra alteri officiat, sed illam huic, ut ipsa dictat ratio, iubet ancillari, et sic iurisconsultum agis ut te theologum queamus agnoscere* ».

Il terzo studio riesamina un processo per un tentativo di avvelenamento di cui il Viret fu vittima nel 1539; ma se vi fosse veramente un complotto per farlo morire, o da parte di chi, non risulta chiaro.

A. P.

U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis, (Part one: From Adam to Noah)*, trans. by Israel Abrahams, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1961, pagg. 323.

Il volume che abbiamo davanti è una parte del commento al Pentateuco, che lo studioso italiano aveva in animo di preparare; l'opera è rimasta purtroppo interrotta ai due primi volumi di Genesi (Da Adamo a Noé, Gerusalemme, 1944; da Noé ad Abramo, Gerusalemme, 1949) e a Esodo, (III ed. Gerusalemme, 1959), ed era finora accessibile solo in ebraico. Molti studiosi saranno quindi grati a Israel Abra-

hams, che si è assunto la fatica di tradurre per ora il primo volume, e nutrono la speranza di poter avere presto la traduzione anche del resto. Fatica non indifferente quella del traduttore, che si è trovato talvolta nella necessità di interpretare — più che di tradurre — il testo biblico secondo le idee del Cassuto, il quale, scrivendo in ebraico, non aveva dovuto naturalmente fare alcuna traduzione dei testi.

L'opera del Cassuto rispecchia il particolare metodo di lavoro dell'illustre esegeta. La sua posizione notoriamente conservatrice non gli impedisce di allargare il campo delle sue ricerche e di servirsi ampiamente del confronto con le letterature delle popolazioni affini agli Ebrei, in particolare con quella di Ugarit, che è stata oggetto costante dei suoi studi. Le assomiglianze — egli dice — sono interessanti e istruttive, ma non meno lo sono le divergenze; egli quindi non manca di mettere in evidenza le differenze che si possono trovare anche in testi formalmente simili, ma sotto ai quali si trovano concezioni diverse.

L'esame che il Cassuto fa del testo è minuzioso; forme grammaticali e sintattiche, particolarità stilistiche, ripetizioni, parallelismi, struttura del verso, divisione in paragrafi e sezioni sono altrettanti soggetti di studio ed elementi di esegesi che lo aiutano a delucidare il « senso primario » del testo, che egli va cercando. Si ricercano sussidi di lavoro negli apocrifi e nella letteratura rabbinica, che, benché più tarda, contiene elementi anteriori capaci di gettar luce anche sul testo biblico. Tale esame non è limitato al solo testo allo studio, ma paralleli e assomiglianze sono ricercati in tutto l'Antico Testamento, arrivando così a risultati di grande interesse e che per lo più sfuggono agli esegeti.

E' noto che la tipologia, prima di essere un metodo interpretativo dei Padri della Chiesa — e, cosa meno nota, anche dei rabbini — lo era stato anche dei profeti, che spesso riprendono temi tolti dal Pentateuco e li spiegano in chiave escatologica. La connessione quindi tra le acque dei quattro fiumi del Giardino di Eden con quelle di Siloe, di cui parla

Isaia (8, 6-7), o con quelle che verranno attinte con gioia « dalle fonti di salvezza » (ivi, 12,3) non è cosa del tutto nuova. E' diverso invece quando si mette in rilievo una relazione tra l'ordine dato ad Adamo di crescere e moltiplicarsi e di riempire la terra e l'ordine dato a Noé con le stesse parole. La corrispondenza verbale non può essere casuale, ma voluta allo scopo di stabilire un rapporto tra la benedizione e il patto dati da Dio al primo uomo e quelli dati a Noé, dopo la purificazione operata dal diluvio, e allo scopo di dimostrare che il patto con Noé è la continuazione e il rinnovamento del primo. Si viene così a scoprire l'esistenza, entro lo stesso Pentateuco, di una tipologia progenitrice dell'interpretazione tipologica che i Padri danno alla persona stessa di Noé e all'episodio del diluvio nel suo assieme, e della parallela esegesi messianica che la sezione di Noé presenta presso i rabbini.

Sofia Cavalletti

U. CASSUTO, *The Documentary Hypothesis, Eight Lectures*, The Hebrew University, Jerusalem 1961, pagg. 117.

La così detta « teoria documentaria » è un argomento al quale il Cassuto ha dedicato molto lavoro fin dai primi anni del suo insegnamento universitario a Firenze. Egli vi dedicò tutta una serie di lezioni e conferenze in italiano, ebraico e tedesco; e infine la quasi decennale fatica fu riassunta in un'opera pubblicata dalla Facoltà di Lettere e Filosofia di Firenze nel 1934. Il libro, apparso in periodo di pieno dominio della teoria documentaria, suscitò qualche perplessità anche in critici autorevoli come il Dhorme e il Koehler; tuttavia le voci discordanti furono poche e l'accoglienza degli studiosi italiani, francesi, inglesi e tedeschi fu per lo più favorevole e qualche volta entusiasta.

L'argomento fu ripreso ed esposto brillantemente e succintamente dal Cassuto in un volume che rispecchia in sostanza il corso per laureati che egli tenne all'Università di Gerusalemme nel 1940. Pubblicato in ebraico nel 1941 e ri-

stampato nel 1953 e 1959, il libro è stato tradotto ora da Israel Abrahams per i lettori di lingua inglese.

Le date ci riportano molto indietro nel tempo; malgrado questo l'opera è sempre attuale, perché per lo più gli esegeti si sono adagiati sulla teoria documentaria come su qualche cosa di indiscutibile. Benché si tratti di conclusioni che hanno ormai un buon secolo sulle spalle, anche i commenti più moderni parlano, senza nemmeno mettere in discussione il problema, di fonte jahwista, elohista ecc. C'è stata è vero qua e là qualche voce autorevole di protesta: fra esse il Segal ha trattato più volte l'argomento, soprattutto per quel che riguarda l'alteranza dei nomi divini; il Gordon afferma che alla luce della letteratura ugaritica, la teoria documentaria deve essere « drasticamente respinta »; lo Zolli studia il problema nel Libro di Giona (lavoro che è sfuggito al Cassuto).

Si tratta tuttavia di lavori che non investono in pieno la questione, mentre il libro del Cassuto ha carattere sistematico e prende in esame uno ad uno quelli che egli chiama « i cinque pilastri » su cui posa la teoria documentaria. Egli scarta l'ipotesi dell'esistenza di fonti continuative chiaramente individuate e mescolate l'una all'altra, ammettendo invece l'esistenza di una quantità di fonti diverse, e la loro successiva elaborazione per opera di una quantità di trasmettitori.

Chi vorrà studiare la questione a fondo dovrà ancora ricorrere al volume italiano citato sopra, ma anche la pubblicazione dell'Università di Gerusalemme è più che sufficiente per dare una buona idea della questione e della personale visione dello studioso italiano.

Sofia Cavalletti

Samothrace, 2, I: *The Inscriptions on Stone* by P.M. Fraser.
 II: *The Inscriptions on Ceramics and Minor Objects* by
 K. Lehmann, Pantheon Books, New York 1960, pagine
 154 + 13 tav. f.t. e 163 + 29 t.f.t.

Con questo secondo volume, in due parti, si completa il *corpus* dei documenti scritti concernenti Samotraccia e il

suo culto misterico, pubblicato da K. Lehmann, direttore degli scavi condotti nell'isola dall'Institute of Fine Arts della N. York University con una campagna che si protrae dal 1938. Il primo volume della serie, curato da N. Lewis, raccoglieva le fonti letterarie. Le due parti dell'odierno secondo volume concernono le iscrizioni su pietra, su ceramica e altri oggetti minori.

P.M. Fraser è l'autore della parte I, *Inscriptions on Stone*. Le iscrizioni sono ordinate in decreti, dediche, liste di *theoroi*, liste di iniziati e varie. Nella introduzione il F. formula un giudizio d'insieme sulle ricerche: un buon progresso per la conoscenza del santuario, ma poco per quel che concerne la storia politica della città. Nè, aggiungiamo noi, i documenti di per sé dicono qualcosa di nuovo sul culto misterico dell'isola. Ci forniscono o ci confermano dati sulla sua diffusione: le liste dei deputati (*theoroi*) delle città interessate a partecipare ufficialmente al culto hanno inizio dalla fine del 3° sec. a.C. e continuano sino al 1° sec. d.C. (ma l'A. mette in guardia da ogni illazione che si volesse trarre da questi dati); le città erano in maggior parte della costa dell'Asia Minore e delle isole: la Grecia continentale è scarsamente rappresentata (interessante è notare la fedeltà tradizionale delle città che mandavano delegati: le nuove città ellenistiche, ossia sorte nell'epoca in cui più popolare divenne il culto di Samotraccia, non ne inviavano); le liste degli iniziati fanno gran parte ai Romani (fine repubblica e primo impero), e parrebbe da esse che era diventata consuetudine, a partire dal 1° sec. a.C., per il governatore romano della Macedonia farsi iniziare con tutta la sua corte.

La seconda parte, *Inscriptions on Ceramics*, è dovuta allo stesso direttore dell'opera, K. Lehmann. Si tratta di poche parole o abbreviazioni ricorrenti nel numeroso materiale raccolto. Quanto a queste ultime diremo che son lettere a mezzo tra l'abbreviazione e il simbolo (legature stilizzate, *theta* che diventa un circolo, ecc.). Le parole greche o le loro

abbreviazioni alludono ai *Theoi* (mai *Megaloi Theoi*), ai *Kaberoi* (pochi esemplari, tanto che l'A. non esita a definire secondario il loro culto in Samotracia), all'*epopteia* e alla *myesis* (scarsamente rappresentata in confronto all'*epopteia*). Le parole nella lingua indigena offrono il destro all'A. per alcune interpretazioni, precedute da osservazioni sulla lingua di Samotracia (la «lingua sacra» dei misteri?). Le iscrizioni in tale lingua vanno dal 6° al 4° sec. a.C.: è rilevabile un periodo — il più antico — di una loro netta prevalenza numerica su quelle greche.

D. S.

RASSEGNA DELLE RIVISTE

a cura di Giulia Piccaluga

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

ANTHROPOLOGICAL PAPERS OF THE AMERICAN MUSEUM OF NATURAL HISTORY, 48/2:

- J.A. Ford - *Menard Site: the Quapaw village of Osotony on the Arkansas River* 133-182

ANTHROPOS, 56 (3/4):

- A. Closs - *Die Heiligkeit des Herrschers* 469-480
- D.D. Dunselman - *Ngeban Tadjan, een Kosmogonie der Mualang-Dajaks* 409-437
- M. Gusinde - *Totemistische Eigentumsmarken der Guajiro-Indianer* 531-542
- C. Laufer - *Gebräuche bei Herstellung einer melanesischen Schlitztrommel* 459-468
- E. Porée-Maspero - *Kron Pali et rites de la maison* 548-628
- J.P. Roux - *Le chaman altaïque d'après les voyageurs européens des XVII et XVIII siècles* 438-458

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS,

11:

- F.A. Isambert - *L'analyse des attitudes religieuses* 35-51
- G. Les Bras - J. Séguj - E. Troeltsch - *Christianismes sociaux et sociologie du Christianisme* 3-34
- J. Séguj - *Constitutions ecclésiastiques, rites liturgique et attitudes collectives* 93-128

BIBLICA, 42 (3/4):

- P.J. Calderosse - *The Rivers of « Masor »* 423-432
- J.M. Grintz - *« Ai Which is beside Beth-Aven » - a re-examination of the Identity of « Ai »* 201-223

F.F. COMMUNICATION, LXXVI:

- L. Honko - *Geisterglaube in Ingermanland (1)* 5-447

FOLKLORE, 73:

- A.W. Smith - *The Luck in the Head: a Problem in english Folklore* 13-25
- M. Wenzel - *Graveside Feasts and Dances in Yugoslavia* 1-12

HISTORY OF RELIGIONS, 1/2:

- J. Gonda - *Some Notes of the Study of Ancient-Indian Religious Terminology* 243-273
- T. Jacobsen - *Toward the Image of Tammuz* 189-213
- M. Marconi - *Can the Cosmogony of the Greeks be reconstructed?* 274-281
- G. Ränk - *The symbolic Bow in the Birth Rites of North Eurasian Peoples* 281-290

LARES, XXVII (3/4):

- C. Alcini - *Magia e stregoneria in provincia di Terni* 165-175
- G. Osella - *Il tema della sepolta viva nella tradizione popolare e letteraria italiana* 141-148

ORIENTALISTICHE LITERATURZEITUNG, 56
(11/12):

- P. Hacker - *Ein Prasthanatraya-Kommentar des Neuhinduisimus* 565-576

REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES, 1961 (1/2):

- A. Caquot - *Osée et la Royoté* 123-146
- A. Mandouze - *L'Eglise devant l'effoulement de la civilisation romaine* 1-21

RIVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI, XXXVI:

- Aziz Ahmad - *Religious and Political Ideas of Ahmad Sirhindi* 259-270
- G. Levi della Vida - *Una versione islamica della leggenda di S. Marina* 271-291
- H. Wohlstein - *Anu in den Urzeitsmythen* 159-193

RIVISTA DI FILOSOFIA E D'ISTRUZIONE CLASSICA, 1961 (4):

- S. Accame - *La concezione del tempo nell'età omerica ed arcaica* 359-394

SLOVENSKI ETNOGRAF, XIV:

- E. Gasparini - *Questioni di mitologia slava* 91-113

SMITHSONIAN INSTITUTION BUREAU OF
AMERICAN ETHNOLOGY BULLETIN, 175:

- G. Devereux - *Mohave Ethnopsychiatry and suicide: the psychiatric Knowledge and the psychic Disturbances of an indian Tribe* 1-548

STUDIA THEOLOGICA LUNDENSIA, 19:

- B. Erling - *Nature and History* 1-273

THEOLOGISCHE LITERATURZEITUNG, 86
(11/12):

- F. Baumgärtel - *Gerhard von Rad's «Theologie des Alten Testaments»* 801-908
E. Peschke - *Zur Struktur der Theologie A.H. Frankes* 881-896

THEOLOGISCHE LITERATURZEITUNG, 87:

- E. Lohse - *Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung* 161-182
A. Strobel - *Jahrespunkt-Spekulation und frühchristlichen Festjahr* 183-194

WIENER SCHULE DER VOELKERKUNDE, die
(Festschrift 1929-1954):

- R. Boccassino - *La vendetta del lancen e la sua espulsione secondo gli Acioli dell'Uganda* 253-260
U.R. v. Ehrenfels - *A Malayalar Mock Fight* 291-307
B. Fedele - *Di alcune sopravvivenze arcaiche nei riti funebri cinesi* 434-447
S. Fuchs - *Der Hochgottglaube bei den Primitivstämmen des nordöstlichen Vorderindien* 281-290

- J. Haekel - *Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie* 2-90
- J. Henninger - *Zur frage des Haaropfers bei den Semiten* 349-368
- K. Hye-Kerkdal - *Wettkampfspiel und Dualorganisation bei den Timbira Brasiliens* 504-533
- E. Ishida - *The Mother-Son Complex in East Asiatic Religion and Folklore* 411-419
- H.E. Kauffman - *Zu den Steinsetzungen und Gräbern der Naga in Assam* 308-314
- R. Rahmann - *A Thunderstorm Blood-offering of the Mamanua Negritos of Northeastern Mindanao* 369-371
- L. Vannicelli - *Il culto religioso presso i Miao* 420-433

NOTIZIARIO DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI STORIA DELLE RELIGIONI

a cura di U. Bianchi

N. 3 1961-1962

Dando attuazione ai risultati del referendum svolto tra i soci nell'autunno 1960, relativo alla scelta dei temi e dei modi più opportuni per la continuazione dell'attività scientifica della Società, è stata organizzata nel 1961 e nella prima parte del '62 una serie di riunioni dedicate a temi specifici.

Il 25 marzo 1961 venne dedicata una seduta al tema « Metodologia dell'etnologia religiosa ». Si ebbero comunicazioni del prof. De Martino, che parlò sul tema medesimo, con riferimento ad alcuni fenomeni particolari quali il tarantismo e il coribantismo; del prof. Grottanelli, che riferì sopra alcuni dei risultati raggiunti nel corso di un'indagine presso gli Akan del Ghana, soprattutto con riferimento alla locale animologia e sociologia; del prof. Bianchi, sul metodo della storia delle religioni. Tutte le comunicazioni furono seguite da discussione.

La seconda riunione ebbe luogo il 15 aprile seguente. In essa il prof. J. Duchesne-Guillemin, dell'Università di Liegi, tenne una conferenza sul tema « I Magi a Betlemme », in cui riesaminò alcuni testi letterari orientali afferenti, con riferimento alla più o meno recente bibliografia, dal noto volumetto del Messina fino al recente contributo di G. Widengren, che il D.-G. sottopose a dettagliata analisi critica.

La terza riunione assunse il carattere di un vero e proprio convegno, sul tema «Il politeismo». Essa si svolse il 9 e il 10 dicembre 1961. Anche la formula organizzativa voleva essere nuova, almeno nell'ambito dell'esperienza della nostra società, in quanto i riassunti delle comunicazioni, che erano state affidate a diversi competenti, furono fatti circolare in precedenza, tra i relatori e tutti gli iscritti alla società. Ciò voleva avere non soltanto lo scopo di orientare sopra le materie che erano per essere trattate, ma anche quello di suggerire aspetti e questioni da prendere in considerazione, in ordine al problema storico-religioso del politeismo. Intenzione primitiva era anche quella di trattare un po' tutta l'area geo-culturale interessata al politeismo, ma essa non si poté tradurre in realtà per la difficoltà di trovare competenti disposti a trattare tutti i relativi temi; per cui si preferì concentrare l'attenzione sopra un ambiente ben preciso e in certo modo omogeneo, quello mediterraneo e vicino-orientale, che risultò trattato con sufficiente completezza, nonostante che qualche conferenziere avesse dovuto rinunciare all'ultimo momento per ragioni di carattere personale. Allo studio del politeismo greco e romano si aggiunse la trattazione di due temi specifici quali il politeismo in Platone e in Virgilio. Ciò ebbe lo scopo di sottolineare l'importanza della speculazione e dell'esperienza religiosa del filosofo ateniese per buona parte dello sviluppo successivo del pensiero religioso e dell'esperienza religiosa classica ed ellenistica, e di tener conto della religiosità virgiliana quale ottimo test storico-culturale (naturalmente nei limiti impliciti nella sua consistenza letteraria) per l'indagine sulla religiosità romana del I sec. Vennero tenute le seguenti comunicazioni: A. Brelich, *Il politeismo come problema*. G. Castellino, *Il politeismo mesopotamico*. S. Donadoni, *Il politeismo egiziano*. U. Bianchi, *Il politeismo greco*. A. Brelich, *Il politeismo romano*. P. Boyancé, *Le polythéisme de Virgile*. A. Pagliaro, *Ahura Mazda e gli altri dèi*. Ed. des Places, *Platon et le polythéisme*. Non vennero tenute, per i motivi suddetti,

le comunicazioni di G. Levi Della Vida sul politeismo fenicio e quella di E. Cerulli sul politeismo nelle religioni pagane d'Etiopia. Tutte le comunicazioni furono seguite da discussione. Di esse diamo qui il riassunto, salvo quella del Prof. Pagliaro che viene pubblicata in una nuova elaborazione nel vol. 33 (1962) degli SMSR (pagg. 3-23).

A. BRELICH: *Il politeismo come problema.*

Fatte alcune osservazioni sopra l'opportunità di una collaborazione tra studiosi specialisti in singoli settori filologici e studiosi di storia delle religioni in rapporto a un tema come quello del politeismo come forma religiosa, il relatore osserva che il primo punto da chiarire è il presupposto stesso del programma: se, cioè, si possa, in generale, parlare del politeismo come forma religiosa e non solo di singole religioni politeistiche. Una risposta positiva a questa domanda è giustificata solo se e in quanto si possano dimostrare precise analogie strutturali tra tutte le religioni politeistiche. Certe analogie fondamentali sono già implicite nell'uso stesso dei termini « politeismo », « politeistico » ecc.: ma si tratta di termini piuttosto empirici che richiederebbero una definizione del loro senso preciso. Sembra errato insistere solo sulla pluralità degli dèi venerati nelle religioni politeistiche, sulla quale si fondano i termini stessi. In moltissime religioni, specie di popoli c.d. « primitivi », s'incontra una pluralità di esseri venerati nel culto o ricordati nei miti, ma annoverare queste religioni tra quelle politeistiche non sembra giustificato, date le notevoli differenze strutturali esistenti tra esse e queste ultime. Le religioni politeistiche si fondano su un particolare concetto delle divinità, che differisce p. es. dalla concezione degli spiriti, dei « feticci », degli antenati, dei « totem », dei « dema », degli « eroi civilizzatori », dell'« Essere Supremo », ecc. Uno dei compiti di una ricerca sul politeismo sarebbe quello di elaborare le differenze tra queste concezioni e di giungere a una soddisfacente definizione della divinità nel senso delle religioni politeistiche.

Oltre a un'idea della divinità, fundamentalmente affine in tutte le religioni politeistiche, queste ultime hanno vari altri elementi in comune, che non è difficile osservare empiricamente, ma che non sempre è facile far risalire a una comune struttura caratteristica del politeismo come tale. Nelle religioni politeistiche si osserva per es. uno sviluppo particolare dei sacerdoti specializzati, degli edifizii di culto permanenti, del numero delle feste con rituali differenti, dell'antropomorfismo, ecc. Solo una comparazione accurata — sia

delle religioni politeistiche tra di loro, sia di queste con gli altri tipi di religione — potrebbe condurre a una più chiara e dettagliata *morfologia del politeismo*. Nel tentar di delineare questa, bisognerà tener presente che, come in generale in materia storica, non ci si può attendere delimitazioni rigide e matematicamente precise, ma si può osservare il più o meno pronunciato prevalere di determinate caratteristiche.

Un argomento particolarmente interessante nello studio morfologico del politeismo è costituito da quegli elementi non tipicamente politeistici che tuttavia si riscontrano in tutte le religioni politeistiche, ma che in esse sembrano derivare da forme religiose più antiche (p. es. culto degli antenati, divinità « minori » più o meno « animistiche », divinità simili a tipi di figure come l'Essere Supremo celeste, il Signore degli Animali, i dema., ecc.); anche nelle forme cultuali — preghiere, sacrifici, rappresentazioni sacre, ecc. — si dovrebbe poter precisare se e che cosa vi è di specificamente appartenente alla struttura politeistica e che cosa è invece storicamente anteriore o comunque indipendente da essa.

Già da queste ultime osservazioni si vede che una quanto più precisa morfologia del politeismo aprirebbe la strada verso la questione più propriamente storica delle *origini del politeismo*. E' facile osservare che la forma politeistica della religione è caratteristica soprattutto delle c.d. civiltà « superiori », ma non bisogna dimenticare che esistono alcune religioni di popoli « primitivi », che rientrano nella morfologia politeistica. Ridotto ai suoi termini più elementari, il problema storico può esser formulato nella seguente alternativa: o le singole civiltà hanno creato le loro religioni politeistiche indipendentemente l'una dall'altra, o il politeismo è legato a un ciclo storico determinato e, sorto un'unica volta, si è diffuso successivamente per le regioni più distanti della terra. Nell'uno e nell'altro caso, però, sarebbe necessario trovare le ragioni storiche del fenomeno.

G. CASTELLINO: *Il politeismo mesopotamico*

Il passaggio dalla religione preistorica del pericolo neolitico ed eneolitico alla religione storica sumerica e semitica della Mesopotamia costituisce già un problema di per sé, perchè inafferrabile in quanto processo e quindi inspiegabile.

Fuochi e periodi di sviluppo:

A) SUMER. Aspetto fondamentale: 1) costituzione di città-stato con a capo una divinità, rappresentata in terra dall'ensi o lugal, governatore civile e religioso;

— corte di dei principali e secondari, tra cui

— gli dei « personali » per la protezione e devozione dei singoli.

2) Per il paese: pantheon, che comprende: a) una triade (cosmica): An, Enlil, Enki, che presiedono alle tre parti del cosmo. Come

posizione verrebbe qui inoltre la dea Ninhursag (dea della montagna cosmica?); b) una triade (astrale): Utu (Sole, a Larsa), Nanna-Suen (Luna, a Ur), Inanna (Venere, a Uruk); c) una folla di divinità che impersonano le varie attività atmosferiche, celesti e terrestri, nonché le realtà del cosmo. Es. Nidaba = il grano, Lahar = il bestiame, etc. Cf. l'importante testo sumerico: « Enki e l'ordine del mondo ».

NB. Molto presto (già nel 1400 a. C.) Enlil soppianta praticamente An come dio supremo del Pantheon, e Nippur, città del suo santuario, diventa la capitale religiosa di Sumer. Discutibile se diventi anche la capitale civile (come afferma Jacobsen).

Il Pantheon è il risultato della sistemazione operata nei vari templi e obbedisce a criteri non solo religiosi, ma politici e temporanei.

B) In origine i Semiti di *Agade* (= dinastia di Akkad) dovettero avere un fondo indipendente di divinità, che presto però si fusero o trasformarono nelle relative o analoghe divinità sumeriche: Utu diventa Samaš, Nanna diventa Sin, Inanna diventa Ištar-Anunitum, e così di seguito.

Problema: se e quanto sarà possibile ricostruire le prime fasi della religione accadica e fissarne gli elementi originali, presenti sotto il paludamento sumerico.

C) *Periodo antico assiro*. Il Pantheon è ricavabile dai testi assiri redatti in Mesopotamia e da quelli redatti in Asia Minore nelle « colonie » assire della Cappadocia.

1) Divinità principalissima Assur. Sovrasta tanto le altre divinità da potersi quasi parlare d'un enoteismo (Hirsch, in *AfO Beiheft* 13/14, 1961, p. 80);

2) Triade (semitica) di Sin, Samaš, Ištar; inoltre Ea, Adad;

3) Amurru, Anum.

4) Divinità secondarie: Aššuritum, Belum, Ilabrat, Išhara, Ninkarrak, Nisaba, etc.

NB. a) Assur appare qualche volta come il « numinosum » della città da cui non si distingue per caratteri personali. Esso inoltre assume in sé le funzioni di dio della giustizia invece di Samaš.

b) Difficile dai dati dei testi ricavare le caratteristiche individuali delle singole divinità.

c) Nel periodo assiro posteriore si assiste alla ascesa di Ninurta e di Nabu.

D) *Babilonia*. Componenti del pantheon: 1) divinità sumeriche e loro sistemazione; esse entrano in massa nel pantheon di Babilonia e formano il nucleo principalissimo;

2) divinità semitiche locali (13 che risalgono al periodo pre-sargonico, 7 al periodo sargonico e una ventina al periodo amorrita);

3) divinità semitiche di apporto delle varie stirpi infiltratesi in Babilonia e Assiria (Amorriti già ricordati, Aramei, etc.);

4) Cassiti.

Il Pantheon quindi è sostanzialmente il pantheon sumerico con nomi semitici.

NB. Da notarsi: 1) sviluppo del carattere astrale degli dei; 2) accentuazione umana e etica degli dei; 3) maggiore intervento nelle cose umane; 4) protezione accordata all'individuo dal dio personale; 5) invasione della magia nella religione e nella vita; 6) ascesa di Marduk.

S. DONADONI: *Il politeismo egiziano.*

Il politeismo egiziano pone problemi diversi a un egittologo e a uno storico delle religioni. Per quest'ultimo è un campo di ricerca che — tutto sommato — non è stato indagato in profondità che da assai poco tempo nelle sue caratteristiche morfologiche e nelle sue possibilità di comparazione. Per il primo, invece, si tratta di una componente e insieme di un indice di un complesso di esperienze culturali che sono la storia dell'Egitto antico.

L'accento sarà per il primo, dunque, sul momento delle origini, sia per quanto esso sia direttamente testimoniato, sia per quanto possa essere ricostruito per ipotesi; per il secondo, argomento dell'osservazione saranno piuttosto le situazioni chiaramente e organicamente apparenti nella documentazione.

La funzione degli Dei nella società egiziana storica gli appare, dunque, da una parte legata alla geografia amministrativa, che in parte calca e in parte determina. E così anche calca la situazione egiziana la estrema autorità delle singole divinità nelle varie sedi, la mancanza di una precisa gerarchia e organizzazione in sistema, il modestissimo accento sulle « funzioni » singole dei vari Dei.

L'altro aspetto che gli appare evidente è la tendenza delle divinità a livellarsi l'una sull'altra: così come è unitaria la cultura egiziana classica. Ed è questa una delle vie che, da un certo momento in là, portano a far nascere, nel politeismo egiziano, una tendenza monoteistica di tipo speculativo, che cerca di salvare e di adoperare i dati della religione tradizionale arricchiti di significati nuovi.

Il variare interno del valore dello stesso quadro religioso è, per un egittologo, l'oggetto naturale dello studio della religione egiziana e del pantheon egiziano; al collega storico delle religioni dovrà spesso contentarsi di fornire dati — positivi o negativi. Fare di più esce dal terreno della sua esperienza.

U. BIANCHI: *Il politeismo greco.*

Il politeismo (o meglio la sua critica) costituisce per la coscienza moderna un *topos* filosofico; e problema filosofico costituisce

il monoteismo, inteso come definizione dell'unità, dell'essenza e degli attributi di Dio. Non è sotto questo profilo che oggi affrontiamo il problema. Noi vogliamo considerare qui il politeismo come fenomeno storico.

Il punto di partenza è la considerazione della religione greca come di una religione *etnica* (in opposizione a religione *fondata*, sia nel senso « profetico » sia nel senso « mistico » di quest'ultimo termine): e precisamente una religione etnica di un certo tipo (che si ritrova anche in altre civiltà di analoga « situazione »), cioè di tipo politeistico.

Tutta la tipologia del politeismo qui soccorre, tipologia che non insiste tanto sopra la semplice pluralità di esseri sovra-umani, quanto sopra la specifica maniera come questi esseri sono percepiti e come sono collegati con la società umana che li crede e li venera. (Aspetto settoriale degli dèi, collegamenti naturalistici dei medesimi, pantheon gerarchizzato con un Essere supremo di aspetto patriarcale e « politico », teogonia cosmogonica fondata sopra *archai* di aspetto caotico e materno, teomachie cosmogoniche, teogoniche e di « interferenza »; specializzazione nel culto, etc.).

In questa situazione storica del politeismo (complicata ma non *determinata*, a quanto pare, da avvicendamenti storici, come prevalenza di popoli, imperi, città, ambienti, e rispettivi sistemi o raggruppamenti divini) si inserisce, in Grecia, una riflessione sollecitata anche dall'insorgere della filosofia (ma non con questa necessariamente identificantesi), la quale specula sull'unità del divino, non in polemica con il pantheon pluralistico come tale, ma piuttosto in polemica negativa contro la sconvenienza mitologica, o con lo scopo positivo di dare al mondo (e al mondo divino) una unità di sviluppo e di significato che parte da unità di *archè* o da unità di attuale governo del mondo.

Questa « unità del divino » ha tre concretizzazioni:

A) Essa si concreta talora nell'Essere supremo del pantheon, misticamente ma poco chiaramente individuato (Zeus orfico come principio e fine delle cose etc.), ovvero in altre figure *ad hoc*, in cui *archai* o escatologia confluiscono (Phanes; il Dioniso orfico etc.).

B) Questa speculazione insiste anche in maniera particolare sul concetto dell'Uno in quanto contrapposto al molteplice: cfr. lo *heis theos* di Senofane, l'Uno degli Orfici, quello di Platone, in cui peraltro oltre all'aspetto *archè* c'è l'aspetto « esemplare »: l'Idea, la quale, per tale aspetto, non compone perfettamente con la concezione personale di Dio o con la concezione del Demiurgo agente.

C) Una terza « unità » del divino, di aspetto e di diffusione più popolari (la troviamo in Erodoto, in Euripide, nello stesso Socrate), è *ho theos* e *to theion*: questo è il « dio » inteso non come impersonale (quindi sarebbe male tradurlo con « il divino ») ma in riferimento alla sua *qualità*, p. es. in quanto manifestantesi all'uomo

(quindi, se mai, « il Dio », « la Divinità »): è per questo che si menziona « ho theos en Delphois » benchè sia un dio bene determinato, di cui ben si sapeva il nome proprio. Analogamente per il « dio di Socrate » (*theion ti kai daimonion*, nell'« Apologia », ma anche, in altri passi *theos*), il quale viene da Socrate conosciuto in quanto la di lui singola, personale voce gli si manifesta misteriosamente e quanto basta: di lui il filosofo non può quindi assegnare il nome, ma ben conosce la personalità.

Non giustificato sarebbe confondere troppo il Dio unico dell'*archè* e del governo con il Dio inteso in quest'ultimo senso; anche se naturalmente non manca la tendenza a fonderli; p. es., mi pare, nel testo delle Leggi menzionato nella relazione sul politeismo e Platone.

Tre *para-monoteismi*, dunque, nel politeismo dei Greci: 1) quello dell'Essere supremo gerarchico, diverso come figura e come potere da tutti gli altri dèi, già in Omero nonchè in Esiodo (qui nel quadro di una storia unitaria del mondo divino); 2) quello dell'Essere supremo stesso assunto ad *archè* (per quanto non creazionisticamente intesa, quindi con implicanze non monoteistiche ma monistiche) nella speculazione orfica; 3) quello dell'Idea e del Dio cui — quindi — ci si deve *conformare*, nella speculazione platonica. Il primo e, più ancora, il secondo e il terzo di questi Esseri supremi confluiscono nella speculazione religiosa e mistica del tardo platonismo e del neoplatonismo, dandole un aspetto monoteistico.

Tale aspetto può peraltro indurre in errore chi trascuri un dato importante, cioè la diversità storico-tipologica (anche se non totale, date le sopra precisate connessioni parziali e mediate con gli Esseri supremi di livello etnologico) dell'Essere supremo neoplatonico rispetto agli Esseri supremi di tipo monoteistico.

Sul piano filosofico, le elaborazioni greche di assonanza monoteistica giovarono invece alla definizione scientifica del monoteismo biblico, con Platone per un verso e con Aristotele per un altro. Sul piano storico, la religiosità monistico-monoteistica dei Greci (e dei Romani), con il suo oscillare (oscillare ineliminabile per i sopramenzionati presupposti), rimane sempre fortemente distinta e concorrente rispetto alla religione biblica, donde il conflitto religioso della tarda antichità, conflitto solo dissimulato dalla solo parziale omogeneità delle rispettive affermazioni sulla grandezza e unità di Dio.

Una analisi del politeismo greco porterebbe molto addentro nelle vicende della storia nazionale e culturale greca, appunto dato il carattere della religione greca come « religione etnica », nel senso sopra precisato, per quanto anche considerazioni di natura storico-ideologica e sistematica dovrebbero essere tenute presenti, a partire da Esiodo fino ai sistemi tradizionali locali e a quelli misterici e « orfici ». Esempi: per Esiodo: la posizione di varie divinità quali Ecate, Stige, Gaia nell'alternativa *archai* cosmogoniche — famiglia di Zeus; per i sistemi tradizionali: Apollo, Dioniso e Gaia e Delfi;

per i misteri: il ciclo delle divinità eleusine e di quelle cabiriche. Il paragone con le correnti « para-monoteistiche » sopra accennate può comunque essere utile per fare spiccare alcuni aspetti tipici del politeismo ellenico.

A. BRELICH: *Il politeismo romano.*

Si discuteranno solo due problemi particolari della religione romana, che hanno qualche interesse anche per il problema generale del politeismo.

Il primo è quello dei c.d. « *Sondergötter* » romani. E' un luogo comune degli studi romani che queste divinità dalla sfera d'azione estremamente limitata — sul tipo di Educa, Potina, Fabulinus o Vervactor, Sarritor, Subruncinator o Adolenda, Coinquenda, ecc. — sono particolarmente caratteristiche della religione romana e anche dell'idea romana della divinità. La questione è importante, perchè se questo luogo comune fosse corretto, si potrebbe dubitare del carattere pienamente politeistico della religione romana. Difatti, molti sostenitori dell'opinione corrente, partendo dall'importanza attribuita ai « *Sondergötter* », interpretano alla stessa stregua anche le grandi divinità romane: Ianus sarebbe un dio addetto alle porte, Vesta una dea addetta al focolare, Iuno alla fecondità femminile, Mercurius al commercio, ecc., — tutte, in origine, divinità legate a singole e limitate funzioni, che solo con l'assimilazione del politeismo greco avrebbero assunto caratteri più complessi.

Un esame puramente filologico delle fonti da cui conosciamo i « *Sondergötter* » romani, permette di ridimensionare l'opinione corrente. La stragrande maggioranza di quelle divinità non aveva culti; buona parte della rimanente esigua minoranza non aveva culti indipendenti, ma veniva venerata solo in gruppi associati a qualche grande divinità. La maggioranza delle fonti risale al solo Varrone, che aveva i suoi interessi particolari per ricercare quei nomi divini negli *indigitamenta* (formule d'invocazione) pontificali. Da nessun altro documento letterario o epigrafico risulta che — salvo alcune di esse — quelle divinità avessero una parte sia pur relativamente importante nella religione romana. D'altra parte, la comparazione mostra che in moltissime religioni politeistiche vi sono non solo l'idea di un enorme numero di divinità (malgrado che le divinità più importanti siano d'un numero ristretto), ma anche innumerevoli nomi divini che hanno un'importanza del tutto marginale nel sistema politeistico. La loro esistenza, in realtà piuttosto umbratile, potrebbe esser dovuta, in parte, a una preoccupazione insita nella religiosità politeistica: le singole grandi divinità hanno caratteri e funzioni complessi ed estesi — potranno occuparsi anche di cose così minute come il sarchiamento di un terreno o il primo mangiare di un bambino? Se in tale preoccupazione possiamo forse vedere le ragioni della relativa fortuna, nel politeismo, di siffatte entità divine « minori », non sembra, tuttavia, che essa spieghi le

origini di queste, che possono piuttosto ricercarsi in una fase pre-polyteistica della religione. Alcuni esempi mostreranno come antichi « riti di passaggio » conservatisi nella religione polyteistica possano condurre alla creazione di divinità particolari, in quanto nel polyteismo non c'è posto per riti non riferiti a divinità.

Il secondo problema potrà esser trattato solo in grandi linee. Esso è dato dalla mancanza di miti nella religione romana, osservata alla luce del fatto che tutte le religioni polyteistiche hanno una mitologia. Si noterà, tuttavia, che il mito non costituisce un prodotto del polyteismo, ma solo un prodotto che anche nelle religioni polyteistiche può esser conservato, inserito e utilizzato. La funzione fondamentale del mito — quella di garantire le forme e norme dell'esistenza ricollegandole a un'origine nel tempo sacro — non è più necessaria in una religione polyteistica in cui divinità immortali vegliano sull'ordine cosmico e morale. E' questa la circostanza che ha reso possibile la demitizzazione della religione polyteistica romana (mentre la mitologia continua a fiorire in altre religioni polyteistiche, forse non senza subire caratteristiche alterazioni funzionali). Restano, naturalmente, da chiarirsi poi le ragioni positive della demitizzazione; su queste, per ora, non sembra si possano formulare se non ipotesi più o meno ragionevoli.

ED. DES PLACES, *Platone e il polyteismo.*

1) L'A. dà una bibliografia: Nilsson *Gesch.*, Wilamowitz *Glaube, Festugière Remarques* (in « *La Vie intell.* » 1932), *Des Places Pind. et Plat.*, Solmsen *Plato's Theol.*, Reverdin *La rel. de la cit. plat.*, Morrow, *Plato's Cretan Cit.*, AA. varii *Entretiens Vandoeuvres I* (L'A. dà rilievo alla risposta di Reverdin a una domanda di Chapouthier sui motivi della coesistenza tra polyteismo e monoteismo tra i filosofi: importanza del culto della città, che viene integrato con le nuove idee filosofiche sul divino), Goldschmidt *La rel. de Plat.*, Manno *Il teismo di Plat.* (accentua il monoteismo platonico), François *Le polyth. et l'emploi au singulier des mots theos, daimon* (il divino che prende più volti), Hackforth *Plato's Phaedr.* (unione dei due aspetti, metafisico e religioso nella filos. di Platone), Van Camp e Canart, *Le sens du mot theios chez Platon* (i quali minimizzano la portata religiosa di tale aggettivo e tutto il sentimento religioso di Platone: ciò a torto, perchè in Platone c'è la metafisica delle idee e, collegata [cfr. Hackforth citato], la religione tradizionale arricchita verso la fine da una religione astrale; e c'è tendenza al monoteismo sia nella sua filosofia religiosa sia nella sua religione; quanto al dosaggio e alla priorità di questi elementi c'è discussione: Solmsen cit., Jaeger e De Stricker in *Antiq. Classique* 1947, p. 148).

2) *Filosofia religiosa e misticismo*

Non si può descrivere il misticismo platonico senza parlare delle idee. C'è anche, in Platone, un misticismo astrale che compone con un certo polyteismo. Conoscenza religiosa fondata sull'in-

tuizione che viene data dalla parentela reale dell'anima con le idee, così come la parentela di questa con gli dei fonda la credenza negli dei e il culto. Questo essere eterno (noetico) è esso Dio? Sarebbe allora il Dio unico, direttamente opposto al politeismo. Ma l'idea del Bene non è in nessun luogo da Platone identificata a Dio, di cui essa ha tuttavia gli attributi. C'è poi l'esposizione del Timeo, che presenta un demiurgo che sembra anche lui alla sommità del divino. Idea del Bene e demiurgo sembrano talora mal distinguersi, talora l'Idea del Bene è contemplata dal demiurgo.

3) *Mitologia escatologica e religione tradizionale*

L'immortalità dell'anima è in Platone razionalmente dimostrabile; i miti escatologici intervengono a dare descrizione delle modalità (dei ctonii). In generale, soprattutto gli olimpici ricevono l'omaggio di Platone come di ogni ateniese: in particolare l'Apollo di Delfi. La condanna contro la mitologia omerica non tocca il fondo della religione tradizionale. E la religione astrale non esclude la religione civica.

4) *Religione cosmica e culto degli astri*

Il kosmos-ouranos di Platone è prima di tutto il cielo degli astri. In ciò è da supporre l'influenza del caldeo che frequentava l'Accademia?

Una conversione attestata dall'Epinomis? L'Epinomis non costituisce innovazione rispetto alle Leggi, anch'esse postume, in continuità con il Fedro e il Timeo. L'Epinomis aggiunge l'affermazione di una intelligenza e di una volontà perfette dell'anima astrale, e rivendica un culto per gli dei del cielo, ma nel quadro della città, in quanto istituito in conformità di oracoli delfici. Esso coesisterà con il culto degli olimpici, anche se a poco a poco dovrà soppiantarlo. Con gli astri, onorati come altrettante divinità, Platone si inoltra nella via del monoteismo? Aristotele manterrà le anime astrali, ma le subordinerà tutte al suo Primo Motore, più vicino al concetto di Dio unico. Forse, tuttavia, la molteplicità delle divinità astrali, non meno di quella degli olimpici, non si oppone a un monoteismo latente o sentito.

5) *Conclusione. Monoteismo o politeismo?*

Per Eusebio, nella *Demonstratio evangelica* (IV 9, 10-11), il culto degli astri non allontana dal monoteismo, riconduce piuttosto alla purezza delle origini; Eusebio distingue nelle religioni non bibliche la rivelazione cosmica, quella del vero Dio, e l'idolatria, che ne è la perversione (cfr. S. Paolo, Rom. 1,21-23). Ma, osserva Eusebio in *Praep. evang.* XIII, 18,2-3 a proposito di *Epinomis* 977 a, 984 d-e, rimane una differenza essenziale tra l'atteggiamento dell'israelita che vede nell'astro una creatura del Dio unico e quella di Platone che l'adora come un dio.

Ciò che bisogna almeno ritenere in Platone è una tendenza molto forte al monoteismo, benchè essa non abbia raggiunto il termine.

Platone, così fedele alle tradizioni del suo paese, ha pure gettato i fondamenti filosofici della religione monoteistica; e ha messo nella somiglianza con Dio lo scopo essenziale della vita umana. Malgrado l'equivalenza di *ho theos* e di *hoi theoi*, non è da credere che il *theos* singolare del libro IV delle Leggi non sia preferito intenzionalmente alla voce plurale, allorché leggiamo: « Quale è la condotta che piace a Dio... Non ce n'è che una, e un proverbio antico basta a esprimerla: al simile, se egli mantiene la misura, il simile sarà un amico.... Ora, per noi, la divinità deve essere la misura di tutte le cose... Così... in virtù di questo principio, colui tra noi che è temperante sarà l'amico di Dio, perché gli assomiglia » (716 c-d).

P. BOYANCÉ: *Il politeismo di Virgilio.*

Chi studia il politeismo virgiliano deve considerare anzitutto la natura della testimonianza che ha di fronte. Si tratta di un'epopea, i cui personaggi appartengono ai tempi eroici. Virgilio, mettendo in scena gli dèi che il lettore si aspettava di trovare presso i suoi eroi, e che il lettore, almeno quello ordinario, venerava, sapeva che le cose non sarebbero state per lui così semplici come per Omero. Egli conosceva la teoria stoica delle tre teologie varroniane: teologia mitica dei poeti, civile dei legislatori, naturale dei filosofi. Virgilio non sacrifica nessuna di queste tre, in base alla sua tendenza armonizzatrice. Egli mette in scena l'Olimpo omerico; ma questi dèi ci appaiono con i loro nomi latini; tale natura « composita » ci riporta peraltro alla realtà della Roma augustea. L'A. critica perciò l'esposizione di Bailey della religione virgiliana, che raccoglie diverse categorie di dèi secondo la loro origine, più o meno indigena o greca, secondo un processo storico che Virgilio trova già compiuto. Per Virgilio Iuno e Hera sono identiche. E anche le altre divinità del bacino mediterraneo costituiscono per lui un solo e medesimo pantheon. Occorre rivalutare in questo senso il processo della *interpretatio*.

L'intervento degli dèi avviene in Virgilio in modo non identico a quanto avviene in Omero; ciò è voluto, spesso. Virgilio attenua nelle teofanie le immagini troppo concrete, salvo quando si tratta di trasformazione momentanea in un mortale. Nel riferire i sogni, cura la verisimiglianza psicologica (circostanze del sogno). Quanto all'evoluzione nell'atteggiamento delle divinità e alle loro discordie, ciò appartiene all'epos, alla religione dell'Eneide, nella misura in cui questa mette l'accento sullo svolgersi del tempo (carattere tipico delle divinità del politeismo). Bisogna anche considerare la presenza in Virgilio di influssi di origine filosofica. Nell'attenuazione dei tratti antropomorfici, v'è influenza probabile del concetto latino di numen, ma piuttosto influenza filosofica. Tale influenza è anche positiva, e specificamente stoica? (Heinze: rapporti di Iupiter con il fato. L'A. accetta però l'idea che il politeismo virgiliano non si lascia ridurre a un panteismo). Iupiter, a diffe-

renza di Zeus, rimane impassibile. Una interpretazione cosmica dell'Olimpo era del resto già popolare. Ma Heinze esagera riducendo a simboli gli dèi del politeismo virgiliano. Nè giova un'interpretazione (Perret) che per intendere gli dèi omerici chiami in causa i dèmoni secondo un'esegesi già di Senocrate e Plutarco (e che sarà di Apuleio). Nè del resto la pluralità degli dèi urtava per sè troppo il monismo stoico. Comunque Virgilio non si poneva del tutto da un punto di vista filosofico. Venus è per lui madre degli Eneadi. Egli media le due teologie poetica e filosofica con la civile. Egli si sofferma sui particolari culturali e etiologici. Il politeismo di Virgilio appare dunque quello della vita religiosa romana. Radicandosi nei culti della città il politeismo trova forse il suo nutrimento più efficace. (Es. di Socrate, di Cicerone, di Varrone, la cui nota affermazione non va intesa in senso scettico). Ma gli dèi di Roma al tempo di Virgilio non erano più solo quelli di una città, bensì quelli di un impero: rapporto tra le vittorie di Roma e i suoi dèi già importante per il politeismo virgiliano. Per il cambiamento di atteggiamento di Iuno cfr. anche concetti quali la *pax deorum* e l'*evocatio*.

Non tutto risolve però questo atteggiamento unificatore di Virgilio. E' importante il simbolismo (accademico — Antioco d'Ascalona —, più che stoico) nella lettura virgiliana d'Omero; ma sarebbe errato ridurre gli dèi virgiliani a simboli. Il fatto che in lui, poeta, ci sia invenzione poetica non mette poi in questione la serietà e autenticità dell'immagine che egli dà del politeismo romano. Gli dèi dell'Eneide come dèi d'Enea, dei lettori di Virgilio e di Virgilio.

Nella stessa occasione, venne tenuta il 10 dicembre 1961 l'assemblea annuale della società.

Ultima delle attività scientifiche del periodo qui considerato è stato il convegno di studi religiosi sardi, tenuto a Cagliari nei giorni 24-26 maggio 1962, d'intesa con le Facoltà di Lettere e Magistero della locale Università, e con l'appoggio della Regione Sarda. Nel convegno, che fu integrato da interessanti visite alle antichità di Nora e Barumini, vennero trattati temi relativi alla storia religiosa dell'isola, dalla preistoria all'evo moderno. Particolare attenzione venne rivolta alle antichità religiose nuragiche, alle menzioni classiche di cose sarde, al folklore religioso isolano, a testimonianze di vita religiosa sarda nell'evo moderno. Si annunzia la pubblicazione degli Atti. Il convegno vide la partecipazione di un discreto numero di iscritti provenienti

da Roma, oltrechè di un buon numero di studiosi delle città sarde. Al termine, questi ultimi deliberarono di formare un gruppo associativo, per il quale verrà richiesta l'associazione alla Società italiana di storia delle religioni.

Per quanto concerne l'attività futura, è in programma la consueta riunione-assemblea per l'autunno 1962.

La Società ha dovuto lamentare la perdita di uno dei suoi membri, il prof. Giovanni Miegge. Alla memoria del noto studioso va il nostro deferente omaggio.

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 1962 - VOL. XXXIII
(fascicolo 2)

ROMA
CESARE MARZIOLI EDITORE

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 (Esteri)*

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 comptes rendus:*

Redazione degli
SMSR
ISTITUTO DI STUDI
STORICO-RELIGIOSI
UNIVERSITÀ DI ROMA

CONTENUTO

	Pag.
KÁROLY MARÓT, <i>Magie-magisch</i>	203
J. ALBERTO SOGGIN, <i>La caduta dell'uomo nel terzo capitolo della Genesi</i>	227
CLARA GALLINI, <i>Politica religiosa di Clodio</i>	257

NOTE E DISCUSSIONI

Gianroberto Scarcia, <i>Di alcuni nuovi indizi sulla religione dei Kafiri di Afghanistan</i>	273
Dario Sabbatucci, <i>Diritto augurale e religione romana (II)</i>	279

BIBLIOGRAFIA

<i>Rassegna di studi religiosi iranici, I</i> (Ugo Bianchi)	295
<i>Rassegna delle riviste</i>	320

Herr Professor Albin Lesky hat eine ausführliche, wohlwollende und verständnisvolle Besprechung meinem Buch: "Die Anfänge der griechischen Literatur, Vorfragen" (Budapest, Akademie-Verlag 1960) gewidmet.¹ Er schrieb mir jedoch in dieser Rezension die Ansicht zu, wonach: "der rein erzählenden Dichtung eine Stufe voranliegt, auf der die Dichtung ausschliesslich magischen Zwecken diene". Im Sinne dieses Gedankens sollte die von mir vorgeschlagene Entwicklungslinie von dem verderblichen Zaubergesang zu der *ἐπαιδοῦ ἀγαθή*, und von dieser dann zu der "abgeklärten Dichtung" führen. In demselben Sinne behauptet er dann, dass ich das Entstehen des Epos aus dem Erzählungszauber und aus "frühzeitlichen magisch bereichernden Litaneien", d.h. aus Katalogen herleiten wollte. (Den letzteren möchte ich übrigens — wie dies auch Lesky zugibt — in den erhaltenen Epen eher schon die Absicht der rein poetischen *αὐξήσις* zusprechen.²) Ja, er glaubt sogar dieser mir zugeschriebenen Entwicklungsvorstellung — die er als Grundthese meines Buches ansieht — seine adäquatere

¹ Gnomon 33, 1961. S. 529-534.

² Vgl. *Die Anfänge der griechischen Literatur, Vorfragen*, S. 423 ff.

These gegenüberstellen zu dürfen, dass es nämlich " von frühester Zeit an einen profanen, einzig auf Unterhaltung und Erholung zielenden Heldengesang gegeben hat, der mit dem Bereich des Magischen zwar in mancherlei Wechselwirkung stand, nicht aber aus ihm hervorgegangen ist." Aber diese These meines wohlwollenden Kritikers ist doch keine "Gegenthese". Im Gegenteil, sie bringt vielmehr Richtung und Absicht meines besprochenen Werkes, ja überhaupt meiner bisherigen Bestrebungen zum Ausdruck. Denn auch mein Werk will ja nichts von voraufgehender magischer Stufe, von chronologischen Vorstufen, Vorläufern, und noch weniger etwas von einer einsträngigen Entwicklungsreihe wissen. Lesky scheint also — trotz seines besten Willens — in meinen Ausführungen etwas doch missverstanden zu haben. Denn es handelt sich ja auch bei mir nie um einen ausschliesslich zeitlichen Werdegang. Ich wollte eher auf die Tatsache hinweisen, dass die sog. magischen Formationen, als primitivere, undifferenziertere Geistesprodukte, naturgemäss schon vor den entwickelteren Epen vorhanden waren. Manche von ihren Zügen (Elementen) erschienen dann auch dem expurgierenden³ Epos-Dichter als brauchbar. Ja, diese Züge oder Elemente vermochten auch seine Absichten zu fördern, und deswegen wurden sie hie und da — jetzt schon als poetisch steigernde Effekte — leicht umgearbeitet und mit Erfolg in das geläuterte Genos eingefügt. Dies geht — was die katalogisierenden Einlagen betrifft — allein auch von S. 423 meines Werkes, sowie aus den Stellen, auf die der Index (s.v. Katalog, katalogisierend etc.) hinweist, eindeutig hervor.⁴

³ In dem Sinne, wie dies Wort von Murray, Harrison, A. Lang und auch von anderen verwendet wird. Vgl. *Zur religionsgeschichtlichen Wertung Homers*, Arsbok 1924, Lund S. 159.

⁴ Siehe von meinen Vorarbeiten: *La Béotie et son caractère Hésiodique*, Acta Ant. Acad. Scient. Hung. I. 1953, S. 261-329; *La fonction poétique de l'énumération épique*, Cahiers de la littérature comparée, Budapest, 1948, 41-49; *Praehomerikus Katalogusok*, MTA I. Oszt. (Abhandlungen der ersten Klasse der Ungarischen Akademie der Wissenschaften) III. 1953 Nr. 4, 377-407 (ungarisch) u.a.m.

Allerdings komplizierter ist die Frage, was die Entwicklung vom Magischen zum Poetischen, von dem Erzählungszauber zu dem Heldenepos betrifft. Da muss es nämlich zugegeben werden, dass der "Uneingeweihte" bloss nach meinem Buch "Anfänge der griechischen Literatur", was meine grundlegende Konzeption betrifft, wohl nicht in allen Einzelheiten zufriedengestellt wird. Aber das durfte auch nicht mein Ziel gewesen sein. Wie es auch Lesky eingangs richtig betont hatte, müsste man hier — um klar sehen zu können — vorläufig auf die versprochenen weiteren Ausführungen warten, da es fast unmöglich gewesen wäre, in die vier bloss vorläufigen Kapitel meiner "Vorfragen" (= Anfänge I.) alles so ausführlich und deutlich hineinzudrängen, dass die von mir als wohlbekannt vorausgesetzten Ergebnisse einer ziemlich komplizierten und sozusagen in zahllose Aeusserungen zerstückelten, individuellen Auffassungsweise auf den ersten Blick immer eindeutig-richtig verstanden werden könnten. Um also jedem Missverständnis meines — allerdings inzwischen auch ohne grösseren Widerhall gebliebenen — Gedankenganges vorzubeugen, scheint es mir schon jetzt und hier angebracht, diese Schuld meines früheren Buches gewissermassen abzuzahlen, und sowohl dem guten Willen meines excellenten Rezensenten, wie auch den berechtigten Erwartungen der Leser entsprechend, meine Betrachtungsart über "Magie" und "magisch" etwas ausführlicher darzulegen.

Es ist wohl allgemein bekannt, dass "Magie" ein ziemlich schwer definierbarer, elastischer Begriff ist, selbst wenn wir hierbei *einerseits* alle jene zwingenden Gebärden der Primitiven vernachlässigen zu dürfen glaubten, die wir zwar als übermenschliche doch nicht als rein religiöse zu werten gewohnt sind. *Andreseits* wären wir auch geneigt Handlungsweisen moderneren Ursprungs wie Hexerei, Clairvoyance, Nekromantie, Alchimie, Astrologie und ähnliches, auszuschliessen. Oft pflegt man eben die aufgezählten Handlungen und Denkweisen heutzutage noch als zu magischen Erschei-

nungen gehörig aufzufassen. Das ist jedoch falsch; teils darum, weil wir — um darüber Meinung zu bilden — bei den sogenannten Naturvölkern nicht genügend die Triebfedern solcher Reagierungen kennen; und falsch auch darum, weil die letzteren zwar nicht scharf von primitiven magischen Gedanken zu trennen sind, ihrem Wesen nach mit der eigentlichen Magie der europäischen Kulturvölker vor der Renaissance, wenig zu tun haben, und bloss als zeitgemäss erkünstelte Weiterbildungen aufgefasst werden dürften. So müssen wir uns hier — unseren augenblicklichen Absichten entsprechend — damit begnügen, dass wir von Schritt zu Schritt jene Spuren zurückzuverfolgen versuchen, die unser etwa 50 jähriges Ringen mit diesem Begriff zu einem solchen Ergebnis führten, das jemandem, der die früheren Schritte nicht im einzelnen kontrollieren konnte, auf den ersten Anblick leicht missverständlich sein durfte.

* * *

Es wäre allerdings undenkbar, hier auch nur in Kürze alles anzudeuten, was wir seit etwa der Jahrhundertwende gegen die herkömmlichen Ansichten kämpfend über die unzertrennliche Verschlingung der sogenannten Magie mit Religion, Dichtung, Mythe, Wissen usw. in manchen wissenschaftlichen Organen verstreut, kürzer oder ausführlicher darzulegen bestrebt waren, wobei es auf alle Fälle viel leichter ging,⁵ die Auffassung der Magie als einer Art Pseudowissenschaft zu eliminieren, als das darauf Folgende richtigzustellen.

Um die Jahrhundertwende nämlich, als die ersten Auflagen des Werkes "Golden Bough" erschienen waren (1890 und 1910), stand noch felsenfest die Ueberzeugung im Vordergrund, wonach die magische Wirkungsweise

⁵ Siehe: *A Mágia a modern elméletek tükrében* (Examen critique des systèmes principaux sur les origines de la pensée magique), Társadalomtudományi Füzetek (Sozialwissenschaftliche Hefte) 12-13, Budapest 1930, 4 ff. (45 ff.). Wir kommen darauf noch zurück.

ihrem Wesen und ihrem Ursprung nach höchstens nur in Stufen von der wissenschaftlich-quantitativen Wirkungsweise verschieden wäre.⁶ Im Zeitgedanken bestand kein merkbarer Unterschied zwischen der empirischen Erfahrung einerseits, dass die Nahrung den Körper stärkt, und jenem magischen Gedanken andererseits, dass *σπλάγχνα λέοντων* Mut verleihen.⁷ Kepler und Bacon kannten noch keinen scharfen Unterschied, Paracelsus und Agrippa haben Systeme des Aberglaubens und der Magie geschaffen, indem sie zugleich Bahnbrecher des wissenschaftlichen Fortschrittes geworden sind.⁸ Die Abgrenzung ist neu und künstlich, und sie hängt offenbar eng mit der allmählichen Entwicklung der Wissenschaften par excellence und mit dem entsprechend zunehmenden Misskredit der altherkömmlichen Magie zusammen. So indessen ist es nur leicht begreiflich, wie die sogenannte englische anthropologische Schule, in den Fusstapfen E. B. Tylors und namentlich Frazers, die rational-logischen Elemente überschätzend zu der Hypothese eines vorwissenschaftlichen magischen Zeitalters gelangte, und wie diese evolutionistischen Auffassung so viele Nachfolger finden konnte.

Es war schon umständlicher, die wirkliche Sachlage im Verhältnis der Magie zur Religion und zu den übrigen Geistesschöpfungen zu klären; und zwar nicht nur darum, weil wir Menschen einer tief in unserer Natur ab ovo wurzelnder Denkart zu folgen geneigt sind, d.h. weil wir das, was wir irgendwie als minderwertig und primitiv erachten, irrtümlich "eo ipso" auch als in der Entwicklung früher liegendes denken. Wir stellen es uns vor, als ob dasselbe zeitlich unbedingt jenem anderen voraus-

⁶ Auch Literatur gab ich hierzu: *A primitiv mágia tünnettana (Phänomenologie der primitiven Magie)*, *Uránia* (Zeitschr.) 1917, 193 ff.; *A vallás egyéniéléktani gyökerei (Individual-psychologische Grundlagen der Religion)*, Athenaeum, 1919, 77 ff usw.

⁷ Vgl. *Addenda ad H. C. IV* 1916. *EPhK* XII/1917, S. 690 ff. mit Müller-Freienfels, *Psychologie der Religion*, 1928 II S. 58.

⁸ Vgl. auch schon F. B. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, 1911², 28-35; A. Vierkandt, *Globus* 92. Band S. 40 f. usw.

gehen müsste, was wir für hochwertiger halten.⁹ (Damit erklärt sich auch die Volkstümlichkeit und überzeugende Kraft der Frazerschen Konstruktion.) Auch das hat schon sehr treffend Preuss gesehen,¹⁰ dass obendrein "der Ausdruck 'Magie' der heutigen Religionswissenschaft unbewusst auch insoferne einen Streich spielte, als man trotz aller Bemühungen diesen Ausdruck bei den Naturvölkern zu verstehen, *immer das Bild von ihr mir sich herumträgt*, das spätere Zeiten *innerhalb der christlichen Religion* von ihr gezeichnet haben." Und wie die Bedeutung und die Kraft dieser beiden Hindernisse mir, zufallsweise auch "ad hominem", durch das Schicksal meiner Arbeit "Vallás és Mágia" (= Religion und Magie) klargemacht wurden.¹¹ Ich überreichte nämlich das Manuskript dieser Arbeit von mir dem Redaktor der Zeitschrift *Ethnographia* i.J. 1918, und — post tot discrimina rerum — erhielt ich dasselbe nach 1930 durch die Güte eines neuen Redaktors zusammen mit empört satyrischen Randbemerkungen über meine antievolutionistischen und "gottlosen" Behauptungen des Früheren zurück, um es ein wenig "up to date" zu setzen, und um nach 15 Jahren etwa endlich doch drucken lassen zu können. In diesen 15 Jahren wurden eben meine "revolutionären" Gedanken auch unseren Fachmännern vertrauter, und zwar nicht nur deswegen, weil sich auch bei uns langsam eine ideologische Umwälzung meldete, sondern wohl auch deswegen, weil ich selber dieselben Gedanken in den dazwischenliegenden Jahren, gele-

⁹ Deutlich habe ich u.a. schon in *Ethnographia*, 1917 (ungarisch; deutsch: *Zur religionsgeschichtlichen Wertung Homers*, Arsbok 1924, Lund S. 165 ff.) dargelegt, dass eine naturwissenschaftlich-historische Entwicklungsvorstellung zur Klärung des Weges von Magie zur Religion (oder umgekehrt), ja ein jedes « Fortschreiten von Anfang zu einem Ende » überhaupt, auf dem Gebiete der geistigen Schöpfungen im Prinzip inadäquat sei. Ja, den Tatsachen gerecht zu werden vermag eigentlich nur eine dynamisch-subjektive Entwicklungsvorstellung als Ausdrucksform, während einer « Entwicklung » im echten Sinne des Wortes eigentlich nur die Technik und ähnliches unteworfen sind.

¹⁰ Deutsche Literaturzeitung 1928, S. 17, 97 f.; angeführt von mir schon in der Arbeit: *A mágia* a.a.O. 43/164 (Társadalomtudomány 1930, 165/160).

¹¹ Siehe hierzu « *Ethnographia-Népelet* » 1933, S. 31 Anmerkung.

gentlich und sporadisch nur, aber doch in manchen wissenschaftlichen Publikationen¹² propagieren durfte.

Unter diesen meinen inzwischen veröffentlichten Arbeiten, hatten nämlich die Stücke der Serie *Homerus Comparatus* zu ihrem eigentlichen Ziel, je eine missverständene oder bis dahin nur ungenügend erklärte homerische Stelle unter Heranziehen der vergleichenden Folklore verständlich zu machen, wobei dann natürlich auch prinzipielle Stellungnahmen oft unvermeidlich wurden. Es genüge hier beispielsweise auf einige solcher gelegentlichen Feststellungen etwa in dem III.¹³, IV.¹⁴ und V. Stück¹⁵ der Serie hinzuweisen.

So musste z.B. in dem III. Stück die Brustentblösung Hekabes (X 79 ff.) als eine instinktive Geste erkannt werden, die den Entschluss Hektors, sich dem Achilles zu stellen, durch die den Sohn beschämende Deixis der kraftbeladenen Brüste hervorruft. Aber es hat sich darin auch schon die undifferenzierte Natur der Geste selbst kundgegeben. Denn man könnte ja dieselbe Geste mit gleichem Recht auch als rituelle und religiöse, als magisch zwingende und als praktische (d.h. beschämende) Handlung auffassen; mit einem Wort: sie ist in einem sublogischen Geisteszustand geboren.¹⁶ Ähnlich konnte in

¹² Siehe u.a. meine ungarische Serie: *Homerus Comparatus* I-IV (Egyetemes Philologiai Közlöny, abgekürzt: EPhK 1913-26), ja auch V, 1927 (*Der Eid als Tat*, Acta Univ. Szeged und auch bei Simmel & Co., Leipzig) und mein Programm, das ungarisch unter dem Titel: *A homerosi eposzok vallástörténeti jelentőségéről* (Ethnographia 1917, S. 237-247), dann aber auch in deutscher Sprache (*Zur religionsgeschichtlichen Wertung Homers*, Arsbok, Lund 1924, 149-169) erscheinen durfte. Dann wären hier noch zu nennen, meine bereits angeführten Arbeiten: *A vallás egyénelektani gyökerei*, Athenaeum 1919 und *A mágia*, 1930 u.a.m.

¹³ EPhK 1915, 194-203, 301-317, 371-385 und daselbst 1917, 181-183, 318-320, 388-391; 1929 44-60 und 139-144.

¹⁴ EPhK 1916, 32-45, 73-83, und dazu ebd. 1917, 690-701; 1932, 175-183; 1933, 118-122.

¹⁵ Acta Univ. Szeged I, 1 (1927) *passim*.

¹⁶ Ich habe - gegen das Unbewusste S. Freuds und gegen das Prälogische Lévy-Bruhls gerichtet - die Bezeichnung «sublogisch» als einen Namen solcher subliminalen Bewusstseinszustände vorgeschlagen (siehe die Zeitschr. "Budapesti Szemle" 1927, 256 ff. ungarisch, und auch sonst öfter). Diese Bezeichnung sollte stets, den gleichen Wert, wie Danzels "Bewusstsein des rein triebhaft..." haben. Vgl. auch Preuss, *Das Irratio-*

dem IV. Stück die Mehrdeutigkeit jener Geste hervor-
gehoben werden, die darin bestand, dass Hermes auf die
Frage der Kalypso (85 ff.) zunächst "unhöflich" nicht
antwortete. Man konnte eben dieses Nicht-Antworten
selbstverständlich als Ausserung einer Deisidaimonie
während Essens auffassen, das es überflüssig ja auch
unpassend gewesen wäre, in dem Epos noch in extenso
darzulegen. Es war sowohl eine "religiöse", wie auch
eine trivial-alltägliche, praktisch zweckdienliche und
verhütende Geste, die eben wegen ihrer Mehrdeutigkeit
auch noch in der hohen Poesie geduldet werden konnte.
Oder ebenso wurde im Stück V. die anakoluthisch ver-
laufende Eidformel des Achilles (A 234 ff.) behandelt;
man hört heraus, wie in dieser Eidformel neben dem
Widerhall eines poetischen Gemeinplatzes auch noch
die Spuren einer magisch wirkenden ἐξώλετα Eides
mitklingen, und demgemäss zu wirken geeignet sind.¹⁷

Ja, nach diesen, seit etwa 1910 gelegentlich und spo-
radisch propagierten Gedanken über das Wesen der
Magie und über den Begriff des Magischen, folgte dann
bald, noch in demselben Jahrzehnt, meine bereits er-
wähnte zusammenfassende Untersuchung: "Religion und
Magie"; dann später, i.J. 1930 mein "Examen critique
des systèmes principaux sur les origines de la pensée
magique". Ich glaube also, in diesen Arbeiten meine in
den "Anfängen" als bekannt vorausgesetzte Grundauf-
fassung unmissverständlich dargelegt zu haben. Und
dies umso mehr, als ich inzwischen eine ähnliche Kon-
zeption auch bei solchen Autoritäten, wie etwa Augusti-
nus entdecken durfte, der echt "heidnisch" von einem
"frommen Heidentum", d.h. also von einer "ab initio

nelle in der Magie, Zeitschrift f. Ethnologie, 1938, S. 272 f. Nach ihm
ist das Verhältnis der intellektuellen und irrationalen Sphären ähnlich
und zwar so vorzustellen, dass der Mensch im Falle grosser Erschütterun-
gen (beim Versagen des Denkmechanismus, beim Ueberströmen emotio-
naler Zustände usw.) seine auf Erfahrungen gebaute Welt in einer ir-
rationalen Richtung weiterzuleben gezwungen wird.

¹⁷ Vgl. zuletzt auch *Homerus expurgans*, SMSR 1959, 6 ff.

generis humani" existierenden "anima naturaliter Christiana" gesprochen hat.¹⁸ Mit anderen Worten: er glaubte die Spuren der für ihn als echt geltenden "Religion" auch im "Aberglauben" erblicken zu dürfen. Aber auch Young glaubte in den Mysterienreligionen schon das Wesen einer Art öffentlichen Magie zu erkennen.¹⁹ Und was soll man über solche modernen Belletristen, wie A. Sienkiewitz, Anatole France, Thornton Wilder u.a.m. sagen, deren frommgläubige Heldinnen und Helden gegebenen Falls auch dem dunkelsten Aberglauben und Geisterglauben verfallen, ja sich nicht scheuen, selbst zu magischen Operationen und Zeremonien ihre Zuflucht zu nehmen?²⁰ So kam ich dann — in meinem Werk "Vallás és mágia" (= Religion und Magie) 1918 bzw. 1933 — notgedrungen zu dem Gedanken, dass religiöse und magische Vorstellungen bei den Primitiven und namentlich bei den klassischen Völkern des Altertums, bei den Griechen und Römern, voneinander nicht zu trennen sind. Es wäre ein verzweifelt und fruchtloses Unternehmen, wenn man Religion und Magie im alten Aegypten, in Mexiko oder auch sonst irgendwo streng auseinanderhalten wollte. Denn diese lassen sich ja selbst heute und auch bei uns nicht trennen. Ueberall da, wie bei den Naturvölkern, sind fast immer Opfer, Gebet, ja auch Götter ganz einfach aus instinktiv-magischen Praktiken hervorgegangen. Diese Praktiken sind eigentlich weder religiös noch magisch, ja sie werden überhaupt auch kaum "gedacht", sie entstehen eher in solchen Gebärdungen, die von uns als sublogisch bezeichnet werden. Wie Seneca eben über diese so geistreich schreibt: "non quia significatura sunt fiunt", sondern "quia facta sunt significant".²¹ Daher entstand in mir unwiderstehlich die Ueberzeugung,

¹⁸ *Retract.* I. 13, vgl. *Lényeg és Gondolat (Wesen und Gedanke)* a.a.O. S. 16 ff.

¹⁹ *Das antike Mysterienwesen*, 1909, S. 198 (siehe schon *Uránia* 1917 S. 194).

²⁰ Vgl. auch *Lényeg és Gondolat (Wesen und Gedanke)* 1927, S. 16 ff.

²¹ *Nat. quaest.* II, 32, 2.

dass Religion und Magie, wie auch ähnliche Gestaltungen unserer Geistestätigkeit, in jedem gutgemeinten Fall ursprünglich nicht rationell-evolutionistisch determiniert waren, sondern immer in einer amorphen, d.h. eher in einer polymorph-sublogischen Geste entstehen mussten, welche sich dann je nach Gestalt und Umständen differenzierten, d.h. in unserem Denken allmählich als Magie, Religion, Dichtung, Wissen usw. polarisierten.

Um aber dieser meiner Ueberzeugung Geltung zu verschaffen, musste ich natürlich zunächst energisch gegen die damals über alles souveräne Frazer'sche Konstruktion einer zuerst magischen *und* dann religiösen "aetas separata" in den Kampf ziehen. Diese Konstruktion war eben damals nicht nur von evolutionistischen sondern auch von kirchlichen Zeitgedanken ungemein verstärkt, und sie fand bald von der einen bald von der anderen Seite her mitkämpfende Verbündeten.

Zeitgemäss war man eben gewöhnt, um diese "aetaes" entwicklungsgeschichtlich voneinander trennen zu können, die Religion scharf durch Züge der Huldigung und Sühne von der als niedriger betrachteten magischen Verhaltensweise des Zwanges und der Kontrolle abzugrenzen. So wollte u.a. die sog. französische soziologische Schule (Durkheim, Hubert, Mauss usw.) die Religion durch ein öffentliches Gruppensystem, d.h. also kirchliche Organisiertheit, und dagegen die Magie — echt christlich gedacht — durch das Fehlen solcher organischen Kulte charakterisieren, die sittlich-moralische Gruppen ins Leben rufen. Das heisst also, für die Magie wäre das tiefe Dunkel der heidnisch verderbenden klandestinen Abgeschlossenheit bezeichnend. Aber diese Charakteristika bilden keine eigentliche Abgrenzung. Man erkennt sie eher als einen bloss sekundären Widerschein auf der Oberfläche einer gemeinsamen Farblosigkeit (Neutralität), der einfach von einer wesensfremden (der gedanklichen) Beleuchtung her stammt, und als der ersten, komplex-

amorphen Stufe eigen, selbstverständlich ja gesetzmässig auch auf der zweiten, ja auf den folgenden Stufen des Formwerdens gewissermassen ausschlaggebend bleibt.²² Demnach erweist sich also auch die Kategorie des Kollektivgedankens nicht als ein Wundermittel, selbst wenn auch ihre Geltung diejenige der Lehren von Lehmann und Marett überbietet, und hat die Frage des wahren Unterschiedes von Religion und Magie unbeantwortet gelassen. Wohl kann der gesellschaftliche Faktor die ekstatische Attitüde der Individuen steigern, aber er kann sie nicht eigenst und einzig veranlassen. Hauer machte auf Fälle der Zauberei aufmerksam, die von dem Vertrauen, ja von der Andacht des Zaubers Zeugnis ablegen, d.h. also man steht der Zauberkraft ebenso fromm gegenüber, als entstammte sie von einem Gott.²³

Und ebenso muss auch der Gedanke einer Alleinherrschaft der rein-evolutionistischen Entwicklungsvorstellung als überholt gelten,²⁴ wenn auch die Nachfolge von Tylor, A. Lang, F. B. Jevons, H. Oldenberg, A. C. Lyall u.a. mit und nach Frazer, selbst heute noch die Pseudoscience der Magie als Anfang ansehen wollten, worauf dann nach Entdeckung der Unzulänglichkeit ihrer Kausalität einerseits das Sich-Hinwenden zur Gottgläubigkeit des enttäuschten Geistes, andererseits, die Tendenz nach einer Korrektur, d.h. auf die der Magie die Periode der Religion und endlich diejenige des echten Wissens erfolgt sein sollten. Es besteht ebm kein Zweifel darüber, dass diese als "englisch" bezeichnete anthropologische Schule mit demselben verfehlten evolutionistischen Gedanken arbeitet, wie in umgekehrter Reihenfolge P. W. Schmidt's offen eingestanden christlich beeinflusste Konstruktion, die von dem Gedanken eines primitiven Hochgottes zu der unteren Stufe der Magie ge-

²² Vgl. hauptsächlich *Vallás és Mágia* 31 ff. und daselbst den deutschen Auszug, S. 44.

²³ *A vallás egyénlélektani gyökerey (Die individualpsychologische Grundlagen der Religion)*, Athenaeum 1919, No. 2. und 3. *passim*.

²⁴ Zu dem Folgenden siehe namentlich *Examen critique etc.* a.a.O.

langen will. Aber es hätte sich auf diese Weise schon erwiesen, dass Frazers evolutionistische Konstruktion nicht so sehr auf dem Boden der Tatsachen, als eher auf dem Boden der Voreingenommenheit einer menschlich üblichen philosophischen Denkweise und darum auf labilen Füßen steht.

Aehnlich steht es auch um diejenigen, die zwar auf verschiedenen eigenen Wegen zu ihren Ergebnissen gelangen durften, aber in ultima analysi dennoch von ähnlichen Zeitgedanken beeinflusst waren, oder sich auch unwillkürlich von Frazer beeinflussen liessen und nur die Hauptfehler seiner magistrerialen Richtung unterstrichen hatten, wie z.B. auch S. Freud, R. Karutz, A. Bertholet usw.²⁵ Ja in dieselbe Reihe gehört eigentlich auch noch K. Th. Preuss, der zwar wesentliche Fortschritte der Frazer'schen Entwicklungsvorstellung gegenüber erzielt hatte, aber aus Achtung der Autorität doch nicht über sich brachte, seine Trouvaille bis zur Verneinung der Priorität der Stufe "Magie", d.h. bis zur Verneinung einer möglichen Stufe magisch-religiöser Simultaneität auszunützen. Und in dieselbe Reihe gehören auch noch A. Vierkandt, T. Thurnwald, W. W. Wundt, ja selbst auch noch P. W. Schmidt, deren wissenschaftliche Charakterzüge sich der Reihe nach folgendermassen zusammenfassen lassen:

A. Vierkandt vermeidet zwar das Hinterpförtchen von Preuss, die sog. "Urdummheit", und er analysiert zwar das Entstehen der sog. "prämagischen" Stufe sehr dankenswert, aber er vermag den Evolutionismus und Frazers Lehre von der Pseudowissenschaft doch nicht völlig zu überwinden, diese seine Stufe den religiösen Produkten unterordnet und sie aus Zaubergedanken und von Aussen hinzugekommenen animistischen Gedanken abzuleiten versucht.

R. Thurnwald überwindet dagegen den evolutionistischen Fehler in lobenswerter Weise, und er sieht

²⁵ Siehe ausführlich: *A mágia* S. 15 ff.

richtig ein, dass derselbe Akt zugleich "teils religiöser, teils zauberischer Art" sein mag, aber er fasst dennoch den Zauber traditionamässig als "Versuch einer Naturbeeinflussung mit unzulänglichen Mitteln", d.h. also als Pseudoscience auf.

W. Wundt versuchte zwar, indem er eher die Animismuslehre von Tylor vertiefte, jeden Zauber aus animistischen Vorstellungen abzuleiten, und er wollte die Magie als die Anfangsstufe der Religion (des Fetischismus und Totemismus) ansehen, aber er teilt dennoch zwei wesentliche Fehler mit Frazer. Namentlich mutet er mit moderner Willkür den Primitiven zu, dass diese sich nach gewissen Enttäuschungen von der Magie zur Religiosität zuzuwenden pflegten, und dass diese seine animistisch determinierte Magie und die reinere Religion aufeinander folgende Abstufungen wären.

P. W. Schmidt leugnet, ebenso wie auch O. Rank, den Ursprung der Religion aus der Magie, aber er verträgt sich darin doch gut mit dem Psychoanalytiker, dass sie beide mit einem in deterius umgekehrten Evolutionismus einen Monotheismus als Anfang postulieren, nur dass dies bei P. Schmidt aus christlichen Erwägungen geschieht, während dasselbe nach Rank: "hervorgegangen aus dem Verhältnis zu dem in den Urzeiten übermächtigen Vater (Totem) und dem narzistisch erhöhten Idealbild der eigenen Persönlichkeit".

* * *

Nun hatte aber meine Auffassung, nach allmählicher Ueberwindung all dieser weitverbreiteter und ungeeigneter evolutionistisch-dogmatischer Entwicklungsvorstellungen, die ich widerlegen musste, mehr positive und zutreffende Ermutigung zur Gestaltung eines richtigen Magiebegriffes von solchen Forschern erhalten, die sich — von der rationalistischen Betrachtungsweise abgewandt — dem Problem von einer individualpsychologisch-emotioneller Seite her näherten.

So erhielt ich positivere Anregungen namentlich von R. R. Marett, der augenscheinlich in John H. Kings Spuren wandelnd, schon zu Beginn des Jahrhunderts von den unreflektierten Gemütsbewegungen des Naturmenschen auszugehen vorgeschlagen hatte, der "acted before he thought about his actions", d.h. energisch den Gedanken der Magie auf den Deutungsversuch der von ihm sogenannten "repercussions" (id est: der von uns später sogenannten sublogischen Energieäusserungen) zurückzuführen hiess. Marett betrachtete den Naturmenschen gewissermassen eben als ein über eine grosse Energiemenge verfügendes, beglücktes Tier, das nur selten und kaum etwas zu bedenken pflegt, so dass auch seine "religiösen" Reflexionen eher als seine Energieempfindungen und nicht als "magische" Gedanken zu qualifizieren sind. Bezeichnenderweise sieht Marett eben in der Religion der Primitiven "something not so much thought as danced out".²⁶ Aus einem solchen "unreflective act" wird durch nachträgliches Hinzutreten der Reflexion ein symbolischer (der ohne jeden Geistesglauben auch die Stufe der präanimistischen Magie erreicht), d.h. jener gemeinsame Grund aller dem religiösen Gebiet zugehörigen Erscheinungen entstehen, deren positive Seite der Begriff "Mana", und deren negative Seite der Begriff "Tabu" bildet (die minimale Definition der sogenannten "rudimentary religion", von Marett unter dem Namen "supernaturalism" zusammengefasst). Es muss zwar hier bemerkt werden, dass indem der Träger des Mana oft auch als beseelt aufgefasst werden kann,²⁷ aus der übernatürlichen Welt Maretts kaum die Kategorie des Animismus, höchstens die Kategorie der Moralität aus-

²⁶ Zu dem Folgenden siehe namentlich: *Kultische Motivverschiebung und Praedeismus*, Separatum aus dem "Archivium Philologicum" 1939, Budapest S. 8-9.

²⁷ Zu der Frage der persönlichen bzw. der unpersönlichen Vorstellung des "Mana" siehe u.a. I. Röhr, *Das Wesen des Mana*, *Anthropos* 1919-20 97-124, namentlich S. 102 ff. Hubert-Mauss, *Mélanges* XXIV ff. Vgl. auch bei mir *Zum römischen Managlauben*, *Arch. Philologicum* 1946, 70-80 und GIK (Anfänge der griechischen Literatur, ungarisch) 1956 S. 216 ff.

geschlossen wird. Aber dies gilt für eine jede natürliche Religion, ja für sämtliche geistige Urschöpfungen, wenn wir unter "Tanz" in weiterem Sinne überhaupt sublogisch ausgeführte Ableitungsbewegungen, d.h. Gesten bzw. Riten verstehen wollen, die in erster Reihe durch individuell unwillkürliche Energieintensität, Rhythmus und höchstens später durch voreilige, pseudowissenschaftliche, sogenannte Volksetymologie charakterisiert werden. Der "homo sapiens" als solcher wird indessen seiner Struktur entsprechend, diese aus ihm, aus physiologischen Gründen oder auf Einwirkungen der Aussenwelt, hervortretenden Lebenszeichen, automatisch als Riten, Bräuche, Zeremonien usw. verarbeiten, um dann diese in ihrer Geburt komplexe, verwunderliche Erscheinungen, der Entwicklung unseres Denkvermögens entsprechend, allmählich als magische, religiöse, poetische oder gar wissenschaftsfördernde verbuchen zu können. Aber diese Polarisation wird auch schon darum nicht als eine einsträngig-evolutionistische vor sich gehen können, weil die Diszernierung nach Ursprung der zu verarbeitenden Outcomes nie vollkommen sein kann, und eine logisch differenziertere Stufe immer auch noch Reste der ursprünglicheren und ihr vorausgehenden weniger differenzierten Stufen mit sich zu schleppen hat.

Aber so wird selbstverständlich auch das Dogma der Unveränderlichkeit dieser "Riten" nicht bestehen können, indem die immer aus der Gegenwart nach den momentanen Umständen *ad hoc* geschöpften Motivationen nicht nur ihre Vergangenheit mitschleppen, sondern mit der Zeit natürlich auch auf die anfänglichen Bräuche und Kultformen verändernd zurückwirken dürfen. Das heisst, die echt lebendigen Bräuche sind trotz ihrer scheinbar evolutionistischen Fortpflanzung — ihrem geistigen Wesen entsprechend — immer eher nur als Revivals und nicht als historische Survivals zu betrachten. Demgemäss wird auch ihre Entwicklung immer unregelmässig, und sie wird immer von dem momentanen Stand der überwun-

denen logischen Höhe und der Tiefe des sublogischen Absatzes bestimmt. Mit anderen Worten: am Anfang werden die Geistesprodukte eher den biologischen Gesetzen der "gedankenlos" erdachten Reagierungen und nicht den üblichen Gesetzen des historisch-evolutionistischen Entwicklungsganges folgen, wie dies Frazers Schule postulierte. Die Entwicklung kann nie evolutionistisch vorge-schrieben, nur in jedem Fall bis zur Polarisierung in Magie, Religion, Dichtung, ja bis zum Entstehen einer neueren logischen Höhe auf der Spur verfolgt werden.

In aller Eintracht mit Marett, d.h. ganz im Sinne des Goethe-Wortes "Am Anfang war die Tat", haben auch A. Vierkanđt,²⁸ wie auch der junge G. Róheim in seinem auffallend reifen ungarischen Buch vom Jahre 1914²⁹ den Ursprung der Magie in gewissen nicht völlig zu Ende gedachten Ausdrucksbewegungen gesucht, d.h. nicht in der Richtung von einer mystischen Kraftvorstellung ihrer Ausübung zu, sondern umgekehrt: von Quasi-Reflexbewegungen aus, ihrer durchgedachteren Ausbildung zu. Damit ist aber auch schon unmissverständlich der Weg zu einer mehr ahistorisch-soziologischen als zu einer evolutionistisch-historischen Ebene vorgezeichnet.

Ahnlich, nur noch schärfer als Marett, wandte sich gegen Frazers evolutionistische Entwicklungsvorstellung (Magie → Religion → Wissen) auch E. Sidney Hartland, indem er das Gemeinsame in den magischen Riten und religiösen Zeremonien richtig erkannte und das Gesetz: "Priorität der Riten (Gesten, Gebärdungen)" formuliert hatte. Er betrachtete nämlich die magischen und religiösen Handlungsweisen als die beiden Seiten eines Medaillons, und

²⁸ Die entwicklungspsychologische Theorie der Zauberei, Archiv. für die gesamte Psychologie, 1937, 420-489, besonders S. 424, 446 usw. Die Zaubehandlungen sind ihrem ursprünglichen Wesen nach gar nicht als logisch bestimmbare und diskutierbare Zweckhandlungen aufzufassen, sondern sie sind vielmehr nur Ausdruck, und zwar zunächst rein triebhafte Ausdrücke bestimmter Gemütsbewegungen und Gesinnungen.

²⁹ *A varázserő fogalmának eredete (= Ursprung des Manabegriffes)*, Budapest, und dazu von mir in der Zeitschr. "Huszadik Század" (= Zwanzigstes Jahrhundert) 1916, 144-146.

er leugnete ab ovo, dass man diese chronologisch voneinander trennen dürfte (siehe die "Religionen" Agyptens, des alten Orients, Mexikos usw.), nur dass man in die nachträgliche Erklärung des Anfangspunktes — gewissen Entstehungsnuancen entsprechend — bald mehr die Absicht der Versöhnung, bald mehr diejenige des Zwingens usw. hineinsehen und interpretieren kann.

Schliesslich waren es Th. W. Danzel und I. W. Hauer, die am klarsten die subjektive Wichtigkeit des psychologischen Moments erkannten, und energisch gegen die Trennung der beiden Gebiete Einspruch erhoben. Sie hiessen die Gesten als notwendige Erleichterungen (Reaktionen) eines sorgenschweren Gemüts aufzufassen, die eigentlich keine gegenständliche Beeinflussung, nur ungewollt und unwillkürlich eine physiologische Beschwichtigung, d.h. die Umstimmung des Zauberers selbst beabsichtigten.

Allerdings dürfte man hier mit grossem Nutzen einen flüchtigen Blick auch auf gewisse mehr eklektischen Sytematisationen von S. Freud, Byron Jevons, E. Doutté usw. werfen — um nur die bedeutendsten ihrer zu nennen. Aber es genüge hier, uns bloss auf eine kurze Darlegung der Konzeption von J. H. Leuba³⁰ zu beschränken, der sich zwar nicht jedes evolutionistischen Fehlers entledigen konnte, aber insofern doch der Achse unserer Auffassung am meisten nahekommt, dass auch er Wissen, Magie und Religion in ihren Ursprüngen als durch verschiedene, immer spezifische Geisteszustände in entsprechenden Situationen hervorgerufene Reaktionsformen zu betrachten heisst. Schliesslich lohnte sich ebenso, aus ähnlichen Gründen, ein kleinwenig ausführlicher auch auf die sinnverwandten Thesen Irving Kings hinzuweisen,³¹ der die Magie, wie auch die übrigen, nachträglich in unserem Denkmechanismus als Magie, Religion, praktisches Wissen usw. qualifizierten — urs-

³⁰ Siehe ausführlicher: *A magia* S. 34 ff.

³¹ Siehe a.a.O. 38 ff.

prüinglich jedoch ohne Reflexionszwang erfolgten — Reaktionen ("outcomes" wie er sie nennt) als Markzeichen bestimmter historischer Entwicklungsstufen aufzufassen energisch verbietet, ja diese unzweideutig als primär-natürliche Austrittsformationen, als Produkte je einer bestimmten Bewusstseinskonstellation erklärt, und sie aus ähnlichem Grunde als "blinde" bezeichnet, wie auch wir dieselben als "sublogische" Handlungsweisen zu bezeichnen pflegen. Auch er ist also der Meinung, dass die Forschung, um das Wesen der Magie begreifen zu können, von einem mehr oder weniger automatischen Anfangsstadium auszugehen hat, das dann in unserem Gedanken sich nach und nach zu einer begrifflich als "magisch" qualifizierbaren Erscheinung aus- und umbilden muss. Die Magie bildet demnach das Resultat der Differenzierung einer ursprünglich undifferenzierten Gewohnheitsreaktion: "a case of social habit, requiring religious (magic) value". Und eben deshalb wird man auch in bestimmten Fällen die Magie kaum von der Religion oder von den alltäglichen Lebenserscheinungen unterscheiden können; wie man auch den Priester, den Dichter oder auch ganz allgemein den schöpferisch tätigen Menschen nicht leicht von dem Zauberer unterscheiden kann. Damit hat King auch schon ausgesprochen, dass — psychogenetisch betrachtet — in solchen Neues bringenden und Erklärung fordernden Momenten die undifferenzierte Tat der gedanklichen Formulierung immer vorangehen muss, wobei die durch nachträgliche Reflexion entstandenen Kategorien prinzipiell weder als frühere noch als spätere aufgefasst werden dürfen. Die Aufeinanderfolge wird immer von der momentanen Situation und von einer mehr oder weniger entsprechenden Beschaffenheit der Struktur des Produzenten, ja nebenbei auch von der historischen Evolution bestimmt. Mit anderen Worten: ein nachträglich z.B. als "magisch" zu qualifizierendes "outcome" muss — um seinen Platz unter den zahllosen Uebergangsfällen genau und ad hoc behaupten zu können — in jedem

einzelnen Fall, nach den es den Umständen gemäss befähigenden Bewusstseinslagen, wie nach der Struktur und nach den Kräfteverhältnissen der betreffenden Individuen bestimmt werden.

* * *

So durften auch wir, mit und unter solchen anerkannten Wissenschaftlern, nach vielfachen gelegentlichen Hinweisen, schon i.J. 1919 ungarisch,³² und dann i.J. 1924 in einer ausführlicheren Behandlung auch in deutscher Sprache³³ getrost die Ansicht vertreten, dass wahrhaft religiöse (magische), dichterische, ja sogar wissenschaftliche Neuschöpfungen, durch Worte und gedankliche Formeln (d.h. Erklärungen) darum nie eindeutig und restlos, höchstens nur oberflächlich quasi in eine wesensfremde Sprache "übersetzt" werden können, weil ihr "Primum-movens" eine bloss instinktive, sublogische Ausdrucksbewegung war. Wie solche Gebärdungen, wo Logik momentan zurücktritt, so dass sie bei einer Art "conscience à moitié annulée" entstehen, das geistige Leben überhaupt ermöglichen.³⁴ Diese Lebenskomponenten schliessen jedoch jeden apriori bewussten Zweck-, Ziel- und Nützlichkeitsgedanken, ja damit auch eine an Zeit gebundene Entwicklungsvorstellung, wie etwa: Magie → Religion → Wissenschaft, entschieden aus.³⁵

³² *A vallás egyénlélektani gyökerei*, Athenaeum No. 2, 3-4 Es werden hier Dichter und Naturvölker angeführt, die die Priorität der Geste schon gesehen haben. So betonte z.B. auch Schopenhauer: "indem gebetet werden soll, wird ein Gott hypostasiert, nicht umgekehrt".

³³ *Der Eid als Tat*, Acta Univ. Szeged, Phil. Hist. Klasse No. 1.

³⁴ Vgl. auch E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen II*. 1925: *Das mythische Denken*, S. 193 f., 252 f. mit S. 50 ff: "die geistige Organisation der Wirklichkeit beginnt durch das nach aussen projizierte Tun (Kulthandlung), das den Menschen begreifen und seine Vorstellungswelt entwickeln macht" (angeführt schon: *Kultus und Mythos*, Archivium Philologicum 1937. S. 318, Sonderdruck S. 9).

³⁵ Siehe auch bei mir a.a.O. 315 mit W. F. Otto: "Man darf keine fixen Wege von den Kräften (Mana) zu den Göttern oder in welcher Richtung immer tracieren, und man muss endlich einsehen, dass das magische Zeitalter mit seiner magischen Weltanschauung eine völlig imaginäre und absurde Schöpfung unsers hierzu unbefugten Verstandes... nur im grossen und ganzen theoretisch existieren, nie aber als aetas separata in der Vergangenheit dagewesen sein durfte".

Fassen wir nun unsere Auffassung über die geistige Entwicklung im allgemeinen, und speziell was die Frage nach dem Wesen der Magie betrifft, zusammen, wie sie seit etwa 1909 in ihren Hauptlinien feststeht.³⁶

Unser System gründet sich auf die konsequente Durchführung jener Erkenntnis, dass solche Hauptprodukte unseres geistigen Mechanismus, wie Religion und Magie, Dichtung und Wissen, ja auch die Sprache in dem Halbdunkel unseres Denkens, halbwegs unwillkürlich-gewollt entstehen. Unser logisches Denken lässt — sich sozusagen momentan ausschaltend —, die emotional ekstatischen Lebenskräfte walten und entscheidend zur Geltung kommen, d.h. in "sublogischen" (oder wie man sie manchmal bezeichnet hatte: in "hypnoiden") Bewusstseinszuständen, aus Gebärden, Lautgebärden usw. hervorgehen. Aber so wird man einen jeden Ritus offenbar als eine Massnahme auffassen müssen, die nach dem Versagen des normalen vernünftigen Denkmechanismus die psychologische Ohnmacht durch eine instinktiv automatische Ausdruckstätigkeit überwindend, sich mit einem nicht mehr logischen Sprung, d.h. also eher schon "physiologisch" einzusetzen pflegt.

Es handelt sich also um alles mehr, nur nicht um eine "Handlung mit einem Zweck", wie dies auch noch L. Deubner meinte. Der gedankliche Wert eines typisch sublogischen Opus operatum beginnt sich erst allmählich und individuell nebensächlich zu klären, einfach darum, weil die "Tat" eher eine gewisse Entspannung, d.h. automatisch ein Gefühl der Selbstbefriedigung und zugleich das Zurückkehren zum menschlich normalen Bewusstseinszustand, d.h. zur Reflexion fördert,³⁷ kurz: weil sie eine sublogische Handlungsart ist, deren Zweck und Ziel in ihrem Ursprung nicht klar werden durfte, und sich auch in ihrem gedanklichen Weiterleben nicht klären kann.

³⁶ Vgl. hauptsächlich Athenaeum 1909, 77-85, 128-136; *Der Eid*, 1924; *Lényeg és Gondolat*, Szeged 1927; *A költészet lényege és formája* (= *Wesen und Form der Poesie*) in der Zeitschr. *Budapesti Szemle* 1927 usw.

³⁷ Vgl. auch unten Anmerkung 41.

Auf diese Weise wird aber eine solche Handlungsart naturgemäss und notwendigerweise ein Brauch mit schillerndem Sinn. Und so wird man die als "magisch" zu qualifizierenden Fälle nie durch scharfe Demarkationen von den religiösen, mythischen ja auch von den alltäglichen Fällen trennen können.³⁸

Es handelt sich immer um einen notwendig schillernden Uebertragungsversuch eines logisch apriori halbbewussten Erlebniskomplexes, d.h. einer instinktiv-ratlosen Geste. In diesem Sinne entwickelt sich z.B. aus der instinktiven Bekräftigungsgeste der später als "Schwurzeremonie" qualifizierbare ἔρκος ('to clasp hands', 'something that shut you in') = ἔρκος, der Name und die Gestalt des Schwurgottes "Ορκος"³⁹ und der ihm heiligen Zeremonie des ἔρκος; so bedeutet das Göttliche das lateinische 'numen'-Wort, das etymologisch auf die besondere magische Kraft der Geste 'nuere' hinweist, "die sich in irgendwelchen Bewegungen äussert" (so Pfister in RE s.v. § 16); und so figuriert zur bildlichen Bezeichnung des Aktes der feierlichen Gutstehung — aus häufigen Hände-Abbildungen gefolgert — schon seit paläolithischen Zeiten

³⁸ Zu unserem Entwicklungssystem vgl. u.a. schon *Homerus Comparratus* III. (EPhK 1915, 313 und 1917, 319) mit den hierzu gehörigen *Addenda* und *Addenda recentiora* (dieselbst 1929), wo bereits ausgesprochen wurde, dass ein richtiger Erklärungsversuch der schöpferisch-geistigen Produkte überhaupt nicht nach vernunftgemässen Zielen zu fragen hat. Siehe hierzu auch meine Arbeit: *Kronos und die Titanen*, SMSR 1932, 48-42 und 189-214, wo wir den Spuren gewisser in Emotion entstandenen Göttergestalten der vorolympischen griechischen Religion (siehe auch *Langue et Religion*, L'Antiquité Classique 1936, 249-261) auf der Ebene ihres historischen Lebens — namentlich den durch ihre Namen erweckten Assoziationen folgend — nachgegangen sind, wie diese auf dem Wege der sogenannten "Volksetymologie" oft gelegentlich auch das Wesen und die Rollen diese Gestalten selbst ohne weiteren Grund umzuwerten vermochten. Siehe ausführlicher auch *Kultus und Mythos* 1937, hauptsächlich S. 17 f. des Sonderdrucks, Budapest; *Kultische Motivverschiebung*, 1939. Sonderdruck S. 8 f.; *A görög irodalom kezdetei* (= *Anfänge der Griechischen Literatur*, ungarisch) 1951, S. 204 ff.; *The Sirens*, Acta Ethnographica Acad. Scient. Hung. VII/1958, S. 214 f., und zum Schluss: *Anfänge der griechischen Literatur, Vorfragen*, deutsch, 1960 S. 166 ff.

³⁹ Siehe Murray, *The Rise of the Greek Epic*, 1911² p. 339; *Der Eid als Tat*, S. 3 f. und *passim*.

die sich dabei betätigend Hand.⁴⁰ Un es ist nur selbstverständlich, dass unter diesen Gesten eine ganz hervorragende Rolle namentlich die Lautgebärden zu spielen haben. Und zwar nicht nur als die am meisten geeigneten Ausdrucksbewegungen eines sublogischen Bewusstseinszustandes, sondern auch als Hauptträger des (sprachlichen) Verkehrs (auf dem Wege Ruf → Imitation → Gebet usw.), d.h. als erstklassige Vorbedingungen jedes geistigen Fortschrittes von dem sublogischen Ausspannungsmoment bis zu ihrer Einmündung in eine höherre, logische "Übersetzung" des Geschehnisses.⁴¹

Hauptsache und entscheidend bleibt immer die Ausdrucksbewegung, die Tat, die das Eintreten einer immer neuen Art Bewusstheit zu beschleunigen vermag,⁴² denn Bräuche, Einrichtungen fallen unvergleichlich mehr ins Gewicht, als die nur varierend hinzutretenden und ihnen Ziel und Bedeutung nachträglich beipflichtenden Erläuterungen,⁴³ auch wenn diese letzteren auf die Form der Urrerscheinungen allmählich verändernd zurückzuwirken vermögen.⁴⁴ Aber demnach darf man die einzelnen, seit ihrem Ursprung unsicher schillernden und sich immer eigenmächtig gestaltenden logischen Simplifizierungen des Komplexes weder scharf gegeneinander abgrenzen, noch darf man sie in einer fixen Reihenfolge nach Priorität und Posteriorität ordnen. Aus unserem Primum wächst eben ein Gebilde hoch, das — seinen latenten Komponenten ent-

⁴⁰ Vgl. N. P. Griskova über die Spiegelungen der schöpferischen Betätigung der Hand in der mystischen Ornamentik, *Sovyetskaja Etnografia*, zitiert schon Kultus und Mythos, 19 f.

⁴¹ *Kultus und Mythos* S. 17 f.

⁴² Vgl. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* I. 1923 S. 125 und *Der Eid als Tat*, 1924 S. 27 usw.

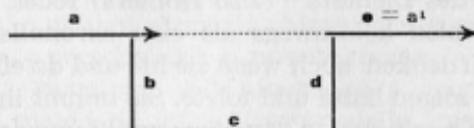
⁴³ Probenius, *Weltanschauung der Naturvölker*, 1898. S. 398 nennt das « Gesetz im Wandel der Beweggründe ». Vgl. auch H. Schurtz, *Die Speiseverbote* (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, N. Folge XIII Serie, H. 184) S. 11 f. und bei mir *Urania*, 1915 S. 315 (ungarisch).

⁴⁴ Vgl. *Kultische Motivverschiebung und Praedeismus*, *Arch. Philologikum LXIII* (1939) S. 181-191 zu A. Bertholet, Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preuss. Akad. d. Wissenschaften, *Phil.-Hist. Klasse XVIII* (1938), 164-184.

sprechend — selbstverständlich unzählige völlig willkürlich schillernde und auch willkürlich qualifizierbare Variationen zu resultieren prädestiniert ist.⁴⁵

Mit einem Wort: es scheint uns philosophisch einzig zulässig, und ethnologisch einzig erweisbar zu sein, wenn man nicht apriori eine grösstenteils evolutionistisch-historische, sondern statt dessen eine ihrem Wesen nach dynamisch-subjektive Entwicklungsvorstellung postuliert.⁴⁶

Aber es werden auf diese Weise auch unsere Begriffe "Magie" und "magisch" wenig damit zu tun haben, was man gewöhnlich unter diesen Namen versteht. Uns bedeutet Magie und vormagische Magie (Vierkandt) bloss einen Uebergangspunkt auf dem Wege von den Absatz zu dem neuen erhöhten Stadium unserer gedanklichen (logischen) Entwicklung. Das Absetzen geht allerdings für die griechische Vorstellung in die Höhe (siehe "Anfänge" S. 40), während wir uns das Sublogische eher als in die Tiefe sinkend vorstellen. Der Uebergangspunkt der Magie — wie auch der des Mythos, mit dem er fehlerhaft oft identifiziert wird — entsteht auf der mit "d" bezeichneten Höhe jenes Schemas, das ich zuletzt in meinem Buch "Anfänge" (S. 167) zu skizzieren versuchte. Er kann na-



türlich nie scharf abgegrenzt werden, d.h. er ist den verschiedensten Grenzüberschreitungen offen. Und so kann man auch den Zauberer von dem Schamanen, den Propheten, Dichter und Künstler oft schwer voneinander unterscheiden, wie man auch die magischen Formationen nie scharf von den praktisch alltäglichen und den religiösen trennen darf.⁴⁷

⁴⁵ Siehe *Kultus und Mythos* a.a.O. S. 331 (=29).

⁴⁶ *Arsbok* 1924 S. 166.

⁴⁷ *Vallás és Mágia und Kultische Motivverschiebung* Sonderabdruck, S. 12 f.

Und dies genüge auch gegen diejenigen Forscher, die es als unnatürlich anzusehen geneigt sind, wenn in der schon polarisierten Poesie, Religion usw. magische Züge (Zauberlied, Kataloge, Gleischnisse usw.: d.h. also abergläubische oder religiöse Farbflecken) ihren Platz finden. Selbstverständlich wird auch die "Entwicklung" von der Zauberformel (spell) zu einem Gott schaffenden religiösen Gebet (prayer), oder zu einem epischen Mittel als keine eigentliche Entwicklung in der Zeit vorzustellen sein. Es handelt sich immer um eine ad hoc unbeständige Entstehungs- und Bildungslinie, die u.a. auch jenen Entwicklungspunkt, den wir als "Magie" und "magisch" zu nennen pflegen, passiert.

Wie auch M. Istvánovits diese Linienführung jetzt gelegentlich der Besprechung meines Kapitels IV. (Anfänge S. 321-476), d.h. auf Grund seiner ungarischen Version ("A varázsdaltól az eposzig" = Vom Zauberlied zum Epos) richtig gesehn und verstanden hatte (Ethnographia 1958, S. 505-536),⁴⁸ indem er von keiner Entwicklung des Zauberliedes zum Epos, sondern — genau im Sinne meiner Auffassung — von einem "ins Epische umgestalteten magischen Zauber", oder von dem "Anteil der Märchenepik am Werke des Dichters" (also Homers) redet. Die Entwicklung ist also keineswegs als eine chronologisch-evolutionistische zu denken, auch wenn sie hie und da einer solchen Strecke su folgen hatte und folgte. Sie nimmt ihren Anfang dem Wesen nach immer von einer undifferenziert-polymorphen Entstehung und sie richtet sich einem differenziert-polarisierten Endziel zu, wobei u.a. auch eine am treffendsten "magisch" zu nennende Stufe passiert werden muss, ja auch — ohne zu stören — später immer noch durchschimmern mag.

⁴⁸ Siehe «Demos» 1961, B. II. Heft 2. Akademie-Verlag, Berlin, S. 196.

La caduta dell'uomo
nel terzo capitolo della Genesi(*)

Introduzione. — La tesi che il presente studio vorrebbe dimostrare è che nel racconto del « peccato originale » abbiamo un argomento finora ignorato della polemica israelitica contro il sincretismo nei riguardi della religione di Canaan. Secondo il costume ben noto degli autori biblici, l'argomentazione non si svolge però lungo linee sistematiche, ma sotto la forma plastica d'un racconto; la comprensione di esso viene condizionata da quella di alcuni suoi elementi chiave, che sono nella fattispecie: la « personalità » e possibilmente le origini del Serpente, il carattere dell'« Albero della conoscenza del bene e del male » ed infine il senso della frase: « Sarete come dei (o come Dio) » pronunciata dall'ofida come principale argomento di seduzione. L'origine di tale racconto

(*) Un sunto del presente studio è stato presentato come comunicazione all'assemblea generale ordinaria della Società Italiana di Storia delle Religioni, tenuta l'8 dicembre 1962. L'autore desidera esprimere la sua riconoscenza ai professori Angelo Brelich ed Ugo Bianchi per importanti consigli di carattere sistematico e bibliografico. Il lettore scuserà l'insistenza sugli elementi cananei, che potrebbe giudicare anche eccessivi nei confronti di altri ugualmente notevoli; d'altra parte abbiamo pensato segnalare anzitutto gli elementi che per la loro prossimità geografica si prestavano meglio ad una soluzione del problema. Le trascrizioni di parole semitiche sono state semplificate per ragioni tipografiche.

sembra essere stata cananea, cioè proprio dell'ambiente ch'esso vuole combattere; il proposito suo originale viene però intenzionalmente frainteso dall'autore biblico e volto nel suo contrario appunto per scopo polemico. Una siffatta ambientazione del nostro racconto nella vita culturale d'Israele presenta, come vedremo, una serie di vantaggi, tra gli altri quello di spiegare la presenza nella narrazione di una quantità di elementi più o meno latenti, ma comunque contrari al pensiero israelita ortodosso, sebbene nella versione cananea più antica dovessero avere un'importanza primaria; svantaggi in quest'ambientazione non ci è stato dato di riscontrare.

La bibliografia non pretende naturalmente di essere completa, ma vorrebbe tuttavia includere i più importanti studi apparsi recentemente sull'argomento; ci rendiamo perfettamente conto che, anche nella sua forma ridotta, un tale progetto è ambizioso e quindi connesso con certi pericoli; inoltre l'impresa presenta tutte le difficoltà proprie d'un cammino che altri e competenti studiosi hanno già percorso, di dove sorge il noto pericolo che il buono non sia nuovo ed il nuovo non buono. Eppure constatazioni analogamente pessimiste non hanno impedito ad altri, specialmente I. Engnell e G. Pidoux, di dare il loro contributo alla discussione, per cui non dovrebbero impedirlo a noi; sicché, se consideriamo la diversità delle opinioni emesse, la vastità della bibliografia sul tema ed infine l'importanza ch'esso riveste per lo storico delle religioni, l'orientalista ed il credente ebreo o cristiano, una sua breve messa a punto non dovrebbe risultare inutile, specialmente ad uso di chi non abbia l'Antico Testamento come materia di specializzazione. E se poi potessero scaturirne elementi atti o contribuire alla soluzione del millenario problema, ci considereremo pienamente soddisfatti.

1. - *Il testo di Genesi 3*, appartiene, com'è noto, a quella raccolta di antiche tradizioni, designata dalla critica biblica col nome di « Fonte Jahweista », dal nome che

Iddio vi riceve fin dalle origini. Superate ormai certe posizioni eccessive, alle quali la critica letteraria era giunta in passato (riflesso più che altro del pensiero filosofico e della situazione degli studi orientali della sua epoca), la teoria del Graf, Kuenen e Wellhausen sulle fonti del Pentateuco può dirsi oggi generalmente accettata nei suoi punti principali come ipotesi di lavoro, anche in quegli ambienti che, come il cattolico-romano, si erano da principio mostrati piuttosto restii ad adottarla, se non addirittura contrari, preferendo spesso in maniera più o meno aperta l'attribuzione tradizionale del Pentateuco a Mosè.¹ Naturalmente questa accettazione di massima non è riuscita a sopire le discussioni intorno alla qualità, la quantità ed il carattere tradizionale dei materiali che nelle fonti sono confluiti; anche nel nostro caso ci sarà dato vederne alcuni esempi interessanti. Ma la praticamente unanime accettazione di un'ipotesi di lavoro costituisce un punto comune di partenza, il cui valore non può sfuggire allo studioso.

Nel nostro caso è evidente, anche se non dobbiamo sforzare quest'argomento, che il racconto contiene diversi elementi, aventi tutte le caratteristiche dell'indipendenza originaria; ne esamineremo presto alcuni dettagli. La narrazione si presenta quindi come la fusione d'una serie di elementi tradizionali, che confluirono poi nella attuale unità; si tratta d'un lavoro di redazione compiuto forse già prima del « Jahweista », la cui opera, in tal caso, si sarebbe ridotta a quella relativamente semplice del

¹ Cfr. Denzinger: *Enchyridion Symbolorum*, N. 1997-2000. Per la situazione generale oggi cfr. specialmente R. de Vaux OP: *A propos du second centenaire d'Astruc*, in *Congress Volume Copenhagen 1953* (« Suppl. VT. » I) Leiden 1953 pag. 182 sgg., A. M. Dubarle: *Le peché originel dans la Genèse*, in « RB » 64 (1957) pag. 5-34, spec. pag. 6 nota 1. Una buona presentazione di tutto il problema abbiamo presso L. Moraldi: *Le fasi della critica del Pentateuco*, in *Secoli sul mondo*, ed. da Giovanni Rinaldi, Torino 1955 pag. 23 sgg. Una notevole eccezione è costituita, com'è noto, dal compianto Umberto Cassuto: *La Questione della Genesi*, Firenze 1934 e *From Adam to Noah*, Gerusalemme 1962. Per un buon esame critico delle interpretazioni di Gen. 2-3 cfr. G. Castellino: *La storicità dei capi 2-3 del Genesi*, Torino 1951, p. 5 sgg. e 23 sgg.

tradente e dell'editore del testo nella sua forma definitiva.² Questa descrizione della sua opera ci sembra però sottovalutare il suo contributo effettivo alla formazione della versione odierna, come tra poco vedremo: comunque sia, discostandoci dall'affermazione dello Stoebe,³ ci sentiamo portati a sostenere l'antichità dei motivi contenuti nel nostro racconto ed anche l'antichità della loro combinazione nella forma attuale, e ciò per ragioni del genere letterario e della storia delle tradizioni, indipendentemente dal posto che attualmente occupano nella tradizione « Jahweista ». Gli argomenti addotti per provare il contrario non ci appaiono convincenti, e rinviamo per una loro trattazione dettagliata al commentario citato nella nota 2.

Il racconto della « caduta » comprende, com'è noto, i versetti 1-8 del nostro capitolo; gli succede l'interrogatorio della prima coppia umana da parte di Dio, seguito dalla maledizione sul Serpente e sull'Uomo. Uno sguardo all'apparato critico della *Biblia Hebraica* edita da R. Kittel, 3ª ed. ed ulteriori, 1937 sgg., ci mostra un testo praticamente integro, privo cioè di problemi critici d'una certa entità. Soltanto al v. 2 le traduzioni inseriscono un *kol* prima di *ec*, dando così la lezione: « di ogni albero del giardino », cfr. la LXX: ἀπὸ παντὸς ξύλου e la Vulg. « *de omni ligno* ». Si tratta evidentemente non di una variante vera e propria, quanto di una glossa per precisare un elemento nel testo creduto altrimenti impreciso e che comunque nulla vi aggiunge o vi toglie.

² P. Humbert: *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse* (Mem. Univ. Neuchâtel, XIV) Neuchâtel 1940 pag. 7 sgg. (Per un'ottima presentazione di quest'opera fondamentale cfr. A. Lods: « *RHPPhR* » 25 [1945] pag. 71-78, H. G. May, « *JBL* » 66 [1947] pag. 228-234 e Castellino: *op. cit.* p. 24 sgg.); G. von Rad: *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1949 sgg. pag. 79 sgg.; H. J. Stoebe: *Gut und Böse in der jahwistischen Quelle des Pentateuch*, in « *ZAW* » 65 (1953) pag. 188 sgg., spec. p. 192, vuole vedere nello « Jahweista » quegli che crea liberamente, sulla base dei propri fini teologici, attingendo però a materiali pre-esistenti.

³ Stoebe: *art. cit.* pag. 192 sg. Per tutta la questione cfr. anche M. Noth: *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948 pag. 256 sgg. e 271 sgg.

Altri autori hanno creduto che alla base del nostro racconto vi fossero almeno due fonti, confortati in quest'affermazione da alcune discrepanze presenti nel testo che non staremo ad elencare, ma alla cui esistenza non si può dare un peso eccessivo, dopo l'argomentazione dell'Humbert, del Coppens e del Castellino,⁴ e che comunque non tocca la presente trattazione; un suo riesame ci porterebbe soltanto fuori dai limiti del presente studio. Né entreremo nel merito dell'affermazione di O. Procksch e di altri autori,⁵ secondo cui si lascerebbero riconoscere nel nostro racconto resti di una versione originalmente metrico-ritmica: troppi sono ancora i problemi connessi con la metrica nell'Antico Testamento rimasti insoluti, perché sia lecito parlarne con sufficiente sicurezza; e comunque anche quest'argomento meriterebbe uno studio a parte, non un breve accenno *en passant*.

Ma anche sul genere letterario del nostro racconto, e qui tocchiamo un punto di grande importanza per noi, non regna l'accordo tra gli studiosi. H. Gunkel, al quale va, com'è noto, il merito di avere applicato con successo all'Antico Testamento lo studio dei generi letterari, fino allora condotto soltanto sui testi classici, nota con ragione un primo elemento evidente: il motivo dell'animale parlante, proprio della favola o dell'ampliamento

⁴ Per ogni questione di dettaglio rimandiamo ai commentari sulla Genesi di H. Gunkel, H. Holziner, O. Procksch, J. Skinner, E. König, G. von Rad, ad loc. Vedansi ancora gli studi di J. Begrich: *Die Paradieserzählung*, in «ZAW» 50 (1932) pag. 93 sgg., H. Schmidt: *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, Tübingen 1931, pag. 43, T. C. Vrielen: *Onderzoek naar de paradijsvoorstelling bij de oude semitische volken*, Wageningen 1937 pag. 201 sgg. Cfr. ancora P. Humbert: *op. cit.* pag. 9 sgg. e 66 sgg., nonché J. Coppens: *La connaissance du Bien et du Mal et le Peché du Paradis* (Anal. Lovan. Bibl. et Orient. II, 3), Lovanio s.d. (= 1948), pag. 49 sgg. Per una recensione critica di quest'opera cfr. R. de Vaux OP, «RB» 56 (1949) pag. 300 sgg., Castellino: *op. cit.* p. 26 sg. ed A. Kolping: *Inhalt und Form in dem Bericht über Urstand und Erbsünde*, in *Festschrift F. Nötscher*, Bonn 1960 pag. 137 sgg. L'ipotesi di due fonti ed un tentativo di isolarle abbiamo ancora recentemente presso I. Lewy: *The two strata in the Eden story*, in «HUCA» 27 (1956) pag. 93-99, sulla base dei duplicati e delle contraddizioni.

⁵ O. Procksch: *Die Genesis* (KAT I), 2^a-3^a ed. Leipzig-Erlangen 1923, ad loc.

fabuloso del mito. « Erano i tempi, così risponderebbero gli antichi, nei quali gli animali potevano ancora parlare ».⁶ D'altra parte, sempre secondo il Gunkel, è evidente che questa spiegazione è inadeguata, sebbene vera: l'astuzia del serpente (cfr. il v. 1), le sue profonde conoscenze nei riguardi della divinità e dell'albero, senza le quali tutto il suo discorso alla donna non sarebbe immaginabile, ci mostrano chiaramente che qui abbiamo qualcosa di più del motivo dell'animale parlante: il serpente ha tutta l'aria di essere stato un giorno un dio o un demone che perseguiva uno scopo ben determinato; analoghe considerazioni valgono per i due alberi. Ci troveremmo dunque non tanto di fronte ad un ampliamento fabuloso di un mito, quanto di fronte ad un mito con certi elementi narrativi di carattere fabuloso. Anche il carattere eziologico, continua il Gunkel, è manifestamente presente nel nostro racconto: cfr. l'evidente interesse verso il perché della fine dell'età dell'oro, il parto doloroso della donna, la sua dipendenza nei confronti del marito, l'apparente alimentazione del serpente etc.;⁷ la risposta a tutti questi problemi verrebbe appunto dal nostro racconto. La ormai classica impostazione che il Gunkel fa di tutti questi quesiti, non ne risolve però tanti altri, tra i quali primeggia quello di fondo, quello della ragione, cioè, per cui Israele, di cui conosciamo la diffidenza nei confronti di ogni forma di mito, si sia nel nostro caso dimostrato meno restio ad adottarlo del solito ed abbia qui voluto fare una delle sue pochissime eccezioni alla regola, evitando, per di più, una radicale demitizzazione (von Rad). Ciò non viene certo giustificato dalla presenza di motivi eziologici, data la loro evidente secondarietà come aggregati folklorico-sociologici al vero tema del racconto: l'antico e fondamentale problema dell'origine del male nel mondo e della frattura intervenuta

⁶ H. Gunkel: *Genesis* (HKAT I, 1) 3^a-5^a ed. Göttingen 1910-21, ad loc.

⁷ Nelle stesse linee cfr. il Piper: art. *Sündenfall*, in *RGK* 2^a ed. vol. V col. 903 sg.

a spezzare l'antica comunione tra il creato ed il Creatore.⁸ E' evidente però che il Gunkel ha stabilito il probabile genere letterario primitivo del nostro racconto, prima che venisse utilizzato, cioè, dalla pietà d'Israele ed entrasse così nella collezione « Jahweista ». D'altra parte la parola « mito » applicata all'Antico Testamento non manca mai, come vedemmo, di suscitare una certa quale perplessità in molti ambienti, rilevata nel nostro caso dai commentatori, quando accennano ad un « superamento della fase mitologica », sebbene di essa restino notevoli elementi (il serpente, gli alberi, il giardino etc.).⁹ Manca qui certamente del mito una caratteristica che spesso, anche se non necessariamente, gli viene associata: quella della relazione con la natura, di dove il suo carattere ciclico, indipendente dalle categorie di tempo e di spazio, che ne rende possibile la rappresentazione drammatica e rituale nel culto con una certa periodicità; d'altra parte è facile riscontrare proprio qui una caratteristica tipica del mito cosmogonico, che ci accompagnerà per tutto il racconto: quella d'un avvenimento nei tempi primordiali (« *Urzeit* ») con effetti durevoli¹⁰ e permanenti. Un tentativo di compromesso ci è venuto dalla teologia, interessata per ragioni ovvie ad evitare l'applicazione del termine « mito » al nostro racconto. Si tratta della defini-

⁸ Cfr. K. Budde: *Die biblische Paradiesgeschichte*, Giessen 1932, che considera l'elemento peccato il solo che scaturisce spontaneamente dal nostro contesto. Similmente G. Quell: art. *Ἀμαρτία*, *ThWbNT* ed. Kittel-Friedrich, vol. I pag. 282 nota 42 e G. E. Wright: *The nature of man: an exposition of Gen. 3*, in *The rule of God*, New York 1960 pag. 21-43.

⁹ J. Skinner: *Genesis*, (ICC) 2^a ed. Edinburgh 1930 pag. 52.

¹⁰ B. S. Childs: *Myth and reality in the Old Testament*, London 1960 pag. 17 sgg. (cfr. il nostro studio critico su questo libro in *Protestantesimo* 16 [1961] pag. 35-39). Per il problema del mito nell'Antico Testamento resta sempre fondamentale l'opera di H. Gunkel: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895, rist. 1921, anche se alcuni importanti punti sono naturalmente superati. cfr. ancora (e chiedo scusa ai lettori del rinvio troppo laconico) P. Tillich, O. Rühle e H. Gunkel: art. *Mythos und Mythologie* in *RGG* 2^a ed. vol. IV col. 363 sgg. e O. Siöck, J. Haekel e S. Mowinckel in *RGG* 3^a ed. vol. IV col. 1263 sgg. Un confronto tra le due edizioni della medesima opera, distanti una trentina d'anni l'una dall'altra, è quanto mai istruttivo. Si veda anche Dubarle: art. cit. (n. 1) pag. 10 sgg.

zione di esso come « saga primordiale » (« *Ursage* »),¹¹ tendente a rendere piena giustizia all'unicità nel tempo del nostro racconto propria della saga nella sua qualità di antenato diretto della storia, mentre la denominazione « primordiale » impedisce *a priori* la ricerca di un nucleo storico originario presente nell'episodio.¹² Ma la distinzione tra un « mito » primordiale ed una « saga » primordiale ci sembra alquanto ricercata, troppo sottile e persino artificiosa, sempre ammesso e non concesso che sia in sé valida. Un tentativo d'uscire da questa evidente *impasse* è quello di A. Richardson,¹³ che definisce Gen. 3, insieme a tutta la storia primordiale della Genesi, una serie di parabole; il nostro racconto viene così però ridotto ad un genere letterario prevalentemente didattico, una spiegazione che, per la sua intrinseca ristrettezza non gli rende giustizia e che finisce per mettere il carro davanti ai buoi. Pensiamo però che lo svolgimento della nostra tesi, proposta all'inizio, aiuti a risolvere anche questo problema, per cui ci permetteremo di lasciarlo aperto, passando agli elementi chiave del racconto.

2. - *Il Serpente in Canaan e nel mondo circostante.*

La Bibbia fa di tutto per eliminare fin dal principio ogni possibile carattere soprannaturale del Serpente, divino o demonico che sia, probabilmente per evitare la riduzione se non l'annullamento della responsabilità dell'uomo nella propria caduta (e qui ci è dato di riscontrare la mano del « Jahweista » o del compilatore che lo precedette, tendente

¹¹ K. Barth: *Kirchliche Dogmatik*, vol. III, 1 pag. 88 sgg., Noth: *op. cit.* (n. 3) pag. 256 sgg.

¹² Il problema della storicità del mito non può essere preso in esame in questa sede; che esso produca effetti (culturali, istituzionali, morali etc.) storicamente rilevabili è evidente; il problema è però radicalmente diverso per quanto riguarda la storicità dei materiali contenuti, ove bisognerà decidere caso per caso, cfr. R. Pettazzoni: *Verità del Mito* in « *SMSR* » 21 (1947-48) pag. 104-116 e M. Marconi: *Mito e verità scientifica*, *ibid.* 32 (1961) pag. 99-106. Non esiteremmo però ad affermare che, anche ove materiali di carattere storico siano stati conservati e trasmessi dal mito, il contesto in cui si trovano è astorico.

¹³ A. Richardson: *Genesis 1-11*, London 1953, cfr. l'introduzione.

ad impostare il problema in termini etici). Egli pertanto specifica: « Orbene, il serpente era il più astuto degli animali del campo che Jahweh Iddio aveva fatto ». (v. 1). Il compilatore israelita ci tiene quindi in maniera specialissima a dichiarare il carattere puramente animale dell'ofida, relegandolo al ruolo di *dramatis persona* secondaria ed attribuendo il carattere di protagonisti soltanto a Dio ed alla prima coppia: soltanto l'uomo, infatti, è soggetto etico, un dettaglio senza dubbio spiritualmente progredito che rivela nella sua enfaticità il superamento di una fase che originariamente ne era priva. Ma è appunto quest'insistenza che non può non suscitare il sospetto dell'attento lettore: non s'insiste normalmente su qualcosa di pacifico e tutto sembra mostrare che ci troviamo di fronte ad un racconto capace di suscitare anche altre associazioni mentali molto meno teologiche di quello che l'autore si riprometteva dai propri ascoltatori, per i quali il serpente aveva anche un altro valore, non strettamente animale.¹⁴ Anzi, se non vogliamo presupporre che il serpente sia stato in origine un essere mitico, il cui carattere veniva immediatamente richiamato alla memoria degli ascoltatori dalla sua menzione, il discorso del v. 1 diventa assolutamente incomprensibile: solo là dove abbiamo un mito si può infatti demitizzare, come nel nostro caso succede col serpente. L'affermazione apodittica equivale quindi a quest'altra: « Naturalmente un serpente richiama alla vostra memoria una serie di esseri soprannaturali, ma qui si tratta soltanto e semplicemente di un animale qualunque, di un membro, seppure astuto, della creazione di Dio ». Abbiamo così quasi un invito più o meno esplicito a ricercare che specie di figure la menzione d'un serpente richiamasse alla mente dell'ascoltatore israelita d'allora; e una volta scopertolo, ci sarà relativamente facile comprendere il perché e l'essenza del processo biblico di demitizzazione, avvenuto nel nostro caso. Cos'era dunque il serpente nel mondo circostante

¹⁴ Cfr. J. Fichtner: art. "ὄφεις" in *ThWbNT* cit. vol. V pag. 572 sgg.

e che cosa rappresentava, prima che il « Jahweista » o chi prima di lui lo inserisse nella tradizione biblica?

La principale difficoltà è data dalla scarsità d'informazioni letterarie dirette nella mitologia di Canaan; i testi mitologici di Ras Shamra-Ugarit infatti non ci hanno dato ancora alcun testo di carattere cosmogonico o parrapologico. Una situazione siffatta è particolarmente strana data la quantità di testi recuperati, per cui la probabilità di riscontrare testi del genere è oggi divenuta piuttosto vaga, anche se non da escludersi *a priori*. Vale dunque ancora oggi l'affermazione più volte ripetuta dal Vriezen (al cui libro faremo spesso riferimento per questioni di dettaglio) che mancano testi paralleli o almeno antenati del nostro, tra i quali esista una relazione, per es., del tipo che esiste tra i testi di Sumer e quelli accadici.¹⁵ Vi sono naturalmente, se non in Palestina e Siria, almeno in Mesopotamia alcuni testi che presentano motivi molto simili: è nota per es. la parte negativa del serpente in relazione all'« erba di vita » nel racconto di Gilgamesh,¹⁶ ma si tratta d'un episodio che riecheggia soltanto alcuni motivi del nostro: quello del serpente « malvagio » e quello della pianta che dona la vita eterna, quest'ultimo poi nettamente secondario e periferico nel nostro racconto. Altri materiali riscontriamo nel mito sumerico di Enki e Ninhursag,¹⁷ ma neanche qui andiamo concretamente oltre una pura e semplice rassomiglianza generale ed una corrispondenza di certi dettagli. Anzi, in

¹⁵ Temeraria appare a tanti anni di distanza l'affermazione di H. Holzinger: *Die Genesis* (HSAT 4^a ed.) Tübingen 1922, ad. loc. secondo la quale i testi sumerici avrebbero costituito « la base dei racconti babilonici ed inoltre di quelli biblici ». B. Jacob: *Die Genesis*, Berlino 1934 ad loc. nega invece ogni parallelo, ma ricorrendo alla tesi artificiosa, secondo cui avremmo qui il mondo animale che vuole abbassare l'uomo al proprio stato. Cfr. ancora Castellino: *op. cit.* 27 sg.

¹⁶ Il mito di Gilgamesh si trova in *ANET* 2^a ed. 1955, pag. 96.

¹⁷ *ANET* pag. 38 sgg. Un esempio per gli alberi della Genesi ci viene citato da E. Dhorme: *L'arbre de la vie et l'arbre de la vérité*, 1907 (*Recueil E. D.*, Paris 1951 pag. 557 sgg.); altri elementi in G. R. Castellino: *Les origines de la civilisation selon les textes bibliques et les textes cunéiformes*, in « *Suppl. VT.* » IV (1957) pag. 116 sgg. e Wright: *op. cit.* (n. 8) pag. 26 sgg.

tutto l'antico Vicino Oriente il Serpente riveste in genere il carattere di animale sapiente, benigno, taumaturgo e datore di vita, se vogliamo limitarci al serpente vero e proprio ed escludere i mostri caotici indicati con lo stesso nome, suoi parenti ormai troppo remoti.¹⁸ Tale situazione contrasta in forma evidente col giudizio espresso sul serpente nella Bibbia, ove viene qualificato di seduttore e maledetto.¹⁹ Naturalmente chi volesse ravvisare nel nostro racconto gli estremi d'un mito di carattere « prometeico » nei riguardi dell'animale e della prima coppia, potrebbe sostenere la bontà intrinseca del serpente, in quanto aiuta l'uomo ad ottenere un conoscimento ingiustamente negatogli dalla divinità, una variante del motivo del φθόνος θεῶν; l'atteggiamento assunto nei riguardi della sua opera da parte della teologia d'Israele sarebbe stato ovviamente negativo, ma ingiusto. Dovremo ritornare su questo tema; basti anticipare qui che un tale senso può essere stato benissimo quello implicito nel racconto nella sua forma originale, pre-israelitica, ma non lo è certamente in quello attuale, in cui l'interpretazione « prometeica » è nettamente da escludere, sempre che non vogliamo andare contro il senso del racconto biblico.

Abbiamo dunque da un lato la mancanza di materiali letterari paralleli o antenati del nostro testo, mentre dall'altro il carattere diametralmente opposto che il serpente assume nelle mitologie del Vicino Oriente contraddice apertamente a quello riveste nel racconto biblico.

¹⁸ Neanche il paragone col drago caotico *Tiamat* sembra quindi particolarmente efficace, sebbene tutt'ora frequente (cfr. per es. M. Bič: *Vom Geheimnis und Wunder der Schöpfung*, Neukirchen 1959, pag. 71; cfr. però l'opposizione del Childs: *op. cit.* (n. 10) pag. 45). In Ugarit il Serpente viene menzionato essenzialmente in riferimento al mostro caotico, cfr. i testi (Gordon) 67: I: 1-2 e *ent* III: 38, in altri viene semplicemente citato come esempio di animale combattivo: I Aqht 223, II Aqht VI: 14, 49: VI: 21. Un ultimo passo, 37:5 è mutilo e incomprensibile. In tutti questi casi (Childs: *loc. cit.*) il serpente si distingue chiaramente da quello della *Genesi* per il suo carattere violento, contrario alla natura astuta e seduttrice che ha nella Bibbia.

¹⁹ Vriezen: *op. cit.* pag. 103-111; Coppens: *op. cit.*, append. IV-V.

Una tale situazione sarebbe per noi estremamente precaria, se anche dalla regione siro-palestinese non avessimo, in mancanza di prove epigrafiche, notevoli prove iconografiche, risultato degli scavi archeologici in corso da oltre mezzo secolo, che confermano la presenza anche in questo territorio di un aspetto « buono » del serpente. Si tratta di una serie di statuette e di placchette (ne sono state classificati ben sette tipi diversi),²⁰ ove il serpente appare in rapporto con Ashera (probabilmente chiamata col nome di Qadesh in alcuni testi egizi) e forse persino con Anat; sono appunto le placchette raffiguranti la prima che nell'Antico Testamento ricevono il nome di Astarte.²¹ E vi sono anche esempi di una divinità-serpente.²² Ciò non è però soltanto privilegio dell'iconografia siro-cananea: abbiamo infatti anche nell'Antico Testamento un testo, nel quale, in forma quasi totalmente demitizzata e nel contesto delle relazioni di Mosè col suo popolo, ci appare il ricordo esatto, preservato dalla tradizione, di un serpente usato come simbolo taumaturgico e come tale innalzato da Mosè nel deserto (Numeri 21:6-9) per scongiurare un attacco di « serafini »; le « reliquie » di questo oggetto di culto venivano ancora venerate nel Tempio di Gerusalemme ai tempi del re Ezechia (\pm 715-687 a.C. secondo la cronologia statunitense), il quale ne ordinò la distruzione nel corso d'una riforma religiosa (cfr. II Re 18: 1 sgg.). E questo punto è interessante notare che proprio nella zona del deserto sud-occidentale,

²⁰ W. F. Albright: *The Goddess of life and wisdom*, in « *AJSL* » 36 (1919-20) pag. 258 sgg., J. Hempel: *Gott, Mensch und Tier im Alten Testament* (1931), ristampato in J. H.: *Apokrymata* (BZAW 81), Berlino 1961, pag. 198-229, spec. pag. 209 sgg., J. Coppens: *op. cit.* pag. 92 sgg. e 99 sgg. ove, nelle appendici IV-V dà un completo catalogo di queste scoperte. All'argomentazione si oppone R. de Vaux: *rec. cit.* pag. 306 sgg.

²¹ W. F. Albright: *The Archaeology of Palestine*, 4^a ed. London 1960, pag. 105 sgg. Per alcune illustrazioni, cfr. la figura 27, nonché l'indice di *ANEP* ed i N. 471-73.

²² Albright: *op. cit.* fig. 20. Dello stesso autore vedasi ancora *The Archaeology and the Religion of Israel*, 3^a ed. Baltimore 1953, pag. 189. Per un esame delle figure scoperte a Gezer, cfr. G. A. Barrois: *Manuel d'Archéologie biblique*, vol. II Paris 1953, pag. 360. Cfr. ancora le *op. cit.* in nota 20.

ove si svolge il citato episodio di Mosè, abbiamo un testo protosinaitico (uno dei pochi ai quali abbiamo alluso), nel quale sembra che vengano offerti olocausti a « Baalat, la Signora-serpente ».²³ Già da molto tempo era del resto nota l'affermazione di Filone Biblio²⁴ secondo la quale il serpente in Fenicia era considerato un animale divino, identico con l'alito vitale, simbolo dell'eterna giovinezza e della vita eterna, immortale, sempre che non morisse di morte violenta (un'eventualità a cui potrebbe forse alludere Gen. 3:15); e nella stessa zona il dio della medicina, 'Esmùn (più tardi conosciuto come 'Adôn, cioè Κόριος), veniva rappresentato appunto a mezzo d'un serpente, vera e propria divinità Ζωοποιοῦν,²⁵ passata di poi all'occidente e palese negli emblemi di Hermes e di Asclepio nell'esercizio delle loro funzioni mediche.

L'abbondanza di questi materiali è tale, che anche senza la presenza di testi paralleli o antenati del nostro ci è giocoforza considerare la figura del serpente anche in Palestina come una divinità collegata con la vita e

²³ L'avvicinamento tra la divinità-serpente e Numeri 21 è stato fatto per la prima volta, per quello che sappiamo, da W.W. von Baudissin: *Adonis und Esmun*, Lipsia 1911, pag. 325 sgg. Le scoperte posteriori al libro hanno però invalidata la sua tesi, secondo la quale sarebbero stati gl'Israeliti provenienti dal deserto ad « importare » il culto del Serpente in Palestina, o che comunque esso sarebbe stato introdotto in Canaan dopo l'occupazione israelita. A parte queste considerazioni, l'opera del Baudissin rimane la trattazione classica dell'argomento. Il testo protosinaitico viene citato e commentato da J. Coppens: *La Dame-serpent du Sinai*, in « *Eph. Theol. Lov.* » 24 (1948) pag. 409-412. Esso è però incompleto e le lacune rendono problematica ogni sua interpretazione sicura.

²⁴ Eusebio: *Praep. Evang.* I, 10, citato da Vriezen: *op. cit.* pag. 175 sgg.

²⁵ Il problema delle relazioni tra il serpente elevato sull'asta in Num. 21 ed il simbolo di Hermes e d'Asclepio è stato trattato anche da Baudissin: *op. cit.* pag. 334. Egli si mostra alquanto scettico nei riguardi d'una possibile relazioni tra i due emblemi, visto che il serpente nelle mani d'Asclepio sembra essere iconograficamente non molto antico. Ci chiediamo però se una tale prudenza non è nel nostro caso un po' eccessiva e se non sarebbe lecito, dato il motivo comune, stabilire una relazione tra le due grandezze, non fosse che di carattere ipotetico. Cfr. ancora Vriezen: *op. cit.* pag. 177 e A. Brelich: *Un mito "prometeico"*, in « *SMSR* » 29 (1958) pag. 23-40 specialmente per il mondo occidentale.

con la fertilità, esattamente come nelle zone limitrofe, ed è proprio questa divinità quella che una menzione del serpente non poteva non richiamare alla mente dell'ascoltatore israelita. Un tentativo di precisare ulteriormente il suo carattere ci viene da uno studio apparso postumo del compianto prof. Hvidberg di Copenhagen.²⁶ Le sue tesi vengono sviluppate secondo le seguenti linee: il serpente, così diffuso nella regione, sarebbe stato in realtà una delle forme assunte da Baal insieme all'umana e alla taurina, le più frequenti. Anzi, sarebbe stato proprio *Baal-zebûl*, l'avversario di Jahweh nella lotta per l'anima d'Israele, uno dei temi fondamentali del messaggio profetico (cfr. le storie d'Elia ed il libro d'Osea). Il Giudaismo ed il Nuovo Testamento lo assimilarono dipoi a Satana, cfr. Eccl.co 2:24, Giov. 8:44, Apc. 12:9 e 20:20, nonché Mtt. 10:25 e 12:24. Si tratta d'una tesi estremamente affascinante, come si vede, ma inficiata da un problema del quale l'autore non sembra avere colpa: manca infatti ogni citazione di testi del Vicino Oriente antico, atta a suffragarla. L'impressione che il lettore riceve dalla lettura dell'articolo in questione (ed insistiamo che si tratta unicamente di un'impressione personale) è che l'insigne studioso deve aver posto per iscritto soltanto i principali punti del suo svolgimento, sperando di completarlo in un secondo tempo con *dicta probantia*, il che gli doveva essere vietato. Ma certo senza i testi in questione (e abbiamo segnalata la mancanza di oni testo del genere per la zona siro-palestinese),²⁷ le tesi dello Hvidberg man-

²⁶ F. Hvidberg: *The Canaanite background of Gen. I-III*, in «VT» 10 (1960) pag. 287 sgg.

²⁷ Come abbiamo visto infatti (cfr. n. 18), il serpente appare rare volte in Ugarit, e, per di più, in un contesto ben diverso dal nostro. Abbiamo comunque cercato di seguire il tema nelle varie opere monografiche ove potrebbe essere trattato, ma senza risultato. Cfr. A. S. Kapelrud: *Baal in the Ras Shamra texts*, Copenhagen 1952, pag. 60 sgg., J. Gray: *The legacy of Canaan (Suppl. VT. V)* Leiden 1957 e S. Moscati (ed.): *Le antiche divinità semitiche* (Studi semitici I) Roma 1958. Il Kapelrud anzi tratta esplicitamente la figura di *Baal zebul*, senza che risulti qualcosa in questo senso. Per facilitare ulteriori ricerche, segnaliamo gl'indici di C. H. Gordon: *Ugaritic Handbook*, Roma 1955,

tengono un carattere puramente ipotetico-indicativo che, per quanto d'indubbio interesse, sfuggono ad ogni ulteriore indagine. Se dunque non possiamo procedere per questo cammino con la necessaria sicurezza, ci rimane però come punto fermo la figura del Serpente anche in Canaan, come simbolo della vita e della fecondità, una specie di *σωτήρ* dell'epoca ellenista. Del resto il motivo della guarigione altro non è che una variante di quello della vita e della fecondità, ove la morte, e quella forma attenuata della morte che è la malattia, ne sono l'opposto.²⁸ Col Coppens e lo Hvidberg ci è dato comunque di concludere che il serpente non è soltanto un animale favoloso di carattere popolare,²⁹ bensì l'immagine cananea d'una divinità di fertilità, la cui presenza proprio nel paradiso, in vicinanza della vita e del fiume primordiale non può stupire.³⁰

Cosa si propone ora il serpente del nostro racconto? Vuole rendere l'uomo simile ad un dio. Lo inizia a qualcosa che non gli compete secondo la fede israelitica, ma che nella religione di Canaan doveva essere considerata nobile ed alta. Nello « Jahweista » l'apprezzamento intorno al serpente è chiaramente negativo, ma nel racconto primitivo cananeo la sua valutazione dev'essere stata invece positiva, in quanto aiuta l'uomo a conquistare certi po-

G. D. Young: *Concordance of Ugaritic*, Roma 1956 per le radici *btu* e *zbl*, nonché G. R. Driver: *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1956. J. Gray: *op. cit.* pag. 185 sgg. cita una possibile traduzione di *zbl* con « sposo », cfr. anche Genesi 30:40, ma si tratta di un *ἀπαξ λεγόμενον* in ciascuna delle due lingue!

²⁸ Per quest'elemento, che anche non possiamo seguire in dettaglio, cfr. Chr. Barth: *Die Errettung vom Tode* (Diss. Basel), Zürich 1947.

²⁹ Cfr. anche implicitamente il von Rad, Commentario ad loc., quando afferma che non importa tanto quello che il serpente è, quanto quello che dice; come potrebbe infatti dire quello che dice, se non fosse quello che è?

³⁰ Una soluzione nelle linee del Coppens e dello Hvidberg era già stata suggerita da H. Schmidt: *op. cit.* (n. 4), pag. 29 sgg., non tanto per la figura del serpente, quanto per lo sfondo generale. Il Vrietzen fa osservare con ragione (pag. 177 sgg.) anche il carattere mantico del serpente, oltre a quello taumaturgico e fertile, e vorrebbe attribuirlo a quello della Genesi. Anche se questa tesi fosse giusta, illuminerebbe soltanto un aspetto secondario dell'ofida, cfr. l'art. cit. (n. 40) del Lambert.

teri che non aveva, ma ai quali aveva diritto. La figura demitizzata dell'ofida nel racconto biblico è però ben pallida e non lascerebbe immaginare più nulla della sua importanza originaria: gli restano soltanto la sua astuzia e la sua conoscenza, due elementi che di per loro stessi sarebbero però impotenti contro le superiori qualità dell'uomo, signore della natura, la cui posizione viene immediatamente dopo Dio in tutta la pietà biblica e anche nel nostro capitolo. D'altra parte con questa riduzione del serpente da eroico protagonista alla figura d'un semplice animale ed eliminando il *happy end* che doveva presumibilmente coronare il racconto nella sua forma originaria, l'autore biblico ci dichiara la sua tesi: *quello che in Canaan produce la vita e la fertilità, in Israele è ribellione Dio e causa la morte e la siccità, visto che è empietà, sacrilegio. Anche su questi dettagli ritorneremo.*

3. - L'« *Albero della conoscenza del bene e del male* » appare per la prima volta nell'Antico Testamento in Gen. 2:9 in una relazione poco chiara con quello della vita. E' stato anzi quest'apparente duplicato di alberi uno dei principali elementi sui quali si basa una divisione di Gen. 2-3 in fonti. Che alla base della tradizione dei due alberi vi sia stata in origine una doppia tradizione è ragionevole supporre,³¹ ma già all'epoca del passaggio ad Israele il racconto dev'essere stato ormai unico. Ciò premesso, possiamo lasciare da parte l'« *Albero della vita* » e dedicarci a quello della « *conoscenza del bene e del male* ». Rigettiamo senz'altro ogni tentativo di semplificare l'espressione, per es. leggendo soltanto « *conoscenza* »: si tratta anche qui di qualcosa di ben concreto e non di un conoscenza generico. Due sono allora le espressioni chiave: il verbo « *conoscere* » ed i suoi derivati, nonché le parole giustapposte « *bene e male* ». Nei

³¹ P. Humbert: *op. cit.* pag. 26 sgg. e 66 sgg. Anche chi, come il Castellino (*op. cit.* p. 27 sg.) sostiene l'unitarietà totale del racconto, nota però la presenza di elementi occidentali e orientali.

due casi l'indagine semantica ha registrato negli ultimi tempi un notevole progresso, sicché molti problemi appaiono oggi meno oscuri di quello che sembravano anni orsono.

a) La radice « conoscere » (*yada*) non esprime nelle lingue semitiche, com'è noto, soltanto una categoria intellettuale, include anche il concetto di possesso, potere, disposizione sopra un oggetto od una persona. In questo senso viene frequentemente usato anche nell'accezione di possessione sessuale da parte dell'uomo. L'esistenza della radice ed il suo uso in tutti questi sensi sono ben documentati per l'accadico, l'ugaritico ed il fenicio, mentre sono molto meno frequenti in arabo ed in etiopico. Nell'ebraico esiste nelle sette forme del verbo, ma c'interesserà specialmente nella forma *qal*, nel cui infinito la troviamo qui.³² Per tale forma L. Köhler (*Lexicon s/v*) registra ben undici sensi differenti, che vanno dall'attività mentale al dominio assoluto ed al possesso sessuale. Nel nostro caso interviene un fattore che impedisce un'interpretazione etica assoluta, oltre a quelli grammaticali e lessicali già indicati: la proibizione avuta dall'uomo nei riguardi dell'albero in 2:16, cfr. 3:3 sg. che lo presuppone già soggetto etico, anche se soltanto su un piano negativo. L'uomo qui in ogni modo, non viene rappresentato come un essere moralmente primitivo, la cui coscienza abbia bisogno di essere messa alla prova o di essere risvegliata. La traduzione che s'impone pertanto a prima vista è pertanto quella di « potere », anche nel senso sessuale.

Questa possibilità semantica così prossima di tradurre con possesso, anche nell'accezione sessuale, ci richiama immediatamente alla memoria tutta una corrente

³² Che si tratti d'un infinito e non d'un sostantivo allo stato costruito è implicito dall'articolo che lo precede; « bene e male » ne sono allora il complemento oggetto. E' questa la spiegazione più logica, nelle linee tradizionali della grammatica ebraica, cfr. Budde: *op. cit.* (n. 8) pag. 16 sg. In favore del sostantivo cfr. recentemente il Lewy: *art. cit.* (n. 4) pag. 95.

esegetica, in genere non ecclesiastica, che vuole mettere il peccato della prima coppia in relazione con la violazione di un *tabu* sessuale, forse consistente addirittura nella *copula* carnale in sé. La presenza di elementi sessuali nel nostro racconto è infatti semplice da riscontrare:³³ il senso del verbo, il carattere afrodisiaco facilmente attribuibile al frutto, la foglia di fico, elemento collegato normalmente con l'orgia (religiosa) a carattere sessuale, il pudore che sopravviene dopo l'atto, la denominazione di Eva « madre dei vivi », le relazioni dei dolori del parto con le sanzioni, il carattere del serpente nel culto di fertilità che abbiamo esaminato e molti altri elementi ancora. D'altra parte l'attuale contesto vieta ogni interpretazione tendente a vedere nell'unione carnale in sé il peccato: l'argomento migliore resta pur sempre l'affermazione del capitolo precedente (2:24 sg.), secondo la quale il matrimonio della prima coppia è stato consumato. Solo eliminando questo passo (come alcuni fanno coerentemente) è possibile attribuire un valore peccaminoso alla coabitazione matrimoniale nel nostro passo, ma si tratta d'un mezzo critico molto violento ed intellettualmente non molto integro, in quanto crea le condizioni favorevoli all'accettazione delle proprie tesi, eliminando artificiosamente quanto vi s'oppone. L'ostilità tradizionale della Sinagoga e della Chiesa nei confronti dell'interpretazione sessuale è quindi ben comprensibile e si basa non sul dogma, bensì su considerazioni di carattere critico.³⁴ Bisogna però allora domandarsi: di dove

³³ Humbert: *op. cit.* pag. 97 sgg., J. Coppens: *op. cit.* pag. 19 sgg. e 87 sgg. In quest'ultima citazione (l'appendice III del suo lavoro), egli rigetta ogni esagerazione di questa tesi (che definisce « interpretazione sessuale radicale »). L'illustre studioso belga vede un'ennesima prova della sua tesi nel suo affiorante anche presso alcuni Padri della Chiesa, segno evidente che vi dev'essere stata una tradizione interpretativa in questa direzione, cfr. *L'interprétation sexuelle du péché du Paradis dans la littérature patristique*, in « *Eph. Theol. Lov.* » 24 (1948) pag. 395-408. La sua tesi viene però refutata da F. Ascensio SJ: *Tradición sobre un pecado sexual en el paraíso?* in « *Gregorianum* » 30 (1949) pag. 490 sgg. e 31 (1950) pag. 35 sgg. 163 sgg. e 362 sgg.

³⁴ In favore dell'interpretazione sessuale nelle sue varie *nuances*, cfr. H. Schmidt: *op. cit.* (n. 4) pag. 22, N. Krieger: *Zu Gen. 1 und*

vengono e che scopo hanno gli evidenti elementi sessuali, dei quali l'episodio è intessuto? La loro provenienza non può essere che da un racconto originalmente a carattere sessuale, ove però la *copula* matrimoniale non era l'elemento fondamentale. Ed in perfetto accordo col carattere del serpente e con gli elementi a sfondo sessuale che abbiamo citati, conosciamo un *Sitz im Leben* che si adatta perfettamente alla situazione: quello d'un culto cananeo di fertilità, in cui l'elemento sessuale indipendente dal matrimonio aveva una parte importantissima se non fondamentale. Anche in Israele questi concetti erano ben noti e la lotta per eliminarli fu lunga e durissima (cfr. specialmente il messaggio dei Profeti pre-esilici). Questa conclusione, alla quale giunge il Coppens, scaturisce quasi spontaneamente dal nostro testo ed è molto più efficace di quella dell'Engnell,³⁵ che vorrebbe ricercare l'elemento fondamentale della caduta nella capacità di generare. Ma anche su questo argomento dovremo ritornare opportunamente.

b) « *Bene e male* » esprimono anch'essi molto di più di quanto sia il caso nelle lingue non semitiche.³⁶ Vi è anzitutto un senso corrente, quasi proverbiale della frase: chi « conosce il bene ed il male » è l'uomo giunto

Gen. 2-3, in « ZAW » 70 (1958) pag. 265 sg. C. A. Simpson: *Genesis* (The Interpreter's Bible vol. I 1953) ad loc.; parzialmente l'accettano il Gunkel: *comment. cit.* ad loc., I. Engnell: « Knowledge » and « Life » in the Creation story, in « Suppl. VT. » III (1955) pag. 103 sgg., B. Reicke: *The knowledge hidden in the tree of Paradise*, in *Journ. Semitic St.* 1 (1956) pag. 193-201. Una buona storia di quest'interpretazione abbiamo presso Coppens: *op. cit.*, cfr. anche l'*art. cit.* (n. 33), passim. Contro l'interpretazione sessuale assoluta hanno presentato solidi argomenti G. Quell: *art. 'Αυξησις* in *ThWbNT* I pag. 284 sgg., V. Maag in *Bibellezion*, ed. A.v.d. Born, 1951, col. 1566, J. Pedersen: *The Fall of man*, in *Interpretationes... S. Mowinckel... missae*, Oslo 1955, pag. 162 sgg., spec. p. 164, e G. Morelli: *Paradiso e peccato originale*, in *Secoli sul mondo*, ed. da G. Rinaldi, Torino 1955 pag. 69 sgg. (ove critica anche alcune delle tesi del Coppens). J. Begrich: *art. cit.* (n. 4) pag. 102 assegna il versetto ad un'altra fonte, non potendo accettare la consumazione del matrimonio descritta in 2:24.

³⁵ *Op. cit.* pag. 115, cfr. B. Reicke: *art. cit.* nelle stesse linee (pagina 196).

³⁶ La tesi dello Stoebe: *art. cit.* (n. 2) pag. 194, già presentata a suo tempo laconicamente dal Procksch nel *comment. cit.*, secondo la

all'età della ragione e alla maturità intellettuale;³⁷ il fanciullo non vi è ancora giunto, la persona troppo anziana può darsi che si trovi ormai in fase regressiva.³⁸ Questo senso corrente dell'espressione è il principale quanto involontario colpevole, unito all'interpretazione intellettualistica del verbo « conoscere », delle interpretazioni a carattere razionalizzanti, secondo le quali prima del « peccato » l'uomo sarebbe stato un fanciullo e solo dopo, in seguito ad una ribellione nei confronti di una divinità invidiosa, si sarebbe emancipato, diventando così « responsabile ed adulto », anche se, come sempre accade nella crescita, ebbe a soffrire certi dolori. Nel nostro contesto una interpretazione siffatta non può soddisfare: perché mai l'uomo giunto all'età della ragione dovrebbe essere come un dio? La presenza anche di quest'espressione che presto esamineremo, ci mostra che l'argomento è molto più vasto.³⁹ Di che si tratta dunque? In ebraico, come del resto in molte altre lingue dell'antico Vicino Oriente, l'uso di termini contrari (presi in genere dalla vita del cosmo, della giornata solare o lavorativa etc.),⁴⁰ acquista spesso il valore specialissimo di totalità, nel senso di comprendere tutti gli elementi inclusi tra i due estremi. Così per es.

quale « bene e male » sarebbero una aggiunta del « Jahweista », si basa sull'ipotesi di lavoro che le presenti relazioni tra i due alberi siano anch'esse una creazione dello stesso autore. E' una tesi che, nonostante gli utili contributi che l'articolo dà al tema, non riesce a convincere, essendone la presupposizione che il « Jahweista » abbia creato liberamente. Si veda a questo proposito la giusta critica dell'Engnell: *art. cit.* (n. 34) pag. 107, anche se il suo attacco contro l'ipotesi documentaria sembra oggi una lotta contro mulini a vento. Cfr. la nota 1.

³⁷ Per i passi in questione, cfr. G. W. Buchanan: *The Old Testament meaning of the knowledge of good and evil*, in « *JBL* » 75 (1956) pag. 114 sgg.

³⁸ Per questo duplice uso cfr. J. de Fraine SJ.: *Jeux de mots dans le récit de la chute*, in *Mélanges bibliques... offerts à M. André Robert*, Paris s.d. (= 1957) pag. 48. Per altri dettagli cfr. Vriezen: *op. cit.* pag. 144.

³⁹ Contro Gunkel: *comment. cit.* ad loc. e H. Schmidt: *op. cit.* pag. 26 sg.

⁴⁰ Questa possibilità è già stata segnalata dal König nel 1897, cfr. il suo *Die Genesis*, Gütersloh 1925, ad loc.; cfr. ancora Vriezen: *op. cit.* pag. 144 sgg., von Rad: *comment. cit.* ad loc. e M. Buber: *Drei Bilder von Gut und Böse*, in *Theol. Zeitsch.* 7 (Basel 1951) pag. 1 sgg. Lo

« la sua uscita ed il tuo rientro » indicano tutto quanto è compreso tra l'uscita del contadino al suo lavoro prima dell'alba ed il suo rientro dopo il tramonto, dunque praticamente la totalità della giornata attiva; simile è la espressione « il tuo alzarti ed il tuo coricarti »; « cieli e terra » invece servono a definire tutto il cosmo in opposizione al Caos, mentre « Israele ed il Re » equivale a tutto il popolo, dal primo all'ultimo. Tali esempi potrebbero moltiplicarsi all'infinito. La presunzione è quindi ben favorevole che anche qui l'espressione « bene e male » abbia questo senso di totalità, in quanto indica tutto quello che si può includere tra questi due estremi. Unità al verbo « conoscere », l'espressione si lascerebbe descrivere col termine « onnipotenza » (forse anche « onniscienza »), elementi propri e tipici della divinità e non dell'uomo; questi però, « sedotto » dal serpente, crede che li potrà ottenere e che ne potrà disporre.⁴¹ E come per confermare tutto ciò, intervengono.

4. - *Le parole del Serpente*: « Sarete come 'elohim ». Il senso del testo, appoggiato dalle antiche versioni, richiede anche oggi la traduzione « come dei » e non « come Iddio » (la LXX ha ὡς θεοί e la Vulg. *sicut dii*):⁴² il passo « Jahweista » può infatti usare 'elohim soltanto nel senso più generale di divinità, essere divino, mentre d'altra parte in nessun luogo si accenna anche soltanto alla possibilità che l'uomo possa equipararsi all'Iddio d'Israele, qualcosa d'inconcepibile nella pietà dell'Antico Testamento. « Diverrete come dei » è dunque la promessa fatta

studio fondamentale è G. Lambert: *Lier-délier, l'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires*, in « *Vivre et Penser* » 3 (= « RB » 52) (1945) pag. 91 sgg. e P. Boccaccio SJ.: *I termini contrari come espressione della totalità in Ebraico*, in *Bibl.* 32 (1952) pag. 173-190. Oltre che nelle lingue semitiche, il fenomeno appare anche in Egiziano, cfr. A. Massart in *Mélanges bibliques... offerts à M. André Robert*, cit. pag. 38 sgg.

⁴¹ All'art. cit. del Boccaccio G. Pidoux: *Encore les deux arbres de la Genèse*, in « *ZAW* » 66 (1954) pag. 37 sgg., spec. pag. 40 aggiunge altri elementi degni di nota, tra i quali l'uso della radice *skl* nella forma *hifil* (v. 6) nel senso di « ottenere successo, potere; trionfare ».

⁴² R. de Vaux OP.: *La Genèse* (La S. Bible, Jérusalem) 1953, ad loc.

dal serpente alla prima coppia: l'uomo ha a sua disposizione delle possibilità che non s'immaginava neppure e queste possono divenire attuali, basta che si decida a fare il primo passo. Infatti la proposta viene accettata, con i noti risultati: il serpente sembra avere usato una mezza verità per sedurre l'uomo. Questi acquista, è vero, nuovi poteri, ma non sa bene che farsene; gli servono soltanto per vedersi in una luce negativa, anormale: se è diventato un dio, certo non se ne accorge! Là ove l'azione avrebbe dovuto essere seguita da benedizioni ed abbondanza, abbiamo ora soltanto la maledizione e la penuria. Nuovamente ci è dato qui di riscontrare l'opera dell'Israelita ortodosso sul materiale cananeo originale, specialmente verso l'epilogo: il credente ebreo infatti respingeva un cammino siffatto verso la divinità ed il potere, così normale e frequente nel mondo, specialmente semitico, che lo circondava e ne afferma invece il carattere empio, sacrilego.

A questo punto sarà forse bene fare una precisazione. Non si tratta qui di una divinizzazione sostanziale dell'uomo, come potrebbe a prima vista sembrare, ma solo di quella contingente propria del culto di fertilità. I saggi dell'antico Vicino Oriente sanno infatti benissimo che tra il mondo divino e quello umano esiste una fondamentale frattura ed anche nell'Antico Testamento l'uomo primordiale viene presentato come un saggio, mai come uno stolto (cfr. per es. Ezech. 28: 11 sgg.). Così in epoca leggendaria il savio Gilgamesh sa perfettamente « che non può equipararsi agli dei e che dalla prova non ritrarrebbe che dolore »; Adapa rifiuta « il pane di vita » e « l'acqua di vita », conscio che non sono per lui, solo Etana re di Kish spicca il volo verso il cielo per cogliere « la pianta della vita »: non è così saggio come gli altri ed il testo mutilo ci fa intravedere il fallimento forse tragico dell'impresa.⁴³ L'uomo, questo era certo, non può far sue

⁴³ Cfr. l'ottima presentazione sintetica dei materiali, presso S. Moscatti: *Le antiche civiltà semitiche*, Bari 1958, pag. 73-75. Il fatto che questi materiali trattino della vita eterna più che di tentativi da parte

certe prerogative proprie della divinità. Anche nel caso di Gen. 3 sarebbe difficile presupporre una variante così notevole nei riguardi della visione tra il mondo divino e quello umano. Non si tratta neanche qui della divinità sostanziale, bensì di quella che l'uomo primordiale, archetipo tra l'altro del Re⁴⁴ (il quale reciterà nel culto appunto la parte dell'*Urmensch* o dell'Iddio della fertilità, effettuando ove necessario il rito del *ιερός γάμος*), acquista e mette in moto col culto di fertilità, elemento indispensabile non solo per il *bene esse*, ma per l'*esse* stesso della comunità. Il fatto che un tale concetto si ritrovi, *mutatis mutandis*, presso tutti i popoli della Crescente Fertile è indubbio elemento in favore dell'assunzione di uno schema mitico-rituale costante (« *pattern* ») in questa regione. Se questo pensiero riscuoteva il massimo favore presso i popoli che circondavano Israele, esso venne sempre respinto dai circoli ortodossi ebrei, specialmente profetici e deuteronomistici, per i quali l'abisso esistente tra Dio e l'uomo non poteva essere colmato neanche nella forma precaria consentita dal culto. Non vi era mezzo umano perché l'uomo s'innalzasse verso Dio e mettesse in moto certe forze divine; era soltanto possibile che Iddio scendesse verso l'uomo nella sua sovrana maestà. Qui sta dunque il vero peccato dell'uomo e qui sta anche l'elemento di verità nelle parole del Serpente: l'uomo ha voluto attribuirsi prerogative divine scaturenti dal culto di fertilità; ciò era non solo lecito e possibile nel mondo circostante, era anzi condizione necessaria per la vita as-

dell'uomo di rendersi simili agli dei, non oscura il fatto fondamentale che la vita eterna e l'onnipotenza sono le prerogative più tipiche della divinità. Per testi cfr. ANET pag. 83 sg., 102 e 118, nonché il *comment. cit.* di J. Skinner pag. 92.

⁴⁴ Non per nulla nelle due versioni della storia della Creazione (« Sacerdotale » e « Jahweista ») l'uomo viene considerato Re del creato, cfr. Gen. 1:28: « ...riempite la terra e rendetevela soggetta... » e 2:19 sgg. ove l'uomo esercita il suo primo atto di sovranità sulle creature, assegnando loro un nome. Per le relazioni del Re col paradiso e con l'albero della vita, cfr. I. Engnell: *Studies in Divine Kingship in the ancient Near East*, Uppsala 1943 pag. 25 sgg. e G. Widengren: *The King and the Tree of Life in ancient Near Eastern Religion* (King and Saviour IV), in « U.U.A. » 1951:4, Uppsala 1951, passim.

sociata. E' qui che il Cananeo può, attraverso il culto, raggiungere, seppure in forma precaria, contingente la onnipotenza nei riguardi della natura. Anzi, ancora il nostro testo « crede » in questa possibilità, tanto che al v. 22 Iddio stesso fa sapere che poco c'era mancato perché l'uomo riuscisse nella sua impresa; allora, per evitare pericolose « recidività », era meglio per Dio allontanarlo anche dall'altro albero.⁴⁵

Nella versione « jahweista » nel nostro testo non abbiamo quindi nessuna variante né al mito di Prometeo, né a quello dei Titani: per Israele l'uomo non conquista un elemento che Iddio gli negava,⁴⁶ ma neanche cerca di togliere Dio dal cielo e di mettersi al suo posto. L'atmosfera del nostro racconto manca, se vogliamo, completamente della nota tragica, ci presenta piuttosto un mondo spiritualmente piccolo e senza grandiosità, proprio dei culti cananei, nel quale Israele ricadeva continuamente. E neanche i risultati sono grandiosi: l'uomo riesce soltanto a far finire l'età dell'oro e di rompere la primitiva armonia tra il creato ed il Creatore. Di lì naturalmente il cammino alla dottrina del peccato originale è lungo, ma non stupisce che la Sinagoga e la Chiesa abbiano potuto percorrerlo. Perché anche qui l'essenza del peccato è, come nell'antichità classica, la ὑβρις,⁴⁷ solo che le manca

⁴⁵ De Fraine: *op. cit.* (n. 38) pag. 51 e J. Pedersen: *art. cit.* (n. 34) pag. 164 sg.

⁴⁶ Così dice per es. il Gunkel: *Comment. cit.* pag. 31: « Perché doveva essere un sacrilegio ottenere la ragione? Perché Iddio non l'aveva data spontaneamente all'uomo?... Tale motivo ci è oggi divenuto estraneo e ci sembra sommamente indegno di Dio, ma aveva una parte importante nell'antichità, anche tra gli Ebrei ». Similmente il Pedersen: *art. cit.* pag. 165 ed il Reicke: *art. cit.* (n. 34) pag. 198. L'ultimo insiste sull'elemento « prometeico » del nostro racconto. Impostando il problema in questi termini, faremo forse giustizia al racconto originale cananeo, ma torto a quello israelita, in quanto accettiamo senza critica l'argomentazione del Serpente in 3:1 sgg. Cfr. B. Jacob e G. von Rad: *comment. cit.* ad loc. e W. Zimmerli: *Genesis 1-11*, Zürich 1943 (ristampa recente) ad loc., nonché Wright: *op. cit.* (n. 8) pag. 30 sg.

⁴⁷ Che quindi nel racconto israelitico la proibizione sia stata causata non da invidia o timore, ma da una preoccupazione per il bene dell'uomo, viene sostenuto con ragione da G. Quell: *art. cit. ThWbNT I* pag. 282 sg. Per il concetto di ὑβρις nell'Antico Testamento cfr. ades-

qui quel carattere tragico e grandioso che riveste nel mondo ellenico: in Israele al peccato non verrà mai riconosciuta una qualsiasi forma di grandezza morale.⁴⁸

Ormai si rivela completamente inadeguata un'altra delle linee interpretative tradizionali nella Chiesa del nostro passo, facente capo a S. Agostino e ripresa nel Rinascimento da Lutero e da Calvino; recentemente essa è stata sostenuta dal Dillmann, dal Gunkel e da B. Jacob:⁴⁹ lo scopo della proibizione fatta all'uomo sarebbe stato semplicemente pedagogico: « *Propter... purae et simplicis oboedientiae bonum* », quasi che l'umanità, trovandosi in uno stadio ancora infantile della sua evoluzione, avesse avuto bisogno, come i fanciulli, d'imparare anzitutto la obbedienza come porta per le altre virtù. Nuovamente l'elemento pedagogico cerca d'imporsi e di restringere la nostra prospettiva, come cercava di farlo più su, quando voleva definire il nostro genere letterario col termine parabola. Anche qui bisogna ammettere, senza voler negare un uso pedagogico possibile, che il testo nulla ci dice o ci fa supporre di questo tipo.

5. - *Conclusiones*. Se vogliamo adesso riprendere a mo' di conclusione i punti principali del nostro studio, la situazione che si presenta è la seguente:

Una serie di elementi sessuali presenti nel nostro racconto, ma insufficienti per giustificarne un'interpretazione sessuale assoluta, secondo cui il peccato sarebbe consistito nella *copula* matrimoniale, trovano l'unica spiegazione ragionevole nell'assunzione che un racconto originariamente cananeo e trattante dello scoprimento dei

so P. Humbert: *Démesure et chute dans l'Ancien Testament*, in *Homage à W. Vischer*, Montpellier 1960, pag. 63 sgg.

⁴⁸ G. Morelli: *art. cit.* (n. 34) pag. 70 sgg., cfr. H. Gunkel: *Comment. cit.* pag. 33 e *Schöpfung und Chaos* cit. (n. 10) pag. 148 sgg. Contro il "prometeismo" in favore di un possibile "titanismo" è von Rad: *comment. cit.* ad loc.

⁴⁹ S. Agostino: *De Civitate Dei* XIII, 20 e XIV 12; M. Lutero: *Enarrationes in Genesim*, ad loc. (W.A. XL, 42, 73 sgg.) e G. Calvino: *Comment. ad loc.*, tutti citati in K. Barth: *op. cit.* (n. 11) pag. 325.

riti di fertilità, sia stato preso dalla tradizione israelitica e trasformato con fini polemici nel suo opposto logico, secondo il quale questi riti non producono vita e fertilità, ma morte e sterilità. Dobbiamo quindi postulare almeno due strati per il nostro racconto: quello cananeo, nel quale la benigna divinità-serpente insegna all'uomo i poteri divini insiti nell'uso rituale del sesso e gli mostra come servirsene per il governo del cosmo; il motivo, secondo cui ciò sarebbe successo con l'opposizione d'una parte del Pantheon, seguito dal castigo dell'uomo senza che quanto egli ha ottenuto gli possa essere tolto (cfr. il citato v. 22!), è probabile che ne abbia costituito l'epilogo. Il racconto sarebbe così stato l'eziologia dei culti di fertilità, ma anche del fatto che, per la collera degli dei, questi all'atto pratico non producono gli effetti attesi, per cui l'uomo è ugualmente costretto a vivere una vita povera e grama, sempre sotto la spada di Damocle dell'ira e dell'invidia degli dei. Ambedue gli elementi, di cui il secondo è forse il secondario e posteriore, ricevono una « ragionevole » spiegazione dal nostro mito. Passata la storia ad Israele, assistiamo anzitutto ad una parziale demitizzazione: il serpente diviene animale, la divinità cosmica è Jahweh, che normalmente si rivela nella storia degli uomini, la colpa di quanto succede è dell'uomo. Col concetto di colpa entra nel racconto un evidente elemento nuovo. Come colpevole, l'uomo porta la principale condanna, non il serpente, che, a parte la maledizione, esce relativamente indenne dall'episodio, senza alcun cambio fondamentale nella sua vita.³⁰ Teologicamente il cambio è però ancora più notevole: quello che in Canaan è apportatore di vita e di fertilità, diviene ora nella fede di Israele una maledizione: dolori, sterilità e morte ne sono il risultato, esattamente il contrario di quello che normal-

³⁰ E' stata più volte avanzata l'ipotesi, secondo la quale il serpente sarebbe stato immaginato in origine come animale superiore, dotato di zampe etc., una qualità, della cui perdita il nostro racconto sarebbe l'eziologia. Il testo tace però completamente al riguardo, mentre l'unico elemento nuovo è dato dall'inizicizia tra di lui ed il genere umano.

mente succedeva. Nella fede esclusiva d'Israele non vi è quindi posto per elementi religiosi come il culto di fertilità: il motivo dell'Iddio creatore e conservatore che feconda la Madre Terra non aveva cittadinanza in una fede nell'unico e sovrano Dio. Ma mancando il motivo fondamentale ed ispiratore, anche il culto in cui veniva effettuato il *ισπός γάμος* da parte del Re o dei sacerdoti incaricati non aveva più ragione d'essere: la separazione tra Iddio e l'uomo in Israele non può essere sospesa neanche per un attimo.⁵¹ Non è questione di *pruderie* o di senso estetico, bensì di un'opposizione di fondo a certi elementi inaccettabili di teologia e di pietà:⁵² soltanto Jahweh resta titolare unico ed indiscutibile anche dei poteri di fertilità e di vita (cfr. per es. Osea 2), l'uomo non sarà mai « come un dio ».

Il passaggio del mito da Canaan ad Israele è stato dunque effettuato a prezzo d'un suo intenzionale quanto sostanziale fraintendimento, con una chiara connotazione tendenziosa. E' un fenomeno che ci è dato riscontrare anche altrove nella Bibbia: basti citarne un solo esempio in Gen. 11: 1 sgg. Lo sforzo religioso e civico di una comunità della Mesopotamia per edificare la sua *ziggurat*, perché fosse degna del proprio dio nazionale e perché esprimesse l'anelito ad innalzarsi verso la divinità e a creare un edificio che fosse atto all'incontro, sono elementi che il racconto biblico fraintende a bella posta; ne risulta così semplicemente un gruppo di empi, pronti a scalare il cielo, qualora Iddio stesso non fosse intervenuto e l'avesse impedito. Ciò perché Israele conosce Iddio come il *totaliter aliter*, senza certe caratteristiche idilliche e bonarie che caratterizzano alcuni dei pagani. E' l'Iddio d'Israele a cui spetta sempre l'iniziativa di stabilire un contatto coll'uomo, ecco quanto viene affermato anche qui in Gen. 3, ove l'antico mito benefico ap-

⁵¹ Per i problemi rinviamo senz'altro agli articoli riguardanti la fertilità, il serpente e Canaan delle varie enciclopedie, specialmente la *RRG*, il *LThK* e le opere monografiche citate in nota 27.

pare in una forma polemicamente travisata.

Nel racconto possiamo quindi distinguere tre probabili strati di tradizioni:

I. - L'attuale israelitico, come lo troviamo oggi nella Bibbia, il più recente, opera della redazione del « Jahweista » o di altri poco prima di lui, in cui il serpente è stato ridotto ad un animale che si distingue soltanto per la favella e la furberia e di cui è rimasto soltanto un carattere reconditamente numinoso. La divinità che vi appare è ormai soltanto Jahweh, l'Iddio d'Israele ed il piano è quello della responsabilità etica umana nei confronti d'un comandamento.

II. - Quello più antico, cananeo pre-israelitico, che narra come una divinità-serpente, immagine in tutta la regione della dea Ashera, simbolo della fertilità, taumaturgica e benigna, insegnò al primo uomo quel dominio parziale e temporaneo sulla natura, reso possibile dalle forze sprigionate dal culto della fecondità. Ciò rendeva l'uomo, sia pure in forma affatto precaria, simile alla divinità. Di tali culti il racconto sembra essere stata l'eziologia. La continuazione del racconto (o forse si tratta di una rielaborazione di poco posteriore) narra che ciò avvenne violando un esplicito divieto di una divinità superiore, non più riconoscibile in questa fase della tradizione. L'ira e l'invidia di questa divinità causarono l'allontanamento dell'uomo dal Paradiso e rendono oggi precaria la sua vita, nonostante la scoperta dei propri poteri latenti e del modo di servirsene nel culto. La storia riesce così a spiegare ragionevolmente anche l'efficacia relativamente scarsa di tali riti in relazione alle forze che dovrebbero liberare e mettere in moto; si tratta di una seconda eziologia, tendente a ristabilire così le proporzioni con la realtà quotidiana, che era quella del povero *fellah*, all'opera nella stentata agricoltura di gran parte della zona.

III. - Uno stadio ancora più antico della tradizione può forse riscontrarsi, sulla base delle varie irregolarità

nel nostro testo (tra gli altri la presenza dei due alberi, cfr. le tesi citate dell'"Humbert), nel confluire di due miti originalmente indipendenti nella storia attuale; si tratta presumibilmente di un mito di creazione e d'un altro che ha per tema il paradiso perduto. Ma i resti di questa fase primordiale della tradizione sono ormai troppo frammentari, perché sia possibile farne una ricostruzione, sia pure ipotetica.

Nel suo passaggio da Canaan a Israele la storia viene quindi sottoposta a sostanziali modifiche che in parte rendono irriconoscibili a prima vista alcuni dei motivi più antichi:

a) Il serpente viene demitizzato e ridotto ad un comune animale;

b) Al dio cananeo si sostituisce l'unico Jahweh, Iddio d'Israele;

c) L'elemento benigno della divinità-serpente è ormai completamente oscurato dal carattere malvagio, « tentatore e seduttore » dell'ofida biblico;

d) Il culto di fertilità, in Canaan elemento d'ordine sociale ed economico, viene ridotto da Israele, che ne rigetta i fondamenti teologici, a « peccato », ad un fattore quindi di disordine e di disgregazione. Invece di essere agente di vita e di fertilità, crea la morte e la sterilità.

In Gen. 3 Jahweh viene rappresentato come assolutamente vittorioso sulla concezione cananeo mitico-rituale della fertilità e ne riduce il rappresentante ad un essere infame ed abietto. D'altra parte, e qui ci è forse dato di riscontrare un elemento tragico, si tratta anche per Dio d'una vittoria di Pirro: la creazione resta ugualmente infettata da quello che l'uomo ha commesso, la fiducia che sino allora aveva improntato i rapporti tra Creatore e creatura ne resta per sempre pregiudicata. La stessa problematicità riscontriamo riguardo ad altre vittorie della religione di Jahweh su quella di Canaan: Elia in I Re 18 vince la pugna, ma l'episodio si chiude

con uno spaventoso massacro; i Re riformatori dovranno ripulire il Tempio di Gerusalemme da ogni sorta di simboli pagani e di persone connesse con il culto di fertilità, come risulta in II Re 18 per Ezechia ed il II Re 22-23 per Giosia; pochi anni dopo, Ezechiele vedrà ancora il Tempio come teatro attivo di culti a divinità terriomorfe e a Tammuz (Ezec. 8). Solo con la restaurazione postesilica, questa lotta sembra terminare con la vittoria definitiva del Jahweismo nella sua forma deuteronomistica e sacerdotale, accompagnata da una certa quiete dottrinale e dalla pratica gioiosa della Legge. Eppure sappiamo che la partita non era ancora chiusa definitivamente: l'atteggiamento verso il mondo dei « monaci » di Qumrân, la predicazione di Giovanni Battista ed il ministero di Gesù ci mostrano chiaramente che il vecchio spirito d'Israele non era ancora in grado d'abbandonare la lotta.⁵²

⁵² *Proscritto*. - Un importante studio che non avrebbe dovuto sfuggirci, è quello di J. L. McKenzie, SJ: *The literary characteristics of Gen. 2-3*, in « *Theol. Stud.* » 15 (1954) p. 541-572. Per quello che riguarda il presente studio, appoggia le tesi del Coppens e sottolinea la mancanza di paralleli extrabiblici al nostro racconto. Lo stesso vale per J. Dus: *Zwei Schichten in der biblischen Paradiesgeschichte*, in « *ZAW* » 71 (1959) p. 97-114, che cerca di dividere nettamente i resti dello strato cananeo da quello del « Jahweista ».

Troppo tardi per poter essere presi in considerazione sono usciti: L. Alonzo-Schökel SJ: *Motivos sapienciales y de la Alianza en Génesis 2-3*, in « *Biblica* » 43 (1962) p. 295-315, nonché H. J. Stoebe: *Grenzen der Literaturkritik im Alten Testament*, in « *Theol. Zeits.* » 18 (1962) p. 385-400, spec. p. 387 sgg. Chi volesse approfondire la questione iconografica potrà ora adire allo splendido volume di P. Matthiae: *Ars Syra*, Roma 1962.

Politica religiosa di Clodio

Un anno dopo la condanna dei catilinari, quando ancora gli echi della congiura non si erano spenti e l'inquietudine sociale perdurava viva sia a Roma che in Italia, scoppia nella capitale uno scandalo, che di nuovo coinvolge un patrizio, sostenuto da alcuni degli appartenenti al suo ceto e da larghi strati di proletari e di schiavi. Nel dicembre del 62, mentre una notte nella casa di Cesare, che era allora pretore e Pontefice Massimo, un gruppo di matrone celebra alla presenza delle Vestali un sacrificio in onore della Bona Dea — sacrificio che doveva essere segreto e riservato soltanto a quelle rappresentanti femminili — Clodio si introduce furtivamente nella casa, travestito da donna, e precisamente da una di quelle suonatrici di lira, la cui presenza era necessaria per lo svolgimento del rito. Sorpreso mentre attende in una stanza, fugge, ma viene riconosciuto, e in un secondo tempo accusato e processato per sacrilegio, mentre altre colpe gli verranno imputate nel corso dell'azione giudiziaria, e in particolare quelle di adulterio con la moglie di Cesare e di incesto.

In effetti, le minuziose versioni dell'accaduto, sia quelle polemiche di Cicerone,¹ sia, e soprattutto, i lunghi racconti di Plutarco² danno, sotto il velo dell'indignazione, una netta tinta boccacesca alla vicenda, facendola somigliare a un episodio da commedia nuova, se non richiamando addirittura più lontani echi aristofaneschi: il rito segreto e riservato a sole donne, la tresca fra Clodio e la moglie di Cesare, l'ingresso furtivo in una stanza appartata, la complicità di una schiava, l'attesa al fioco lume di una lucerna e infine la scoperta dell'intruso e la sua fuga nella notte.

Come si siano svolte nella realtà le cose, non è facile da stabilire, anche se, com'è noto, delle complesse fasi della azione giudiziaria siamo abbastanza bene informati dalle lettere di Cicerone ad Attico.³ Strano processo, certo, in cui non testimoniarono gli schiavi di Clodio, allontanati da Roma dal loro padrone, e delle cui più importanti deposizioni (se pure ci furono), cioè quelle delle matrone, non abbiamo alcuna notizia.⁴ Cicerone e i suoi contemporanei ben sapevano che questo clamoroso processo per sacrilegio usciva dai limiti di una banale tresca familiare e stava diventando una prova di forza nella lotta politica tra i due partiti degli oligarchici e dei *populares*. Clodio trova durante il processo l'appoggio di Crasso e Pisone, mentre fuori dell'aula è sostenuto da quegli strati di popolazione, che Cicerone (*Att.* 1,14) definisce col solito disprezzo ⁵ *barbatuli iuvenes, totus ille grex Catilinae*: dagli schiavi e dalla plebe urbana, che in lui vedono l'erede di Catilina e il continuatore della sua azione. Sulle vicende del processo, in cui non si risparmiarono mezzi le-

¹ Cic. *Att.* I, 12, 3; I, 13, 3; *parad.* IV, 32; *har. resp.* 37 sgg.; cfr. *Liv. per.* 103; *Sen. ep.* 97; *Dio Cass.* 37, 45, 1.

² La versione più ampia è in *Plut. Caes.* IX sgg., più breve ma non dissimile in *Cic. XXVIII* sgg.

³ *Att.* I, 13, 3; I, 14.

⁴ E. Ciaceri, *Cicerone e i suoi tempi*, Milano-Roma-Napoli 1926, II, p. 24.

⁵ Per il disprezzo, ciceroniano e senatoriale, dell'*homo popularis*, cfr. W. Kroll, *Die Kultur der Ciceronischen Zeit*, Leipzig 1933, I, p. 72.

citi e illeciti, e i suoi aspetti prevalentemente politici non è qui il caso di fermarsi, dal momento che un esame nel complesso soddisfacente si può trovare in vari studi dedicati all'argomento.⁶

Quanto qui ci interessa è piuttosto un altro problema: perché Clodio si sia servito di un sacrilegio, e in particolare nei confronti della Bona Dea, per segnare clamorosamente il suo ingresso nella vita politica. Dei suoi orientamenti politici negli anni precedenti a questo suo gesto sappiamo ben poco oltre la concisa notizia che, al tempo della congiura di Catilina, egli sarebbe stato dalla parte di Cicerone⁷; d'altra parte, il suo scandalo non sembra il colpo di testa di uno sbarbatello, come Plutarco lo vorrebbe presentare (aveva allora circa trenta anni⁸), ma piuttosto un cosciente atto di disprezzo e di sfida da parte di chi è sicuro di essere sostenuto nella sua azione almeno da una parte dell'opinione pubblica.

Lo scandalo della Bona Dea segna il definitivo cambiamento di direzione politica di Clodio e il suo ingresso tra i *populares*, come Cicerone fa intendere chiaramente (*har. resp.* 44): *P. Clodius a crocota, a mitra, a muliebribus soleis purpureisque fasceolis, a strophio, a psalterio, a flagitio, a stupro, est factus repente popularis. Nisi eum mulieres exornatum ita deprehendissent, nisi ex eo loco, quo eum adire fas non erat, ancillarum beneficio emissus esset, populari homine populus romanus, res publica civi tali careret.*⁹

Il sacrilegio di Clodio — che costringe persino il padrone di casa e Pontefice Massimo, Cesare, a tenere nel

⁶ Ciaceri, *op. cit.*, p. 21 sgg.; E. Manni, *L'utopia di Clodio*, Riv. di Filol. e di Istruz. Class., N. S. XVIII (1940), p. 162 sgg.; J. W. Heaton, *Mob violence in the late Roman Republic (133-49 B.C.)*, Illinois Studies in the Social Sciences XXIII, 4 (1939), p. 67 sgg.

⁷ Manni, *op. cit.*, p. 164.

⁸ Plut. *Cic.* XXVII, 2. La data di nascita di Clodio non è nota, ma non dovrebbe essere lontana dal 90, stando alla carriera militare da lui già intrapresa.

⁹ Cfr. *Cic. har. resp.* 4: *Tum, inquam, tum vidi ac multo ante perspexi quanta tempestas excitaretur, quanta impenderet procella rei publicae.*

processo un atteggiamento ambiguo e reticente dati i suoi legami di allora alla corrente dei *populares*¹⁰ — deve aver trovato l'implicito consenso degli strati più bassi della popolazione urbana.

Si tratterà quindi di vedere che cosa Clodio offendesse offendendo la Bona Dea, e quali corde toccasse presso plebe e schiavi questo suo gesto.

Il culto della Bona Dea presentava, come pochissimi altri nella religione romana, un duplice aspetto popolare e ufficiale, il primo nettamente distinto dal secondo.¹¹ La dea aveva un tempio alle pendici dell'Aventino, il colle degli insediamenti plebei, e un sacello in Trastevere; numerose iscrizioni votive testimoniano della sua larga popolarità, specialmente come dea della salute, tra i più bassi strati di popolazione e in particolar modo tra gli schiavi.¹² Accanto a questo aspetto, l'altro statale e ufficiale: il sacrificio notturno nella sua festa alla fine di dicembre aveva, com'è noto, finalità pubbliche, celebrandosi *pro populo*: per questo si svolgeva nella abitazione di un magistrato *cum imperio*, ed era compiuto, alla presenza delle Vestali, dalla sposa dello stesso magistrato e da una rappresentanza di matrone.¹³ La struttura e la funzione del sacrificio, richiamanti ad altre analoghe (quelle della coppia Flamen-Flaminica e del Pontefice Massimo-Vestale) rimandano a quella concezione tipica della religione arcaica romana, secondo cui una coppia maritale esemplare agiva politicamente e religiosamente in rappresentanza dei *Quirites*.¹⁴ Scopo del sacrificio alla Bona Dea non era sol-

¹⁰ Manni, *op. cit.*, p. 167.

¹¹ Fr. Böhmer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Mainz (Akad. d. Wissensch. u. Liter.) 1957, I, p. 157.

¹² Böhmer, *op. cit.*, p. 154 sgg. Su questo aspetto della dea cfr. anche Fr. Cumont, *La Bonne Déesse et ses serpents*, Mém. Ec. Fr. Rome, XLIX (1932), p. 1.

¹³ Lett. in Wissowa, *Rel. u. Kult d. Römer*, München 1912, p. 217.

¹⁴ Questa struttura arcaica ripropone il problema delle origini, struttura e funzioni del culto della Bona Dea, di cui sinora (a parte la generalmente supposta, e dimostrata solo iconograficamente, origine greca) sono stati messi in evidenza solo gli aspetti di dea guaritrice e della fecondità-fertilità: per questi aspetti oltre le opp. di Wissowa

tanto un generico benessere della comunità (cfr. anche Cic. *har. resp.* 6,12: *pro salute populi Romani*); ma da esso si dovevano anche trarre segni relativi alla condotta politica dello stesso magistrato. Così indica l'episodio di cui era stato protagonista Cicerone l'anno precedente allo scandalo della Bona Dea, episodio col quale non può non aver rapporto l'offesa portata alla dea l'anno successivo da Clodio, il quale con questo gesto inizia la sua attività politica nel campo avverso a quello di Cicerone.

Siamo alla fase culminante del processo di Catilina, quando Cicerone, ormai scattata la trappola dei legati Allobrogi, e ormai informato il popolo della congiura, passa la notte nella casa di un amico, incerto sulle decisioni gravi e rischiose da prendere contro il « ribelle » e i suoi seguaci. Ha lasciato la casa a disposizione della moglie Terenzia, delle matrone e delle Vestali, perché è il momento della festa in onore della Bona Dea. Ed ecco che (Plut. *Cic.* XX; cfr. Dio Cass. XVII, 35, 4):

mentre Cicerone si agita in questi dubbi, le donne che stanno sacrificando ricevono un segno: l'altare, mentre pareva ormai che il fuoco si fosse sopito, mandò fuori dalla cenere e dai tizzoni arsi una fiamma grande e luminosa. Tutte le donne ne furono terrorizzate, mentre le Vergini esortano Terenzia, la moglie di Cicerone, a recarsi in tutta fretta dal marito e ad incitarlo a attuare quanto meditava per il bene della patria (ὕπερ τῆς πατρίδος) poiché la dea gli concedeva una grande luce per la sua salvezza e la sua fama.

Collaborò all'interpretazione del segno non soltanto Quinto, il fratello di Cicerone, ma quel P. Nigidio Figulo, il filosofo neo-pitagorico allora già senatore e uno dei consiglieri più vicini a Cicerone, le cui convinzioni politiche, com'è noto, erano rigidamente conservatrici.¹⁵

La Bona Dea — la cui festa più solenne era legata a una ufficialità e a una statalità arcaica che dovevano già

e di Cumont, già cit. alle note 12 e 13, si vedano A. Greifenhagen, *Bona Dea*, Mitt. Deutsch. Arch. Inst. 1937, p. 227 sgg. e J. Marouzeau, *Jupiter Optimus Maximus et Bona Dea*, Eranos LIV (1956), p. 227 sgg.

¹⁵ F. H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954, p. 63 sg.

apparire stridenti alla fine dell'età repubblicana — nel 63 si era quindi ancor più apertamente alleata agli ambienti senatoriali ed aveva dato il suggello religioso alla repressione dei moti di Catilina. Per di più, una interna contraddizione si manifestava nel fatto che era pur sempre la stessa dea ad essere una delle più popolari proprio in quegli strati di popolazione diseredata e inquieta che guardava con speranza ai tentativi catilinari di riforma.

Nel 62 Clodio passa clamorosamente dal partito ciceroniano a quello popolare, segnando la sua decisiva svolta politica con un atto di aperta irrisione a quell'unico aspetto della dea che non apparteneva al mondo degli umili, ma a quello delle classi detentrici del potere politico. Il suo *sacrilegium* non tocca quindi la questione, relativamente interessante, della religiosità (o irreligiosità) personale di Clodio, ma sembra piuttosto essere un atto di solidarietà religiosa e politica con determinati ceti sociali.

Le medesime considerazioni valgono, a nostro avviso, anche per i successivi e più impegnativi atti della politica religiosa di questo personaggio.

Entro questa prospettiva, i brevi ma intensi anni della attività di Clodio si mostrano interessanti soprattutto come indice per la conoscenza di alcuni aspetti della religiosità dei ceti subalterni romani, che rimane ancora insufficientemente conosciuta e sulla quale solo da poco si va rivolgendo l'attenzione degli storici.

Quale fosse la situazione sociale a Roma in quegli anni è ben noto¹⁶: era andato sempre più aumentando il dislivello iniziatosi più di un secolo prima, alla fine della seconda guerra punica, tra gli abbienti proprietari terrieri e commercianti (senatori ed *equites*) da un lato e le masse dei nullatenenti e dei piccoli proprietari dall'altro, questi ultimi sempre più depauperati e ridotti a

¹⁶ W. Fowler, *Social Life at Rome at the age of Cicero*, London 1909; W. Kroll, *op. cit.*, I p. 71 sgg.; II p. 82 sgg.; Heaton, *op. cit.*; L. Ross Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar*, Berkeley - Los Angeles 1949, p. 25 sgg.

inurbarsi, per formare così quelle masse inquiete e immature politicamente, facile oggetto di manovra da parte dei vari capiparte. Per quanto concerne gli schiavi, l'ultima loro rivolta, quella di Spartaco, era stata soffocata da appena un decennio, mentre il loro stato di disagio non era mutato, tanto che i proprietari vivevano ancora nel terrore di una loro sollevazione: la minaccia era sembrata assai prossima al momento della congiura di Catilina,¹⁷ ed ancora nel 62 il Senato aveva dovuto intervenire in Italia Meridionale contro i resti delle bande di Spartaco e Catilina, gruppi di schiavi fuggiti che avevano occupato Turi.¹⁸ A Roma, altre bande di schiavi, attirati dalla speranza di un miglioramento o di un mutamento radicale delle loro condizioni di servitù, divennero, com'è noto, le armi più temibili nelle mani dei capiparte delle più diverse tendenze, da un Milone a un Clodio.

Nella struttura sociale ed economica degli ultimi due secoli della repubblica e perfino dell'età imperiale non deve essere però considerata rigidamente come fondamentale la distinzione tra liberi e schiavi, mentre vale piuttosto quella tra abbienti e nullatenenti, dal momento che entrambe le classi degli schiavi e dei proletari ne venivano in pratica a formare una sola, passando lo schiavo manomesso ai proletari e il proletario indebitato alla categoria degli schiavi.¹⁹ Questo stato di cose si riflette anche in sede religiosa, non trovandosi in genere che rari esempi di manifestazioni culturali riservate ai soli schiavi, mentre nella maggior parte dei culti che loro interessano si trovano associati d'abitudine schiavi e liberi di basso ceto (*tenuēs*), come ha ben indicato lo studio di Böhmer sulla religione degli schiavi.²⁰

¹⁷ W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquities*, Philadelphia 1955, p. 66.

¹⁸ A. W. Mischulin, *Spartacus* (trad. ted. di S. L. Uttschenko), Berlin 1952, pp. 88 sg. 97.

¹⁹ S. L. Uttschenko, *Der weltanschaulich-politische Kampf in Rom am Vorabend des Sturzes der Republik*, Berlin (Akad. Verl.) 1956, p. 6 sgg.

²⁰ Böhmer, *op. cit.*, pp. 31; 90 sgg. e conclusioni a p. 180 sgg.

Che l'inquietudine di queste classi si esprimesse anche nell'ambito religioso e che anzi ad essa corrispondessero ben precise rivendicazioni pure in questo campo, può essere dedotto, per quanto riguarda il decennio centrale del primo secolo d.C., dalla politica religiosa perseguita da Clodio.

Com'è noto, questo periodo assiste, nella politica interna, al crollo delle vecchie strutture tradizionali e ai tentativi più diversi, e più o meno validi, di innovazione. La lotta si ingaggiava comunque sempre all'interno delle classi dei senatori e degli *equites*, rimanendo il grosso della plebe urbana un mero strumento di forza manovrato dai rappresentanti di questa o quella tendenza. La parte avuta da Clodio in questo tormentato periodo è stata valutata in vario modo: opinione generalmente diffusa è che egli rappresentasse gli interessi di Crasso o di Cesare e che quest'ultimo si sia servito di lui per rimanere in ombra nelle azioni politiche più rischiose e spregiudicate, ma non manca chi rivaluta la autonomia della sua politica, interpretandola come un tentativo di costituzione di un potere personale.²¹ Le due cose non si escludono a vicenda, in un individuo mosso da ambizioni personali e privo di grandi scrupoli sia politici sia, come vedremo, religiosi.

Per quanto ci interessa più da vicino, resta problematico se gli atti della politica religiosa di Clodio rappresentassero un tentativo di dar forma a una nuova ideologia o se piuttosto, come sembra assai più probabile, non fossero semplicemente ispirati da un intento demagogico nei confronti delle classi subalterne che lo appoggiavano e costituivano la sua arma più pericolosa.

²¹ Clodio mirante alla costituzione di un potere personale: E. Manni, *op. cit.*; strumento di Crasso: Fr. Marsh, *The policy of Clodius from 58 to 56 B.C.*, *Cl. Quart.* XXI (1927), p. 30 sgg.; strumento di Cesare: lett. cit. in Manni, *op. cit.*, p. 161, e ultimamente G. Giannelli - S. Mazarino, *Trattato di Storia Romana*, Roma, 1953, vol. I, p. 419. Sull'appoggio di Cesare nella *transitio ad plebem* di Clodio cfr. VI. Groh in: *Studi in onore di P. Bonfante*; vol. III, Milano 1930, p. 391.

Una valutazione della sua opera, che lo esamini esclusivamente come singolo individuo, si mostra però insufficiente, acquistando invece di interesse soltanto se spersonalizzata e inserita nella realtà del suo tempo che vede manifestarsi, spesso in modo torbido e caotico, determinate istanze sociali e religiose allora presenti in modo assai vivo tra i ceti subalterni. Vista entro questa prospettiva, acquisterà particolare significato lo svolgersi per quasi un decennio della politica religiosa di Clodio, la quale — sia pure con tutti i limiti ideologici di cui dicemmo — appare come un coerente complesso di attacchi alla religione « ufficiale » e di rottura dell'ordinamento costituito, sia politico che religioso, in tutti quei casi in cui ne possano derivare concessioni ai ceti non dominanti.

Le note leggi rivoluzionarie fatte votare nel 58, l'anno del suo tribunato, sono assai significative al proposito. La legge tribunicia — mai osservata in pratica — che abolisce l'uso di trarre auspici prima delle assemblee mira evidentemente a rompere in un altro punto (e in modo che vuol essere legale e definitivo e non individuale e scandalistico come nel caso della Bona Dea) quella coesione politico-religiosa di stampo tipicamente gentilizio. Avere in mano la possibilità di tirare gli auspici prima delle assemblee costituiva infatti un efficace strumento di ostruzionismo politico: bastava affermare che essi erano cattivi per bloccare la macchina elettorale, ed a questo stratagemma pare si sia fatto ricorso numerosissime volte alla fine dell'età repubblicana.²²

Altrettanto impegnativa, e più volte rinfacciatagli da Cicerone,²³ fu la ricostituzione dei *collegia*: questi erano stati disciolti, tranne pochissimi controllabili, nel 64, quando, nel clima inquieto dei movimenti catilinari, in essi erano andati a convergere i fermenti sociali più diversi.²⁴

²² Cic. in *Pison.* 9; *Ascon. ad loc.* (7-8); cfr. Ciaceri, *op. cit.* p. 24; Manni, *op. cit.* p. 170 sgg. e in particolare L. R. Tylor, *op. cit.*, p. 78 sgg.

²³ Alla lett. alla nota preced. si aggiunga quella alla nota 26.

Non doveva essere a quei tempi mancato neppure il timore di una loro azione politica (l'atto stesso della *coniuratio* dei catilinari aveva seguito le modalità della fondazione di un sia pur temporaneo sodalizio religioso²⁵).

L'attenzione di Clodio fu rivolta soprattutto alla ricostituzione dei *collegia compitalicia*, associazioni che, com'è noto, constavano tanto di liberi quanto di schiavi²⁶ raggruppati territorialmente per rioni (*compita*, *vici*); contemporaneamente vennero ripristinati i Compitalia e celebrati sotto la direzione di un familiare di Clodio.²⁷ L'iscrizione ai *collegia* ebbe un enorme e immediato successo, che testimonia di quanto impellente fosse negli strati subalterni l'esigenza associativa.

Eccessivo ed anacronistico sarebbe chiedersi se Clodio abbia cercato di educare questi *collegia* a una coscienza politica: anzi, le cose dovettero andare ben altrimenti, servendogli essi come centro di raccolta per la formazione di bande armate alle sue dipendenze: tali sono le accuse di Cicerone, che non sono smentite da quanto sappiamo sul resto della attività di Clodio e sulle carat-

²⁴ Wissowa, *Rel. u. Kult.*, p. 171; Heaton, *op. cit.*, p. 54; Taylor *op. cit.*, p. 44. E' ormai assodato che questi *collegia* avevano, più che una espressione politica, un loro aspetto sociale particolarmente in sospetto presso il governo; cfr. R.E. IV, 1, col. 390 sgg. e 408 sgg. s.v. *Collegium* (Kornemann) e Böhmer, *op. cit.*, p. 36 sg.

²⁵ L'atto della *coniuratio* dei catilinari fu segnato da un sacrificio, libagioni e un banchetto comune, di carne umana secondo le accuse degli avversari: Sall. *Cat.* XXII: *Fuere ea tempestate qui dicerent Catilinam, oratione habita, cum ad iusiurandum popularis sceleris sul adigeret, humani corporis sanguinem vino permixtum in pateris circumtulisse; inde cum post execrationem omnes degustavissent, sicuti in sollemnibus sacris fieri consuevit, aperuisse consilium suum.* Cfr. Cic. *Caecil.* I, 16: (*sica*) *quae quidem quibus abs te initiata sacris ac devota sit nescio*; cfr. Plut. Cic. X, 4 e Dio Cass. XXXVIII, 30, 3: si veda Salluste, éd. A. Ernout, Paris 1960, p. 76 n. 1.

²⁶ Mentre in Cic. *pro Sest.* XV, 34 si parla di una iscrizione, da parte di Clodio, di servi (*Isdemque consulibus inspectantibus servorum delectus habebatur pro tribunali Aurelio nomine collegiorum, cum vicatim homines conscriberentur, decuriarentur, ad vim, ad manus, ad caedem, ad direptionem incitarentur*), in *de dom.* XXI, 54 ad iscriversi sono liberi e servi: *Cum in tribunali Aurelio conscriberas palam non modo liberos, sed etiam servos, ex omnibus vicis concitatos.*

²⁷ Celebrati da Sertus Clodius, *familiarissimus Clodii*: Cic. *in Pison.* IV, 8, cfr. *Ascon. ad loc.*

teristiche della società romana, organizzata tradizionalmente sul sistema della clientela.

Certo è però che la repressione successiva dei *collegia* da parte di Cesare compromise definitivamente la possibilità di superare uno dei più gravi limiti dello stato romano: la mancata funzione politica e sociale di una larga parte della sua popolazione, e la trasformazione di questa da strumento a forza politica.²⁸ Com'è noto, in età imperiale i ricostituiti *collegia* furono regolati da severissime leggi ed ebbero prevalentemente finalità religiose, assolvendo a funzioni caritative e di mutuo soccorso ed abituando alla convivenza entro lo stesso sodalizio di liberi e schiavi.²⁹ Nonostante l'importanza di queste funzioni anche entro l'ambito sociale, si perdettero però in questo modo la possibilità di affiancare alla politica ufficiale e statale dei ceti dominanti, ancora regolata sacralmente, altre attività politiche esercitate dai ceti subalterni ed esse pure regolate da leggi sacrali, leggi dalle quali la società romana non poteva prescindere.

La popolarità della politica tribunicia di Clodio dimostra quanto viva dovesse essere nelle masse l'esigenza di una libertà di associazione, e quindi di una autonoma manifestazione politico-religiosa. I limiti di questa aspirazione stanno però nella sua immaturità, che si esprimeva troppo sovente in modo inorganico ed eversivo, senza una chiara visione dei mezzi da perseguire e dei fini da raggiungere, e senza che dai ceti subalterni stessi sorgesse un loro rappresentante.

Presso gli schiavi, la parola libertà suscitava altre speranze: non certo quella di una abolizione della schiavitù in quanto tale, mancando ad essi una coscienza di

²⁸ Cfr. Uttschenko, *op. cit.*, p. 80 sul « carattere antidemocratico » dell'azione di Cesare.

²⁹ Per la legislazione imperiale, particolarmente severa contro le possibilità di espressioni politico-sociali dei *collegia*, cfr. G. La Piana, *Har. Theol. Rev.* XX, 4 (1927), p. 225 sgg.; Kornemann, *art. cit.*, p. 408 sgg.; Böhmer, *op. cit.*, p. 39 e *passim*.

classe,³⁰ ma almeno quella di una personale libertà dalla schiavitù.

Già da due secoli la libertà civica del popolo romano, e in particolare il nuovo *status* ottenuto dallo schiavo affrancato avevano trovato il loro simbolo nella figura di Iuppiter Libertas.³¹

La evocatrice parola libertà — che assume significati diversi a seconda delle occasioni storiche — acquistò ai tempi di Clodio un senso ben preciso e venne usata da lui come simbolo religioso del suo programma politico. Esiliato Cicerone e distruttane la casa, Clodio edificò, come è noto, sulla parte mediana dell'area un sacello alla dea Libertas, per significare la fine di un periodo di tirannide oligarchica e il trionfo popolare e della libertà pubblica (*signum... publicae libertatis*: Cic. *de dom.* 112).³² Cicerone, lasciando Roma, aveva deposto nel tempio di Iuppiter Capitolino una statuetta di Minerva che custodiva nella sua casa, quasi raccomandando al dio e alla dea la custodia della città; Clodio continua la sua lotta politica sul piano del simbolismo religioso erigendo polemicamente il sacello della Libertà. Si differenzia in questo dal suo predecessore Catilina, che sappiamo aveva ostentato un simbolismo civile: l'aquila argentea, che Mario aveva riportato vittorioso dalla guerra cimbrica, era stata custodita da Catilina in una sorta di sacello nella sua casa, quasi a dimostrare una continuità ideale di intenti e di azione nella lotta antioligarchica.³³

³⁰ S. Laufer, *Die Bergwerkklaven von Laurelon*, Mainz (Akad. d. Wissensch.) 1956, II, p. 241; G. Güntert - G. Schrot, *Einige Probleme zur Theorie der auf Sklaverei beruhenden Gesellschaftsordnung*, Zeitschr. d. Geschichtswissensch. 1956, 5, p. 900 sgg. (trad. franc.: *Problèmes Théoriques*, in: *Recherches Internationales à la lumière du Marxisme - Etat et Classes dans l'antiquité esclavagiste*, nr. 2, 1957, p. 7 sgg.).

³¹ Böhmer, *op. cit.*, p. 120, con lett.

³² W. Allen, *Cicero's House and Libertas*, Tr. Phil. Assoc. LXXXV (1944), p. 1 sgg.; Ch. Wirszbuski, *Libertas. Il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, trad. it., Bari 1957, p. 157 n. 2.

³³ Cic. *Catil.* I, 24: *aquilam illam argenteam... cui domi tuae sacrum sceleratum constitutum fuit*; cfr. *Catil.* II e *Sall. Catil.* LIX, 3. Anche Cesare, quando fa il *popularis*, si ricollega simbolicamente al programma mariano, esponendo, tra le ovazioni, le statue del condottiero

Clodio opera invece secondo schemi meno laici, mostrandosi in questo più tradizionale e meno rivoluzionario di un Catilina: ed anche il lungo e dibattutissimo duello politico svoltosi tra Clodio e Cicerone al suo ritorno dall'esilio (e testimoniato in special modo dal *de domo* e *de haruspicum responso*) non fu che uno scambio di accuse di empietà tra i due avversari ed una esaltazione dalla propria *pietas* sia da parte dell'uno che da parte dell'altro.³⁴ Come i suoi predecessori si erano serviti dell'augurato a scopi politici,³⁵ anche Clodio si serve di un'arma analoga: è infatti in qualità di *quimdecemvir s.f.*³⁶, cioè come uno degli interpreti dei libri sibillini, che accusa l'avversario, affermando che i segni infausti osservati a Roma dopo il suo ritorno sono indice dell'ira degli dei per l'empietà commessa da Cicerone nell'abbattere il sacello della *Libertas* per ricostruirsi la nuova abitazione.

La polemica per ottenere il riconoscimento della *pietas* dell'uno o dell'altro, oltre che da riconoscimento politico che permettesse la continuazione della loro attività entro schemi non rivoluzionari, doveva fungere anche da efficace arma di propaganda nei riguardi dell'opinione pubblica: quanto incerta fosse ancora negli anni seguenti la posizione di Cicerone, pur ristabilito nei propri diritti, appare chiaro da tutta la vicenda del processo contro Milone e dal suo esito disastroso.

Quanto alla *pietas* di Clodio, le accuse che Cicerone gli rivolge si riferiscono ad episodi assai significativi per misurarne portata e limiti. Durante il suo tribunato, avrebbe raccolto bande armate nel tempio di Castore³⁷; l'anno seguente avrebbe bruciato il tempio delle Ninfe,

durante i funerali della zia Giulia (Plut. *Caes.* 5; Suet. *Caes.* 6) e in Campidoglio, nel 56, durante la sua edilizia (Plut. *Caes.* 6).

³⁴ Taylor, *op. cit.*, p. 87 sgg.

³⁵ Sulla funzione politica dell'augurato, i suoi legami con i circoli conservatori e i conseguenti tentativi da parte dei ribelli dello stato (Silla, Cesare) di impadronirsene per dare riconoscimento ufficiale alla loro politica, cfr. P. Jal, *La propagande religieuse à Rome*, *Ant. Cl.* XXX (1961), p. 935 sgg.

³⁶ Sul quindecemvirato di Clodio cfr. J. Gagé, *Apollon Romain*, Paris 1955, pp. 158 e 46.

³⁷ Lett. in Heaton, *op. cit.*, p. 69.

nel quale erano gli archivi censori³⁸ (forse per eliminare prove di brogli elettorali); sebbene *quimdecemvir*, e quindi sacerdote apollineo, sempre nel 57 avrebbe disturbato i Ludi Apollinares³⁹. Ci troviamo di fronte, in quest'ultimo caso, a una « empietà » a sfondo politico: tutti i ludi scenici servivano da efficace arma elettorale per chi li organizzava⁴⁰ e, in particolare, quelli dei Ludi Apollinares, organizzati dal pretore urbano⁴¹, erano stati curati quell'anno da L. Cecilio Rufo, un sostenitore del ritorno di Cicerone⁴². Clodio gli aizza contro una folla tumultuante per la carestia violentissima dell'annata, e scaccia gli spettatori dalla scena.

Queste azioni di disturbo e di violenza non sembrano indirizzate contro i culti delle Ninfe o di Apollo in quanto tali, e quindi non si presentano come manifestazioni di un certo impegno ideologico, ma sembrano piuttosto aspetti di un conflitto civile nel quale, per raggiungere i propri scopi, non vengono posti scrupoli religiosi di sorta.

Diverso è il significato — sia pure entro i limiti angusti che la caratterizzano — dell'irrisione portata direttamente e volutamente ai riti della Bona Dea, a sua volta analoga all'ultima e altrettanto clamorosa azione dimostrativa e di disturbo compiuta da Clodio in campo religioso: l'invasione, alla testa di una banda di schiavi, dei Ludi Megalesi.

Com'è noto, la religione della Magna Mater ebbe fin dall'inizio un netto carattere aristocratico: a Roma non era entrata la dea orgiastica, ma una sorta di Tyche ellenistica rappresentante i destini della città e le sue origini frige.⁴³ Delle *sodalitates* della Magna Mater facevano

³⁸ Cic. *har resp.* 57; *pro Sest.* 84; *pro Mil.* 73 ecc.

³⁹ Cic. *pro Mil.* 38 e *Ascon. ad loc.*

⁴⁰ Cic. *pro Mur.* 38 sgg.; R. E. Suppl. V, col. 610 sg. s.v. *Ludi Publici* (Habel).

⁴¹ W. Fowlers, *Roman Festivals*, London 1911, p. 179 sgg.

⁴² Sulla persona di L. Cecilio Rufo cfr. R.E. III, col. 1232 s.v. *Caecilius*, nr. 110 (Münzer).

⁴³ P. Lambrechts, *Le « Rameau d'or » devant la science des religions*, Paris 1952, p. 24 sgg.; id., *Attis à Rome*, Mél. G. Smets, Bruxelles 1952,

parte in epoca repubblicana i membri delle grandi famiglie aristocratiche,⁴⁴ ed ai patrizi, che vi avevano dei posti riservati nelle prime file del teatro, erano particolarmente dedicati i Megalesia.⁴⁵ A questi ludi teatrali potevano assistere soltanto i cittadini romani con le matrone e i loro figli, mentre un araldo prima di ogni rappresentazione comandava agli schiavi di uscire dalla cavea.⁴⁶ La loro organizzazione spettava all'edile curule,⁴⁷ ed è appunto nella sua piena responsabilità di edile curule che nel 56 Clodio lascia ammettere allo spettacolo un numero grandissimo di schiavi. L'indignazione dei benpensanti fu al massimo: Cicerone (*har. resp.* 26) paragona l'azione eversiva di Clodio nientemeno che a quella di Atenione e di Spartaco, e all'indignazione degli spodestati si dovette unire il timore per quella folla, che dimostrava ben organizzata secondo la propria *sodalitas*, cioè per *compita o vici: vis enim innumerabilis incitata ex omnibus vicis conlecta servorum ab hoc aedile religioso repente e fornicibus ostiisque omnibus in scaenam signo dato inmissa repente inrupit* (*har. resp.* 22).⁴⁸

Era una rivalsa degli esclusi che, scacciatine i presenti di diritto (*har. resp.* 26: *Illi cum ludos facerent, servos de cavea exire iubebant: tu in alteram servos inmisisti, ex*

p. 460 sgg.; id., *Les fêtes « phrygiennes » dans le culte de Cybèle et d'Attis*, Bull. Inst. Belge de Rome, 1952, p. 141 sgg.; P. Boyancé, *Cybèle aux Mégalesies*, Latomus XIII (1954), p. 337 sgg.

⁴⁴ M. Van Doren, *Ant. Cl. XXII* (1953), p. 83.

⁴⁵ Cic. *har. resp.* 24: *qui sunt more institutisque maxime casti, sollemnes, religiosi; quibus ludis primum ante populi consessum senatui locum P. Africanus iterum consul ille maior dedit; cfr. J. Colin, Les sénateurs et la Mère des Dieux aux Mégalesia* (Lucrèce IV, 79), Latomus XIII (1954), p. 351 sgg.

⁴⁶ Cic., *har. resp.* 26; Suet. *Claud.* 22, cfr. H. Graillet, *Le culte de Cybèle Mère des Dieux à Rome et dans l'Empire Romain*, Paris, 1912, p. 83.

⁴⁷ Wissowa, *Rel. u. Kult.*², p. 456 n. 2.

⁴⁸ Non è chiaro se e quale rapporto abbia avuto questa azione dimostrativa di Clodio con il suo contemporaneo intervento nella politica frigia a favore di Brogitaro e contro Delotaro, sostenuto, com'è noto, da Cicerone. Le accuse che quest'ultimo rivolge a Clodio (*har. resp.* 28, cfr. Graillet, *op. cit.*, p. 351) sono di aver scacciato dal tempio della Magna Mater a Pessinunte l'Attis e di averne venduto all'asta il sacerdozio, che toccò a Brogitaro.

altera liberos eiecisti), si godettero lo spettacolo (*har. resp. 24: hos ludos servi fecerunt, servi spectaverunt, tota denique hoc aedile servorum Megalesia fuerunt*).

L'episodio, come quello della Bona Dea, rimase isolato, e non portò ad alcuna azione politico-religiosa indirizzata all'ammissione a culti gentilizi di categorie di esclusi: e come vicenda nel complesso sterile rende più che legittimo il sospetto di un suo sfondo demagogico. Ha comunque il suo significato indicativo di uno stato d'animo allora largamente diffuso tra gli schiavi, e rientra in quel più ampio discorso relativo ad alcune rivendicazioni politiche e religiose degli strati più umili (sia di liberi che di servi), già manifestatesi anche più positivamente nella ricostituzione dei *collegia* e nella abolizione degli *auspicia* prima dei comizi popolari.

Il sovvertimento dell'ordine dei Ludi Megalesi — i Megalesi dei servi! — è l'ultima delle azioni di tale genere compiute da Clodio in questo periodo in cui la repubblica vede messe in crisi tutte le sue strutture interne, non soltanto politiche, ma anche sociali e religiose.

Dalla attività di Clodio si può anche apprendere quanto salda fosse ancora la coesione tra religione e politica: quando egli volle raggiungere risultati politicamente utili e definitivi, cercò di far ottenere tutti i crismi della legalità alle sue proposte, trasformandole da rivoluzionarie in legalmente riconosciute e battendosi perché venissero ancor più sancite dal riconoscimento della propria *pietas*. Le altre sue azioni di disturbo a culti gentilizi (Bona Dea, Magna Mater) non andarono oltre uno scopo propagandistico, finendo quindi col lasciare immutata la sostanza delle cose: i proletari e gli schiavi che manifestavano al seguito della sua politica non sapevano che la loro *libertas*, anche religiosa, era ottenibile solo col disfacciamento della struttura politico-sociale in cui erano inseriti.

NOTE E DISCUSSIONI

Di alcuni nuovi indizi sulla religione dei Kafiri di Afghanistan

Kafir, che nelle lingue di tutti i popoli musulmani vuol dire semplicemente « infedele », è, come è noto, termine ormai tecnicizzato in etnografia ad indicare una popolazione indoeuropea la quale abita parte dell'Afghanistan orientale e alcune vallate del Pakistan settentrionale, e rappresenta nella storia l'ultimo grande acquisto che la « guerra santa » abbia assicurato all'Islam. Se tuttavia residui considerevoli di forme religiose autoctone sopravvivono ai nostri giorni soltanto presso i Kafiri del Pakistan, mentre il Kafiristan afghano è stato forzatamente trasformato in Nuristan, o « paese della luce » (la luce, s'intende, della « vera fede », che è l'Islam), ciò non vuol dire che l'opera di islamizzazione non abbia incontrato, anche presso i Kafiri afghani, resistenza accanita, né che tale opera sia stata condotta in una volta sola. Per quel che riguarda in particolare i convertiti di più antica data, cioè i gruppi kafiri della zona di Laghman, nuove notizie ci fornisce oggi un manoscritto persiano conservato nel Museo di Kabul, che l'acquistò a quanto ci si dice nel 1953 da un notevole locale. Il manoscritto, ricco di informazioni di carattere soprattutto topografico, ha una notevole importanza per lo studio della storia dell'Afghanistan, in quanto fa luce su di un episodio circa il quale dovevamo

accontentarci finora della laconica affermazione di una fonte indo-persiana di epoca moghul, secondo la quale, nell'anno 1582, il ben noto sovrano moghul « Akbar, trovandosi a Gialalabad, inviò una spedizione militare fino alle montagne abitate dagli infedeli del Katwar ». ¹ Il nostro manoscritto, pur attribuendo l'iniziativa della spedizione al fratellastro di Akbar, il semi-indipendente governatore di Kabul Mohammad Hakim, riferisce di avvenimenti dello stesso anno 1582, quindi, assai probabilmente, degli stessi avvenimenti. Nell'attesa che appaiano l'edizione e la traduzione del manoscritto, che sto attualmente preparando mosso da interessi di altro genere, mi sembra opportuno mettere fin d'ora a disposizione degli studiosi quello scarsissimo materiale d'indole storico-religiosa che il manoscritto stesso contiene, e che può essere forse di ausilio a studi che non sono i miei.

Geograficamente, il teatro dell'episodio è la regione di Laghman, a nord della grande città di Gialalabad, nell'Afghanistan sud-orientale. Si tratta di una vasta pianura delimitata a sud dal corso del fiume Kabul, e a nord da due vallate parallele (quella di Alisheng a nord-ovest e quella di Alingar a nord-est) le quali mettono capo alla gran parete nevosa dell'Hindukush, oltre la quale è il Katwar, o « Nuristan di Laghman », patria dei Kafiri *Siyah-push* (« vestiti di nero »). Nella pianura di Laghman, l'Islam dovrebbe essere penetrato intorno al Mille, per opera della dinastia Ghaznavide, e in maniera piuttosto stabile, dato il maggiore interesse economico alla colonizzazione; nel Katwar vi fu una spedizione di Tamerlano intorno al 1400, che però non ebbe successo, restando ancora a lungo « pagani » sia gli abitanti del Katwar propriamente detto, sia quelli degli angoli più alti delle due suddette vallate. Il nostro manoscritto ci dà la situazione a fine '500: i musulmani, già saldamente attestatisi da lungo tempo nella pianura di Laghman, penetrano nella vallata di Alisheng fondandovi la fortezza di Islambad

¹ *Khwajia Nizam ud-din, Tabaqat-i Akbari*, II, p. 302.

e facendo di questa una testa di ponte per una serie di spedizioni più o meno fortunate che portano alla conversione di « 66 vallate infedeli », da Darum-tah (punto ove geograficamente convergono le regioni di Gialalabad, Konar e Laghman) fino a Farachghan e a Paciaghan, dove il Negraw, il Tagaw e il Pangshir confluiscono entrando nella valle di Alingar.

Il manoscritto è stato copiato nella prima decade di marzo del 1872, e l'autore, un Mohammad Rahim assai mediocre e incolto poeta locale, dice chiaramente di essersi accinto all'opera al fine di eccitare gli animi dei musulmani alla lotta contro gli infedeli: invito che doveva essere accolto nella maniera più drastica circa un ventennio più tardi, quando l'emiro Abd ur-Rahman ridusse definitivamente alla ragione tutti gli ultimi infedeli del suo regno (1895-96), lasciando appena il tempo al Robertson di raccogliere quel suo materiale sui Kafiri ancora « pagani » che resta la fonte principale delle nostre conoscenze in proposito.² Nonostante questo dichiarato intento non è tuttavia il caso di dubitare, a parte qualche evidente interpolazione, dell'affermazione (confermata da elementi su cui non è qui il caso di soffermarsi) secondo cui il manoscritto è copia di un manoscritto più antico, redatto da un *qadi* Muhammad Salim, testimone oculare degli avvenimenti del 1582, e compagno del capo-spedizione, quel Darvish Mohammad Khan Ghazi, discendente del Profeta (e probabilmente adepto della compagnia mistica islamica della Naqshbandiya) che dà il titolo all'opera: « Descrizione delle imprese di Darvish etc. ».

La popolazione contro cui i musulmani combattono è costantemente chiamata, dall'autore, Kafir, cioè semplicemente « infedeli »; raramente è usato il termine *khari-giyan*, che potrebbe voler dire « scismatici », ma che non ha evidentemente alcun valore tecnico, così come valore tecnico non sembrano avere, oltre ovviamente a un *tura-tiyan* = « interpreti della Torah », un *raml-andazan* = « geo-

² G. Robertson, *The Kafirs of the Hindu-Kush*, London 1896.

manti » e un *munaggiman* = « astrologhi » con cui vengono indicati gli « indovini » degli infedeli stessi. Un certo passo, tuttavia, potrebbe costituire un accenno a tratti più specificamente oneiromantici del costume di questi kafiri in fatto di pronostici (il valore premonitorio di un sogno viene considerato più forte di quello propiziatorio di un'offerta rituale di vittime alle divinità). Ad una categoria sacerdotale, o a qualche cosa di socialmente vicino a detta categoria, vuole invece decisamente accennarsi in un caso, quando il termine *pir* che potrebbe voler dire negli altri casi « anziano », o semplicemente « notevole », è esplicitamente contrapposto a quello senz'altro nettamente « laico » di *sardar* (= « principe »): si dice infatti che un certo personaggio è « sia *sardar*, sia *pir* degli infedeli ». Altro termine semi-tecnico che si trova nel manoscritto è quello di *darban* (= « portiere »), che una glossa spiega doversi intendere come *mugiavir*, parola usata comunemente in persiano a indicare persona addetta al servizio di un santuario. A quest'ultimo si accenna anzitutto come ad un tempio all'aperto, cioè come ad un'area sacra scoperta: « E si sente dire che là c'è un albero,³ nei cui pressi gli infedeli, dal tempo immemorabile che vanno a caccia, gettano le corna delle pecore selvatiche che uccidono. E quel posto, che è pieno di corna di pecore selvatiche, somiglia da lontano a un piccolo monte ».

Le corna non sono dunque inchiodate al tronco dell'albero — che era usanza già documentataci — bensì amucchiate accanto ad esso. Si tratta inoltre, a quel che pare, di corna di animali uccisi a caccia, come se questa

³ Nella religiosità popolare dell'Afghanistan musulmano l'albero ha spesso gran peso. Nel giardino « quasi-sacro » di Mir Sayyid Ali Yakh-suz a Bamyan si chiedono grazie piantando chiodi sui tronchi, e in tutto il Khorasan (Iran orientale, Afghanistan, Asia Centrale Sovietica) le tombe dei grandi santi sono ombreggiate da pistacchi, talora giganteschi, che traggono alimento « dall'ombelico » del santo stesso. A Tashkent la venerazione dell'albero è connessa con la leggenda di Alessandro e del ritrovamento dell'acqua di vita. Al tempo stesso, tuttavia, bisogna ricordare che la semplice menzione dell'albero basta a mettere in guardia il buon musulmano, che all'albero quale elemento maligno pensa spontaneamente.

avesse un particolare significato rituale, e non di animali qualunque, bensì di una sorta di capra selvatica locale, detta *markhur*. Gli animali esplicitamente sacrificati sono invece quelli domestici che hanno un preciso senso economico nella vita della comunità: « Uccidiamo una vacca grassa... e se non vuoi uccidere una vacca, uccidiamo un agnello o una capra grassa... (dove c'è una precisa graduatoria nei gusti delle divinità, graduatoria che corrisponde alla maggiore o minor misura del sacrificio economico che il fedele si impone) ... e mangiamone la carne » (elemento, dunque, integrante, del rito propiziatorio). Il sacrificio avviene però « in una casa ». « Così quegli infedeli vili e stolti, estranei alla fede e dal volto nero, portarono in una casa una vittima viva, e i loro *pir*, che sono gli addetti a quel luogo, uccisero queste capre; e chiesero al loro *pir* di pregare, e il *pir* pregava e diceva: O Pandad, e Sharay a Lamanday, assistici; e la gente infedele diceva: *hiscia* (glossato « amen »). E di nuovo ripetevano: o Pandad, e Sharway e Lamanday, assistici; e la gente infedele diceva: *hiscia*. Quando il *pir* degli infedeli ebbe pregato così, gli infedeli stolti e senza religione si rallegrarono tutti, e divennero lieti, ché il loro *pir* adesso era contento, e aveva soddisfatto Pandad, e Sharway e Lamanday ». La notizia più interessante fornita dal nostro manoscritto è però appunto quella relativa alle tre divinità or ora menzionate, il cui nome ricorre ripetutamente nell'opera, alla cui ira gli infedeli attribuiscono le proprie disgrazie, e che risultano invocare esclusivamente a scopo propiziatorio. Di altre divinità non si fa nome; queste tre sono sempre menzionate insieme, e qualche volta, come nell'esempio che precede, con il verbo al singolare, come se si trattasse di un tutt'uno. Per lo più, comunque, le tre divinità sono trattate come entità dotate di personalità distinta. Vengono chiamate ora « dei » (*Khodayan*), ora « idoli » (*botan*), ora « vecchi », o « anziani », e qui il termine *pir* potrebbe anche voler dire « antenati »: si direbbe che il nostro autore vedesse, da buon musulmano, come « idoli » quelle rozze statue li-

gnee, raffigurazione appunto di antenati e personaggi illustri (e nel manoscritto v'è qualche accenno alle tre divinità come « campioni », prodi ma sempre meno valorosi dei « campioni » dell'Islam) di cui abbiamo un'abbondante documentazione materiale. Non è detto che nella mente del musulmano non vi fosse una notevole confusione fra il concetto di *pir* e quello di « divinità ».

Quanto ai nomi delle tre divinità, essi dovranno esser fatti oggetto di approfondita analisi linguistica. Detti nomi non dovrebbero essere parto della fantasia del cronista (cosa che pure non va esclusa in astratto in casi del genere), anzitutto in quanto dal manoscritto risulta chiaramente che ogniqualevolta l'autore ha attribuito a personaggi kafiri nomi di fantasia lo ha fatto in maniera realistica, cioè ricorrendo a normali nomi musulmani o che richiamano alla mente altre aree culturali (nomi insomma, senz'altro non kafiri, ma sempre di una certa plausibilità libresca), mentre d'altro canto altri nomi, che suonano effettivamente kafiri, trovano talora riscontro in forme toponomastiche locali, e devono quindi soffrire al massimo delle normali deformazioni di una trascrizione fatta « a orecchio »; in secondo luogo perchè, sebbene limitatamente alle forme Pandad e Sharway, ho potuto riscontrare nella zona toponimi identici, ed è più probabile il processo inverso che non una cosciente fabbricazione, da parte dell'autore, di nomi di divinità basati su nomi di località preesistenti. Piuttosto è possibile che la pronuncia pashtu (evidentissima nelle finali in *ay* di Sharway e Lamanday), da me seguita nella vocalizzazione dei tre nomi in base all'attuale effettiva pronuncia del toponimo Sharway, si sia sovrapposta in un secondo momento ad altra eventuale pronuncia originaria. Nel manoscritto la grafia è (com'è noto l'alfabeto arabo-persiano conosce solo consonanti e vocali lunghe) Pândâd, Shrwy, Lâmandy.

E purtroppo, che interessi la religione dei Kafiri, nel manoscritto non c'è altro.

GIANROBERTO SCARCIA

Diritto augurale e religione romana (II)

Il discorso avviato in sede di recensione ai *Contributi allo studio del diritto augurale* di P. Catalano (vedi SMSR 32, 1961, 154 sgg.) e proseguito dal Catalano stesso (v. SMSR 33, 1962, 129 sgg.) con una replica alle considerazioni generali e alle osservazioni particolari da me espresse in quell'occasione, sembra destinato ad affondare in una palude di equivoci e di incomprensioni (simptomático è che egli mi attribuisca idee non mie, e d'altra parte mi accusi di attribuirgli idee non sue). Tanto che mi vien fatto di imputare le difficoltà d'intesa all'argomento stesso prima che ai nostri rispettivi atteggiamenti. Forse la causa principale è da ricercare nella sudditanza storica alla civiltà romana per alcuni tratti significativi della moderna civiltà occidentale (tra l'altro proprio e soprattutto il complesso giuridico-statuale in questione): essa ci impedirebbe di considerare con ideale distacco scientifico certi problemi connessi. Ora il C. vorrebbe liberarsi da questa sudditanza semplicemente ignorandola, mentre il mio discorso ne prendeva atto non solo implicitamente (l'uso di moderne categorie che mi rimprovera il C.) ma anche esplicitamente (SMSR 32, 157 sg.) nelle premesse che giustificavano la mia critica negativa a certi risultati del suo libro. Il modo con cui il C. eli-

mina l'eredità romana sembra, d'altra parte, imposto dalla ricerca di una obiettività ineccepibile sul piano strettamente speculativo; e tuttavia proprio questa obiettività viene a mancare sul piano storico dove diventa assolutezza teorica incompatibile con la pesante relatività dei fatti. Egli prende in considerazione le moderne categorie imprudentemente usate da me, perché « persuaso dell'attualità, storicità dell'intendere e consapevole dell'essenziale contributo che al progresso interpretativo portano le categorie mentali del soggetto interpretante », ovvero per un corretto principio ermeneutico d'ordine generale; e per un altro corretto principio generale si sforza di contemperare la prima esigenza con una seconda esigenza fondamentale, quella di « rispettare l'autonomia dell'oggetto dell'interpretazione storica », per la quale cerca di ridurre i nostri concetti ad una realtà romano-antica e di comprendere anzitutto « come i Romani stessi, ripiegandosi su questa realtà, la definissero ». Ma è qui che il relativismo teorico di apparente impronta storicistica, si fa in pratica vera e propria assolutezza d'ordine speculativo: infatti solo per un principio generale il C. vorrebbe a priori rifiutare certe categorie moderne *anche* in vista della civiltà romana (come sarebbe giustificato per altre), senza tener conto della eventualità (da me proposta almeno come ipotesi di lavoro) che esse siano forme mentali fornite per la prima volta e per sempre alla cultura occidentale proprio dalla civiltà romana. E per eliminare tale eventualità non basta lamentare in astratto l'« uso esclusivo e rigido di concetti moderni », ma bisogna dimostrare come e quando questi concetti siano inadeguati, il che davvero non emerge dalle 24 pagine di replica, quali che fossero le intenzioni del C. Resta dunque per una chiarificazione pregiudiziale, superante le strettezze polemiche, che il C. mi mostri la soluzione di continuità che impedirebbe di risalire al momento romano antico nella storia dei concetti in questione. Quanto alle strettezze polemiche cercherò per il momento di seguire il C. nei suoi quattro punti con scarse speranze, tuttavia, di uscire dall'impasse in cui ci siamo cacciati.

a) *Religione e diritto*. Non credo che ci sia contrasto né apparente né sostanziale tra le mie due affermazioni con le quali volevo rilevare da un lato la solidarietà giuridico-religiosa romana (« dalla ricostruzione del diritto romano è lecito attendersi lumi sul modo e sulla ragion d'essere della religione romana »), e dall'altro la fragilità di certe « spiegazioni » storico-religiose offerte dal libro (« la ricostruzione della religione non è andata di pari passo con la ricostruzione del diritto »). Eppure per il C. il contrasto c'è, in quanto egli evidentemente si tiene fermo ad un singolare sillogismo in base al quale, data come prima premessa la solidarietà giuridico-religiosa romana, e come seconda il proprio contributo positivo allo studio del diritto augurale, dovrebbe conseguire che nel suo lavoro la ricostruzione della religione *deve* essere andata di pari passo con la ricostruzione del diritto (gli sfugge, è chiaro, la possibilità che per quanto illuminante sia la sua ricostruzione del diritto romano, non abbia poi illuminato le proprie illazioni d'ordine religioso). Posti in tal modo i termini di una contraddizione, il C. la spiega col fatto che io « pur nella nuova consapevolezza della connessione delle realtà » giuridiche e religiose, resti tuttavia legato ad una « distinzione fra religione e diritto che è estranea alla più antica civiltà romana ». E ci siamo con l'uso scorretto da parte mia di moderne categorie per una realtà antica. Ma sillogismo e insufficienze semantico-concettuali a parte, debbo e posso riconfermare il mio giudizio in quanto non è stato formulato per astratto ma concerne concretamente certe manchevolezze dell'opera:

1) la giustificazione semipsicologica di precisi fatti religiosi (la « spontaneità », l'« emotività » ed altre cose del genere: tanto peggio poi se la ricorrente « spontaneità » non sottintende nemmeno le posizioni della scuola storico-culturale viennese, come pensavo a p. 159, ma procede addirittura dal Vico); 2) la frattura tra prassi e religione di cui parlo dettagliatamente alle pagine 159, 160 e 164 (lo strano è che imputavo la frattura all'esigenza tutta moderna di distinguere tra sacro e profano:

rimproveravo al C. quella stessa rigidità ed esclusività dell'uso di concetti moderni che egli ora mi getta contro di rimbalzo; e tuttavia vorrei che riflettesse sul fatto che se il nostro concetto di diritto procede da Roma, altrettanto non può dirsi del nostro concetto di religione); 3) il ricorso all'Essere supremo indoeuropeo per spiegare il comportamento religioso romano (a parte la dubbia consistenza di questo Essere supremo, si cadrebbe così in una spirale senza fine che, spiegando una religione con l'altra, non lascerebbe mai il campo alla effettiva ricerca storica), ed infine 4) il disconoscimento sistematico delle peculiarità del culto pubblico che soprattutto si nota nei gratuiti riferimenti alla religione gentilizia, e nell'« arbitraria attribuzione a Iuppiter di ogni responso sia pubblico che privato » (come dicevo allora, e dirò meglio appresso per seguire lo schema imposto dal C.).

b) *Divino e umano*. Là dove io vedevo la frattura tra prassi e religione il C. vede una « netta distinzione e, contemporaneamente, una profonda compenetrazione di divino e umano ». Questione di punti di vista. Egli, d'altronde, rifiuta il mio in blocco perché sospetto del solito « uso esclusivo e rigido di concetti moderni », ma così facendo si preclude l'orizzonte da me proposto, e la sua replica finisce per travisare, prima di discutere, le mie affermazioni, cadendo inevitabilmente nel vuoto. Cercherò di restaurare i termini della polemica perché il discorso possa eventualmente continuare, e cercherò di farlo ponendo a confronto diretto alcuni momenti comparabili (pochi e non svolti per intero, in quanto sembra che ci muoviamo su piani difficilmente riducibili l'uno all'altro senza una lunga ed adeguata trattazione; ma servano almeno come provvisori punti di riferimento).

Prima vorrei riassumere alla meglio il costruito del C. circa il potere auspicale del magistrato nella visione che distingue da un lato il divino (o il Dio = Iuppiter) e dall'altro l'umano, da un lato le esigenze religiose e dall'altro le esigenze profane: il magistrato, ossia l'esecutore delle soluzioni umane non ha il potere « dal Dio » (= non

ha poteri sacrali) ma dal popolo; però egli è «aumentato» dalla divinità in quanto la sua elezione è stata condizionata da una *auspicatio* circa il tempo e il luogo del comizio relativo, e in tutta la seguente attività pubblica gli compete il diritto e il dovere di auspicare, ossia di ottenere l'assenso divino (sempre limitatamente al *punctum* spazio-temporale) per la propria *libera* azione. Tale costrutto è ineccepibile finché definisce giuridicamente i poteri magistrali circa le competenze augurali, nonché il fondamento dei poteri stessi. Tuttavia, compiuto un reale balzo in avanti (anche perché la nuova visione liquida gli astratti poteri sacrali, o, peggio, le forze magiche, il *mana* e simili, con cui troppo facili comparatisti han confuso il potere auspicale), il C. vien meno nell'inquadratura religiosa dei fatti giuridici, fondandola su una generica (non tipicamente romana) dialettica fra distinzione e compenetrazione di divino e umano, e togliendosi così la possibilità di scorgere la religiosità *romana* della creazione di un magistrato e della sua conseguente attività pubblica. La formula distinzione-compenetrazione non definisce una realtà religiosa in Roma meglio che altrove: dovunque si distingue un'alterità (per usare il termine accolto dal C.) rispetto all'umano, e dovunque si cerca di legare questa alterità all'esistenza umana; la formulazione è in effetti così generica che potrebbe essere adottata persino come definizione minima della religione (e in realtà lo è stata!). E dunque non di essa dovrò discutere (sebbene il C. insista nell'opporre alle mie riserve questa sua distinzione-compenetrazione, non tenendo la quale nel debito conto sono accusato di « appiattare » arbitrariamente divino e umano) ma discuterò, come ho discusso, sulla concezione romana dell'alterità, sui suoi limiti, sul suo campo e sul suo modo d'azione, ecc. ecc., oltre che, naturalmente, sui mezzi romani di entrare in rapporto con l'alterità, sugli scopi della relazione, sugli effetti, ecc. ecc. In breve, ecco il confronto che mette uno accanto all'altro i concreti motivi di contrasto, sui quali è possibile, credo, impostare una vera discussione:

1) In C. l'alterità è tutta identificata col divino (con la presenza degli dèi), invece nella mia recensione si prospettava l'estensione dell'alterità (o del « metastorico », come dicevo) anche a certe pregnanti azioni pubbliche, come l'elezione di un magistrato, le decisioni comiziali, l'attività magistratuale, ecc.

2) Il C. constatando la presenza del solo Iuppiter nella prassi auspicale identifica con esso tutto il divino-alterità giustificando questa possibilità con il riferimento all'Essere supremo « unico » degli indoeuropei; io gli chiedevo e mi chiedevo se la presenza di uno Iuppiter, divinità differenziata in senso politeistico e non più Essere supremo, non fosse qualificante circa la portata « cosmica » delle azioni auspiccate.

3) Secondo il C. i Romani ricorrevano all'assenso divino mediante la prassi augurale (*auspicia* ed *auguria* sotto questo riguardo non sono distinti) per « aumentare » certe *proprie* azioni; secondo me i Romani che sentivano non tanto *proprie* (storiche) tali azioni, quanto invece pertinenti all'alterità (metastoriche), cercavano mediante quella prassi di definirle nell'ambito della volontà divina.

Passiamo dall'*auspicium* all'*augurium*, e dalla magistratura al sacerdozio. « E' nella distinzione dei poteri sacerdotali dagli altri poteri che si riflette maggiormente la distinzione del divino dall'umano », replica il C. alla mia interpretazione unitaria che fa della religione pubblica in Roma un mezzo di realizzazione dello stato romano; e aggiunge: « parlare di una religione "emanazione" dello stato, o addirittura identificare lo stato con il soprannaturale, significa appiattare realtà distinte ». (D'accordo: appiattirò due realtà distinte; così, però, come le appiattiva il senato romano, tanto per fare un esempio, quando decretava la dura repressione dei Baccanali. Oppure come le appiattivano quei farisei che chiedevano a Gesù se fosse giusto pagare il tributo ai Romani: essi non distinguevano tra Dio e Cesare come si dovrà fare dopo l'insegnamento evangelico, ma *dopo* e non *prima*). E cerchiamo ancora di ridurre le nostre divergenze a confronto diretto:

1) Per il C. poteri magistruali e poteri sacerdotali polarizzano rispettivamente l'umano e il divino; nella mia esegesi unitaria, ossia nei confronti dello « stato religioso », la definizione di tali poteri è piuttosto quella che distingue i magistrati forniti di *imperium* dai « funzionari » che espletano un servizio (divino nel caso dei sacerdoti: per accostare da un altro punto di vista questi sacerdoti-funzionari, rammento il valore strumentale dell'*augurium* che pone su di uno stesso piano persone e luoghi inaugurati, *sacerdotes* e *templa*, e perciò riservati e resi adatti ad una « funzione » religiosa).

2) Il C. porta la bipolarità umano-divino alle fonti stesse dei poteri rispettivi, e distingue l'umano dei magistrati che sono eletti nei comizi (decisione umana) dal divino dei sacerdoti che sono cooptati o nominati dal pontefice massimo (decisione divina in quanto espressa dai legittimi rappresentanti della divinità); per contro io che affermo la portata « cosmica » (o metastorica, o religiosa) di una decisione comiziale per i Romani antichi, trovo che essa viene a mancare dove all'elezione comiziale si sostituisce la nomina, così che — certo paradossalmente per la sensibilità moderna — proprio la nomina di un sacerdote mi appare esclusa da una reale dimensione religiosa.

3) Circa, poi, l'azione sacrale che « aumenta » l'elezione dei magistrati e la nomina dei sacerdoti, il C. trova conferma alla sua distinzione tra divino e umano nel fatto che per i magistrati sussiste l'*auspictum* preventivo e limitato al *dies* comiziale, mentre per i sacerdoti c'è una vera sanzione divina, l'*augurium*, che garantisce un assenso illimitato; ma dalla stessa situazione anche io posso trarre conforto per le mie tesi: l'elezione comiziale è di per sé un atto sacro e basta a fondare religiosamente una realtà condizionata dal solo consenso di Iuppiter espresso *prima* che questa realtà venga ad essere, mentre il sacerdote diventa tale non per la *lectio* (o *cooptatio*) ma per la *inauguratio* che *dopo* la nomina gli conferisce effettiva valenza religiosa (e questo è stato stabilito dallo stesso C. in una ampia e lucida discussione: *Contributi*, 230 sgg.). Sugge-

rerei di verificare nel quadro delle tre età romane la dialettica tra elezione comiziale e *inauguratio* in vista della fondazione di una realtà religiosa: l'età regia ha il *rex augur* e contemporaneamente la funzione comiziale è appena in embrione; l'età repubblicana ha magistrati non inaugurati ma eletti dai comizi in piena esplicazione delle loro funzioni; l'età imperiale ha il supremo magistrato che è anche un *Augustus*, ma non è espresso dai comizi ormai esautorati.

Si capisce che in questo schematico confronto ho dovuto ridurre il tutto in formule che non rendono conto né dell'evoluzione degli istituti né delle varietà delle magistrature e dei sacerdoti (i pontefici, per es., sono certamente in una posizione giuridico-religiosa particolare rispetto agli altri sacerdoti, né si può leggermente ridurre alla comune etichetta sacerdotale *rex* e *flamines*, *collegia* e *sodalites*, ecc.); ma in tale necessaria semplificazione ho sempre seguito le indicazioni del C. così che non sarà questa mancanza di precisione a fuorviare la discussione.

c) *Pubblico e privato*. In definitiva le mie riserve al lavoro del C. muovevano dall'esigenza di distinguere nella religione romana il pubblico dal privato. E non certo a scopo classificatorio come deve essere parso al C., stando almeno alla linea della sua risposta, ma per penetrare, anche e proprio attraverso gli spiragli aperti dalla sua ricerca sul diritto augurale, nella dialettica che ha portato i Romani alla realizzazione di una *res publica* superante (come forma, come concetto, come fatto culturale) la mera totalità dei *privati*, la somma degli individui. A tal fine non serve fondarsi, come egli fa, sull'equazione etimologica di *publicus* = *populi*, nella quale si riflette un momento anteriore all'impostazione dell'antitesi concettuale pubblico-privato (ossia anteriore allo stato storicamente *romano*), tanto che, per restare al diritto augurale, l'espressione *auspicia populi* non sostituisce appieno quella di *auspicia publica*, come deve rilevare lo stesso C. (*Contributi*, 463 sg.). Né più illuminanti della nozione linguistica sono certe testimonianze usate, quanto meno

affrettatamente, per definire « privati » gli *auspicia* dei *patres*, o, peggio, i sacerdoti stessi del popolo romano. Con la forzatura esegetica di un passo di Livio ed uno di Cicerone¹ si vorrebbe negare alla coscienza dei Romani (i contemporanei di Livio e di Cicerone!) la pubblica funzione dei senatori e dei sacerdoti? Non è certo questa la via per approdare a quella « realtà romana » che io discoscoscerei col solito uso ed abuso di concetti moderni (infatti anche a proposito del pubblico-privato il C. non manca di rilevare nel mio discorso l'insufficienza terminologico-categoriale).

Quale che sia questa « realtà romana », visto che ce la neghiamo a vicenda, non sarà male che il C. imposti la sua discussione sui fatti particolari che impedirebbero di riferire ad essa la definizione della religione pubblica (con annessa problematica) su cui fondavo il mio giudizio negativo a certe conclusioni dei suoi *Contributi*. Per mio conto cercherò di chiarire questa definizione, così che non

¹ In Liv. 6,41,6 Appio Claudio parla contro Licinio e Sestio promotori della legge sulla partecipazione plebea al consolato; tra l'altro dice: « *Nobis adeo propria sunt auspicia, ut non solum quos populus creat patricios magistratus non aliter quam auspiciato creet, sed nos quoque ipsi sine suffragio populi auspiciato interregem prodamus, et privatim auspicia habeamus, quae isti ne in magistratibus quidem habent* ». Ora mi sembra che solo per tirare acqua al proprio mulino si possa affermare che quell'*habeamus privatim* stia a qualificare privati gli *auspicia* dei *patres*: è chiaro invece che il passo significa « noi da privati abbiamo il diritto di auspicare (pubblico!) che voi plebei non avete nemmeno quando siete magistrati ». O in che consisterebbe il vanto di auspicare in privato su questione private (= esercitare come privati gli *auspicia privata*)? E questa è una domanda tanto più valida per il C. che vede nell'*auspicatio* soprattutto la pratica religiosa comune a tutti gli italici, e quindi anche ai plebei in quanto « uomini religiosi ». Quanto ai sacerdoti, risulterebbe il loro stato di privati da Cic. *div.* 1,40, dove, a testimonianza che in antico « *qui rerum potiebantur, iidem auguria tenebant* », ossia che il diritto augurale (sia pure *ante litteram*) era un diritto pubblico (ancora *ante litteram*: ma non nella coscienza di Cicerone!), viene portata la città di Roma « *in qua et reges augures et postea privati eodem sacerdotio praediti rem publicam religionum auctoritate rexerunt* ». Prima di tutto sarebbe già arbitrario estendere quel *privati*, qui riferito se mai ai soli *augures*, a tutti i sacerdoti romani. E poi è chiaro che *privati* significa semplicemente « non-magistrati », altrimenti non si spiegherebbe perché questa situazione sia stata presa per esempio della solidarietà tra governo e prassi augurale, né intendremmo troppo facilmente lo *status* di questi *privati* che « *rexerunt rem publicam* ».

capiti ancora al C. di sfondare porte aperte polemizzando con una, certamente non mia, concezione della religione pubblica romana quale « emanazione di una volontà statale creativa »² o, peggio, quale *instrumentum* regni, tanto da chiamare in causa e da discutere le antiche opinioni del Machiavelli sull'argomento.

La religione romana, dico invece io, contribuiva a realizzare lo stato romano. Questo stato si andò realizzando (anche al livello della religione pubblica) col liberarsi e liberare la società romana dalle strutture gentilizie: ecco il nuovo, ecco il *saltus* che rompe i legami con qualsiasi precedente forma politica e religiosa. E nuova è l'antitesi concettuale di pubblico e privato: i *sacra privata* legati alla religione gentilizia (in senso stretto pre-romana) e alla religiosità individuale (latina, italica, ecc. insomma: a-romana) debbono essere concettualmente opposti ai *sacra publica* come lo sono funzionalmente. Ora l'insufficienza del costrutto del C. deriva proprio dal non aver tenuto nel debito conto la differenza funzionale tra *auspicia publica* e *auspicia privata*, ovvero di averla considerata irrilevante rispetto alla loro omogeneità tecnico-formale. Ed è così che si fanno diventare « sopravvivenze » certi fatti religiosi, nonostante che il C. affermi di volersi

² Questa storia dell'« emanazione » è frutto della lettura incompleta di un mio periodo, dove è testualmente detto: « Lo scrupolo di scartare l'irrazionale... gli (al C.) 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 ». E' chiaro che quell'« emanazione » sta ad indicare una delle possibili accezioni di un medesimo fatto (l'organicità della concezione romana dello stato), né più e né meno delle altre due (« espressione », « creazione ») che mi sono limitato ad offrire tra le tante (« manifestazione », per esempio, o « germinazione », o « esperienza », o « formulazione », ecc. a seconda degli interessi specifici); e ad ogni modo a tutto si poteva pensare tranne che alla « emanazione di una volontà creativa » (costrutto razionalistico tra i razionalistici) se io intendevo opporre una visione diversa dalla sua che mi pareva falsata proprio dallo « scrupolo di scartare l'irrazionale ». Ma poi, ammesso che l'espressione si prestasse ad equivoci, poche righe appresso ribadivo il concetto di uno stato « che il romano realizza non solo con gli organi legislativi e amministrativi, ma anche con la religione, con la concezione di un consenso divino e con il relativo culto ». Mi segua il C. su questa strada e qui contenga le sue eventuali obiezioni.

guardare da ciò. Quindi dalla particolare « omogeneità » (contemperata da una secondaria « diversità », ma sempre sul piano tecnico-formale e mai propriamente funzionale) di *auspicio pubblica e privata*, il C. risale alla generale omogeneità di pubblico e privato: *publicus = populi* = somma di *privati*. Se vuole veramente uscire dal cerchio delle « sopravvivenze », il C. deve rinunciare ad un simile concetto di omogeneità: non è la parentela genetica che individua e definisce il pubblico e il privato, ma è invece la diversità funzionale; prima della nuova funzione che i termini *publicus* e *privatus* son chiamati rispettivamente e antitetivamente a designare, non c'era Roma ma soltanto la lingua che un giorno sarà di Roma.

« L'omogeneità », dice il C., « ha la sua origine e spiegazione storica nel carattere "concreto" del più antico concetto di *populus* e nella struttura gentilizia della più antica *civitas* ». Ma, dico io (sia pure forzando metodicamente l'interpretazione di una realtà meno rigida e più multiforme: però è necessario per guadagnare in chiarezza), lo stato romano si realizza *contro* il *populus* = insieme di singoli, *contro* il carattere "concreto" del più antico concetto di *populus*, contro la struttura gentilizia della comunità che, come dice il C. (*Contributi*, 479), « non rifletteva (essenzialmente) un'antitesi di privato e di pubblico »; e dunque la religione di un tale stato non può avere radice alcuna né nella religione individuale né in quella gentilizia. Il « più antico concetto di *populus* » e la « più antica *civitas* » gentilizia sono non le cause del più nuovo concetto di *populus* e della più nuova *civitas*, ma le loro antitesi logiche (o, da un punto di vista storico: i loro presupposti antitetici): la *novità* è nel processo di superamento di una simile situazione di partenza, ossia in una tendenza innovatrice che potremmo convenzionalmente riconoscere nel suo prodotto ultimo, la concezione moderna dello stato.

Il C. non può non riconoscere che « politicamente e religiosamente Roma sorge come elaborazione, unificazione e *superamento* (sottolineatura mia) di elementi preesi-

stenti », ma poi stabilisce (in base a che cosa? per una questione di principio? in ossequio alla *aurea mediocritas* che lo fa indulgere con le mezze affermazioni e con le definizioni che non definiscono, sul tipo di distinzione-compenetrazione e omogeneità-diversità?) che tali elementi « restano ad essa fondamentali ricevendone a loro volta nuova forma ». Si capisce che l'alternativa a questa duplice ipotesi sarebbe quella di una religione romana sorta per volontà politica, e si capisce perciò come il C. abbia potuto attribuirmi con tanta facilità una simile idea. Provi egli a separare la sua formulazione in due proposizioni distinte e vedrà che l'alternativa alla seconda ipotesi, quella delle permanenze (o sopravvivenze?), è chiaramente costituita dalla prima, quella del superamento. E troverà al contempo anche il senso vero del mio discorso.

Nel superamento rivoluzionario di una condizione arcaica comune alle altre *civitates* italiche, è particolarmente rilevante la presenza dello Iuppiter Optimus Maximus. I Romani non inventarono certo Iuppiter, ma essi, unici, lo assunsero a divinità poliade: questo è il fatto nuovo, e su questo richiamo ancora l'attenzione del C. Ma egli non mi intende finché crede che io voglia con ciò sfuggire al « legame storico di Iuppiter O.M., e dello Iuppiter romano precapitolino, con lo Iuppiter latino e italico e con l'Essere supremo dei popoli pastori indoeuropei ». Tale legame storico spiega la concezione di Iuppiter quale sovrano universale, e quindi non potrei non tenerne conto, ma non spiega di per sé la sua sovranità *romana*. E a questo punto sorge la divergenza tra C. e me: egli accetta questa sovranità come un fatto naturale o quasi (« per i Romani Iuppiter si pone spontaneamente a guida degli ordinamenti intercittadini e cittadini fino ad interessare il singolo *paterfamilias* ») per via della formazione di Roma in un ambiente saturo di Iuppiter; io l'accetto invece come fatto culturale romano che contribuisce per sua parte a distinguere una civiltà romana nell'ambiente latino-italico. Prendiamo un aspetto dello Iuppiter latino (pre-romano) che il C. riconosce sostanziale: la sua azione inter-etnica.

Far diventare romano un dio funzionalmente inter-etnico significa in un certo senso dare a Roma la forma di uno stato inter-etnico: ecco una illazione possibile. Ma che senso ha uno stato inter-etnico? Proprio il senso dello stato moderno che non si identifica necessariamente con la nazione. E ci saremmo, dunque, con la concezione dello stato che Roma, a mio avviso, ha consegnato alla civiltà occidentale. La *res publica* intendo, che ha superato la *civitas gentilitia*, ponendo innanzi a sé secoli di storia nuovissima nella sua estrinsecazione fino alle estreme conseguenze, fino alla concessione della cittadinanza romana ad intere popolazioni non romane, fino al dissolvimento totale di ogni minimo residuo gentilizio con l'estensione della cittadinanza a *tutti* gli abitanti dell'Impero.

d) *Metodologia*. Alla fine il C. volge il discorso su questioni metodologiche che mi sono guardato bene non dico dal toccare ma persino dallo sfiorare. Eppure accade che egli trovi *implicito* nel mio scritto un « confronto fra il metodo storico-filologico e il nuovo metodo elaborato dagli storici delle religioni ». Non c'è nessun confronto; c'è se mai l'eco di una problematica storico-religiosa che può evadere dallo stretto orizzonte filologico, ma, dal momento che la mia critica non è stata mai esercitata in nome di astratti principi o dogmi del « nuovo metodo », ed è invece restata al livello dei concreti fatti romani (e per giunta solamente quelli da lui presentati e discussi), mi pare inutile dilatare il discorso affrontando questioni che non potrebbero essere liquidate in margine al tema principale (come egli crede forse di aver fatto in una decina di righe della sua replica, pagg. 151 sg.). Può darsi invece che sia egli ad esigere un confronto tra il metodo storico-filologico e il « nuovo metodo », ma non per proporre una discussione, bensì per inquadrare i suoi *Contributi* nella storia degli studi assegnando ad essi il giusto mezzo (il solito giusto mezzo) tra gli eccessi del comparativismo e le strettezze del filologismo. Così da un lato ricorda il suo « ricorso alla comparazione delle realtà romane (e italiche) con quelle di altri popoli, anche non indoeuro-

pei... per chiarire gli istituti romani », e dall'altro ammonisce che il pericolo di una petizione di principio che in una certa misura è insito nella ermeneutica filologica « fondata sulla reciproca illuminazione delle fonti », sussiste, e anzi si fa maggiore man mano che viene ampliato il campo d'indagine ricorrendo alla fenomenologia. E così pure da un dato ammette di poter « anche comprendere, come ipotesi di lavoro, il mio tentativo di interpretare le realtà augurali facendo emergere (implicitamente) dalla comparazione fenomenologica il valore dello "stato" per la religione romana », ma dall'altro afferma che « la divergenza si fa netta nella considerazione del metodo filologico ». Per mio conto, una volta condotto a discorrere di ciò, debbo dire che: la sua comparazione (tutt'altro che sistematica) intesa a chiarire gli istituti romani non è poi così rilevante rispetto all'intera opera la cui solidità e organicità ha certamente altri fondamenti; gli insegnamenti che il C. sembra trarre dalla comparazione non vanno molto oltre la già deprecata « spontaneità », la quale risolve e dissolve i fatti romani in una religiosità d'ordine universale o, al minimo, indoeuropeo (v. *Contributi*, 126, 235, 436 sgg., ecc.); l'accettazione del mio punto di vista come ipotesi di lavoro è restata puramente intenzionale nella replica del C., in quanto, come si è visto, è mancata una discussione nei suoi veri termini; infine non può esserci « divergenza nella considerazione del metodo filologico », dal momento che non c'è neppure stata una mia considerazione che tale metodo riguardasse. Se poi le mie particolari (tanto che sono state espresse in una nota) riserve sulla valutazione delle testimonianze addotte a sostenere la sua tesi circa l'efficacia nel tempo che distinguerebbe *auspicia* da *auguria*, egli vuol riferirle ad un generale « metodo filologico », questo è un altro discorso nel quale mi permetterà di non seguirlo.³

DARIO SABBATUCCI

³ E ugualmente non può essere un « esempio della mia sfiducia nei risultati dell'indagine filologica », quella incidentale riserva alla sua interpretazione dell'*augurium* = « accrescimento » senza altra qualificazione dell'oggetto inaugurato se non il consenso divino che ne permette la

realizzazione. In una nota ponevo sinteticamente in rilievo la difficoltà di rimanere legati all'etimologia di *augurium* (da *augeo*) anche quando si tratta di una *exauguratio*, ossia di una diminuzione. Ora egli sembra credere che tale difficoltà non concerna tanto l'accettazione degli argomenti da lui esposti (ed infatti rileva come io non li discuta), quanto la comprensione della sua tesi per cui anche in una *exauguratio* c'è « accrescimento »: il consenso dato dalla divinità alla vicenda estintiva di una realtà giuridica. Ma no: la tesi è comprensibile senza difficoltà alcuna; quel che è invece difficile accettare è proprio l'argomentazione; quando egli cerca di dimostrare che l'« accrescimento » augurale consiste nel solo consenso divino, quando con l'accoglimento della etimologia di *augurium* da *augeo* che mette fuori causa le *aves* rimane tuttavia legato al carattere consultorio dell'*augurium* (che solo l'etimologia da *aves* può dare) al punto da fondere l'« accrescimento » con la « consultazione », quando vuol dimostrare (pur prendendo atto della eccezionalità di una risposta negativa all'*inauguratio*) che *inaugurare* non significa « rendere in stato augurato » ma semplicemente « consultare gli *auguria* », ecc. ecc. Se non ho discusso i singoli passi al riguardo è stato per non scrivere a mia volta un libro sul diritto augurale, ma in sede di recensione potevo bene esprimere certe perplessità dando ad esse la forma semplicistica di una domanda (« l'*augurium* è un accrescimento anche quando si tratta di una diminuzione, come nel caso di una *exauguratio*? ». Per dare poi un esempio di come condurrei la impossibile discussione alla quale il C. mi invita, prendiamo la prima testimonianza da lui addotta per accertare il carattere consultivo di una *inauguratio*. Liv. 1,8,4: « *Palatium Romulus, Remus Aventinum, ad inaugurandum templa capiunt* ». Il carattere consultivo è qui dato da una specie di ordalia o competizione rimessa al giudizio divino, e non certamente dall'*augurium* in sé: ossia tanto Romolo quanto Remo potrebbero fondare una città avendo entrambi augurato, se poi sarà il solo Romolo a fondarla ciò non dipende da una risposta negativa alla inaugurazione di Remo (tanto che, come dice lo stesso Livio subito dopo — 1,7,1 — entrambi furono salutati re dai rispettivi partigiani!), ma dal fatto che gli avvoltoi comparso nel *templum* di Romolo furono il doppio di quelli avvistati da Remo. Ma prendiamo pure la seconda testimonianza addotta dal C. sempre a questo proposito: Liv. 1,36,4. Anche qui non si tratta dell'esercizio istituzionale della *inauguratio*, ma ancora una volta di una « prova »: è la prova, quasi sacrilega (altro che istituzionale!), a cui Tarquinio sottopose la prassi augurale nella persona dell'augure Atto Navio, al quale ordinò: « *Divine tu inaugura fierine possit quod nunc ego mente concipio* ». Prima di tradurre quell'*inaugura* con « consulta gli dèi » ci penserei due volte; tutta l'espressione mi suona piuttosto: « Indovino tu inaugura (e vediamo) se può realizzarsi quel che sto immaginando ». Ad ogni modo ricordiamo che Tarquinio stava immaginando qualcosa di irrealizzabile (il taglio di una pietra con un rasoio) e se si fosse trattato di provare il valore consultorio di una *inauguratio*, gli dèi avrebbero dovuto dare ad Atto Navio una risposta negativa e ciò sarebbe bastato ad ammaestrare Tarquinio circa la facoltà divinatoria di un augure. Ma c'è qualcosa in più, qualcosa di non strettamente necessario e perciò di particolarmente significativo: la balzana idea di Tarquinio si realizzerà e Atto Navio taglierà in due la pietra. Che cosa vuol dire questo? Può significare la potenza degli dèi che, se vogliono, fanno persino tagliar pietre con rasoi; ma non la potenza divina Tarquinio voleva mettere alla prova, bensì l'istituto augurale. E dunque l'insegnamento vero del racconto è che quanto è stato inaugurato diventa per ciò stesso (religiosamente) reale: la portata cosmica di una

inauguratio è tale che nel punto spazio-temporale opportunamente limitato tutto può accadere, persino quel che *normalmente* non accade, dato che proprio in quel punto ha eventualmente origine la *norma*. La volontà e la potenza degli dèi vengono naturalmente associate alla azione augurale e da questo può derivare un (secondario) carattere consultorio (se gli dèi non vogliono che l'*inauguratio* avvenga, non ci sarà realizzazione alcuna), ma, anche da questo punto di vista, la sacralità dell'azione augurale non consiste nell'aver consultato gli dèi, bensì nell'aver reso possibile una epifania divina in mezzo allo spazio e al tempo profani. Per concludere, l'alternativa alla mia interpretazione del passo liviano sarebbe che gli dèi abbiano detto sì ad Atto Navio senza sapere quel che passava in testa a Tarquinio, e quindi siano stati impegnati, quasi per una magia insita nel rito augurale, a fargli compiere il miracolo della pietra: è una eventualità che non si può certo scartare a priori, ma, per rimanere al nostro discorso, sarebbe ancor meno indicata ad attestare il carattere consultorio di una *inauguratio*. E il C. che sembra propendere per questa spiegazione non si accorge che rischia di far tornare per la finestra quella magia che egli aveva cacciato dalla porta.

BIBLIOGRAFIA

Rassegna di studi religiosi iranici*

1.

[J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran ancien*, Paris, Presses Universitaires, 1962, pp. 411].

J. Duchesne-Guillemin è uno studioso con cui si può discutere; egli infatti si dà pena di leggere ciò che scrivono gli altri; per cui, la lettura di un suo libro, in genere, ha anche questo di utile, che fornisce un panorama bibliografico non indifferente su campi notevolmente vasti, quali sono quelli che interessano l'iranista belga. Né la sua bibliografia risente, come avviene per altri, di particolarismi nazionali o di scuola; e un certo suo eclettismo ha spesso, perciò, benefiche conseguenze. Di più, il D.-G. si mostra anche propenso a cambiare opinione sia per l'accessione di nuove prove documentali, sia anche per nuova riflessione personale; sia ancora — e questo è notevole — per la presa in considerazione di osservazioni o di obiezioni altrui. Naturalmente, come avviene, in questi stessi aspetti positivi dell'attività critica del D.-G. può essere implicito qualche pericolo; ma che gli studi critici non siano una *sine cura* è vero per tutti.

* Diamo inizio con questo numero a un panorama di studi religiosi iranici pubblicati in questi ultimi anni.

Il manuale di storia religiosa iranica di cui qui ci occupiamo rappresenta il t. I, 3 di « Mana », collana di introduzione alla storia delle religioni. Esso si presenta come una completa introduzione agli studi religiosi iranici, perché le parti espositive sono alternate a trattazioni destinate a mettere il lettore in grado di rendersi conto dei testi stessi su cui lo studio delle religioni iraniche si fonda, cosa questa di importanza per una letteratura, come quella zoroastriana, certamente poco familiare al lettore anche colto e piena di problemi, anzi in parte ancora inedita. Un intero capitolo, poi, alla fine del libro, è dedicato alla storia degli studi, e porta anch'esso il lettore, per nuove vie, al cuore dei problemi trattati nel resto del volume. Il quale non manca di interessarsi della storia anche più recente della religione zoroastriana, in un capitolo dedicato ai Parsi, con notizie non facili a trovarsi in altri manuali e risultanti anche da conoscenza diretta.

Rimandando alla fine qualche osservazione generale, presentiamo qui, senza pretesa di completezza, qualche osservazione critica suggerita dalla nostra lettura; insisteremo meno, invece, nei punti in cui la trattazione dell'A. ci trova concordi.

P. 125. Mi sembra che, dato un quadro dualistico cosmologico come quello mazdaico dell'Avesta recente, il « lottare contro le forze del male » non implichi contraddizione con il « sopprimere certe vite » (rettili e animali nocivi in genere), poiché, dal punto di vista mazdaico, queste vite appartengono appunto a un mondo e a una creazione « altri » da quelli di cui si vuole appunto proteggere l'esistenza. Queste vite da sopprimere sono « non-vite », o meglio « contro-vite », nel quadro vitalista mazdaico, in cui il male è sostanza. Altra cosa è evidentemente la contestabilità filosofica di tale concezione, che qui non ci concerne.¹

¹ Osserviamo di passaggio come a p. 309 il D.-G., dopo aver osservato che Ormazd, nella visuale pahlavica, si può definire onnipotente solo virtualmente, osserva, per contrasto, come nel cristianesimo e nell'islami-

P. 127. Non vediamo perché il concetto di adulterio (secondo quanto sembra ritenere l'A.) non possa trovar posto nel quadro di un « vitalismo » mazdaico. Esso infatti si configura come attentato al lignaggio *giusto* (e dunque realmente, debitamente efficace) nella perpetuazione della vita. Qualcosa di simile si riscontra in una credenza persiana attestata da Erodoto, quella per cui i Persiani affermavano essere impossibile il parricidio, che implicherebbe sempre l'inesistenza di veri rapporti di paternità tra il genitore ucciso e il figlio parricida. Il parricidio infatti — osserviamo noi — contraddice la realtà stessa del lignaggio, quella realtà che, secondo la concezione mazdaica tradizionale, contribuisce in maniera essenziale (addirittura creativa e cosmogonica) a porre in essere la realtà stessa del mondo, in appoggio e complemento all'attività creativa di Mazda. In un simile quadro il parricidio si presenta come una contraddizione in termini, quasi come un impossibile regresso (e non solo mortificazione) della creazione in sviluppo. Analoghe, per quanto ipotetiche, considerazioni si potrebbero fare per il matrimonio consanguineo che sembra essere stato favorito nell'ambiente dei Magi: si potrebbe figurarlo come assicurante la vita in maniera endogena, dal punto di vista di una vita che « si sviluppa » (non peraltro in senso evolutivista, ma creativo-generativo) a partire da un germe « centrale ».²

P. 177 s. L'A. aderisce giustamente, a nostro avviso, all'interpretazione di Kuiper circa l'iranico *Vrthraghna*, e alla di lui conclusione che vi fu un tempo in cui anche gli

sino Dio, onnipotente, sia responsabile del male: qui l'A., forte trasportato dal materiale ideologico in esame, si è posto dal punto di vista tardo-zoroastriano, il quale presuppone una sostanzialità del male, che è appunto negata dalla teologia cristiana, che considera il male come mancanza di un bene dovuto, quindi come cattiva direzione dell'intenzione etica, e non come una sostanza già in partenza qualificata. Naturalmente, da una sostanzialità del male la teologia tardo-zoroastriana ha dedotto anche una sua primordialità di *archè* in un quadro dualistico.

² Si tratterebbe così di una forma specifica — cosmogonica — per quanto rientrante in qualche modo nella tipologia generica dell'incesto di aristocrazia o di casta.

Iranici debbono aver conosciuto la nozione di *vrthra* come ostacolo cosmogonico, concepito o non come un dragone. Solo vogliamo osservare, esplicitando in qualche modo le nostre osservazioni in *Zamân i Ohrmazd*, p. 35 ss., che nell'Iran ogni lotta per il bene è cosmogonica, in quanto produce e svolge il bene, cioè la creazione di Mazda, travolgendo l'ostacolo e la « difesa », cioè l'impedimento, posto dal male; il quale, nel caso di *Vrthraghna*, per i motivi da noi messi in rilievo nell'op. cit., non ha alcun bisogno di essere ricondotto a uno specifico mito identico a quello indiano di *Vrthra* e di *Indra*, mito che presuppone inoltre tutto un quadro teo-cosmogonico ben diverso da quello avestico e, per quanto ne sappiamo, iranico.

P. 145 (cfr. p. 216). E' la dibattuta questione della paternità dei due spiriti gemelli. Non riesco neppure oggi (a distanza di qualche anno dalle mie considerazioni in *Zamân i Ohrmazd*) a vedere come in un orizzonte generico o generalmente avestico Ahura Mazda abbia potuto essere concepito come il padre o la sorgente dello « Spirito distruttore ». La paternità, nell'Avesta (cfr. anche le considerazioni che precedono), non può non supporre una certa omogeneità di natura (che è proprio quella che entra in considerazione qui, accanto a una omogeneità etica, dato il carattere non solo etico ma anche cosmologico del dualismo avestico, e in parte già gathico). Questa omogeneità cosmologico-etica tra Ahura Mazda e lo Spenta Manyu non è assicurata dal fatto che questo secondo è « spirito », ma dal fatto che esso è soccorrevole e positivo. Mi sembra che tutta la dottrina gathica delle filiazioni o emanazioni divine riposi su questo presupposto (si cfr. d'altronde l'espressione dell'A. p. 185 lin. 15, che mi sembra giusta).

Anzi, per portare un argomento nuovo: proprio le considerazioni or ora fatte sopra la pretesa impossibilità del parricidio nella mentalità iranica confermano indirettamente l'impossibilità che Ahura Mazda sia il padre dello Spirito distruttore: manca tra i due qualunque solidarietà genetica.

P. 182 ss. Sul capitolo che il D.-G. intitola « Grands dieux » (ma cfr. anche p. 310 s. e 316) riteniamo di dover dissentire proprio per quanto concerne l'intitolazione stessa, che, come riteniamo di aver mostrato a suo luogo (*Zamân i Ohrmazd*, cit.), è equivoca e pericolosa sul piano tipologico e terminologico, oltrechè storico. Nè Vayu nè Zurvan, e ognuno per diversi motivi, sono figure che tipologicamente possano affiancarsi ad Ahura Mazda, che ne possano rappresentare i « concorrenti » e che possano essere stati i titolari di rispettive « comunità » religiose e di rispettive teologie o religioni. Vero è che il D.-G. si guarda dall'accettare queste ultime maniere di impostare il problema. Peraltro, prendiamo qui l'occasione per chiarire che la nostra critica non va ovviamente fino a negare l'esistenza di diverse teologie nell'ambito mazdaico, teologie anche entro certi limiti contraddittorie per l'assunzione o lo sviluppo di credenze, divinità o concetti allogeni; mentre d'altra parte riconosciamo che sarebbe altrettanto arbitrario rivestire aprioristicamente di una tinta zaratrustrica, o addirittura di una tinta parsi, i documenti antico-iranici.

Del resto, a questo stesso proposito, il D.-G. (p. 184) loda opportunamente la distinzione di K. Barr tra « grandi dei » o « dei autonomi »; divinità come Vayu, Thwasha, Zurvan e Atar corrispondono a quest'ultima tipologia, non a quella di *Hochgötter*, o di « concorrenti di Ahura Mazda ». Ma allora perché non intitolare il paragrafo « dieux autonomes »?. Sull'attributo di « autonomo », e su quello di « seguente per lungo tempo la propria legge » (*xvadhâta-* e *darhō-xvadhâta-*) si veda anche il nostro *Mazdean Problems for the History of Religions*, nello Unvala Memorial Volume (in stampa), cui ci permettiamo di rimandare.

Il fatto poi (cfr. p. 183) che Vayu riceva l'omaggio di Ahura Mazda, in un noto testo dell'Avesta recente, non ci pare implicare che esso sia superiore a Mazda stesso, nemmeno nel testo in questione, una volta che in testi di simile natura, Mazda presta omaggio anche ad altre

entità (le Fravashi, Anāhitā) che non si potrebbero in alcun modo definire come superiori rispetto a lui. Il motivo di simili invocazioni da parte di Mazda, invocazioni che sono seguite da invocazioni da parte di altri esseri primordiali, ci sembra invece quello di fondare un culto importante con il riferimento a precedenti illustri, appunto quelli di Mazda stesso e di grandi personaggi delle origini. Le Fravashi vanno venerate, giacché per primo ne dette l'esempio Ahura Mazda. Si capisce che siamo in una mentalità ben diversa da quella del monoteismo biblico; ma i due monoteismi, quello (del resto alquanto relativo) mazdaico e quello biblico, sono ben diversi come presupposti e come realizzazione. Nel mazdaismo la solidarietà sostanziale di Mazda con il suo mondo (cui egli in qualche modo appartiene) porta a varie conseguenze che, per dirla con termine generico, attenuano la trascendenza di Mazda stesso.

Pp. 22 e 184. La questione delle concezioni e credenze iraniche relative al Tempo è naturalmente considerata sotto i suoi diversi aspetti. Tra le accessioni documentarie più recenti, il D.-G. considera anche la placca del Luristan edita da Ghirshman, « *Artibus Asiae* » 1958, 37 s., in cui potrebbe raffigurarsi un dio del tempo con i due gemelli, uno per ogni lato. Il riferimento ci sembra da scartare; nulla indica che si tratti veramente del dio iranico del Tempo, né, soprattutto, che egli produca due esseri dualisticamente contrapposti. I due personaggi ai lati non hanno infatti alcun attributo che li differenzi e li qualifichi, cosa che sarebbe assolutamente necessaria se la placca avesse lo scopo di evocare il noto mito dei due figli di Zurvan (che si presentano davanti al loro padre in aspetti ben diversi, accettevole il primo, repellente il secondo). Al contrario, essi sono identici, e ciò mostra che si tratta in realtà di due figure simmetriche, di aspetto araldico, e quindi equivalenti. Né l'insegna che viene attribuita a ciascuno dei due è nella placca in alcun modo differenziata.

P. 307. Sempre a proposito della stessa questione, ci sembra di poter dire che le osservazioni del De Menasce intorno al carattere « indeterminato » di Zurvan, che non è un dio creatore, ma che ha bisogno di figli per creare, non differiscono in realtà da ciò che noi stessi abbiamo scritto intorno a quella figura divina, la cui « regalità » non esiste che per trasmettersi (cfr. già, in questo senso, Atti dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni, Roma, 1955, p. 216-218).

In ogni caso, ci sembra positivo che il D.-G., pp. 303-307, non si contenti delle spiegazioni « ambientali », geografiche o storico-dinastiche proposte via via per spiegare la convivenza e secondo taluni l'alternanza di credenze zurvaniste e mazdaiche « ortodosse » nell'Iran sassanide. Nessuna spiegazione di questo genere, a nostro avviso, sarà *sufficiente* (nonostante la pertinenza delle osservazioni storico-ambientali che sono state via via avanzate), se non si intenderanno le ragioni profonde che rendevano ideologicamente possibile — volta a volta — uno sviluppo più o meno grande o anche abnorme delle speculazioni zurvaniste. Queste ragioni risiedono anzitutto nella natura, che è diversa, di Ormazd e Zurvan, e risiedono inoltre nelle vicende della formula dualistica, la quale, nel suo assolutizzarsi, o meglio nel suo « materializzarsi », è volta a volta causa ed effetto dell'irrobustirsi di una speculazione sul Tempo-« milieu » e sul Tempo-archè. Queste stesse ragioni sono quelle che spiegano l'attenuarsi della trascendenza di Ormazd, in solidarietà diretta con la sua creazione, nel quadro di un dualismo che si fa sempre più rigido; e che spiegano, anche, perché i testi pahlavici si soffermino su sempre nuovi particolari concernenti l'attribuzione da parte di Zurvan a Ormazd di aiuti relativi al procedimento del creare; quel « creare » che pur è l'appannaggio più caratteristico di Ahura Mazda.

P. 188. I particolari comuni che il D.-G. trova tra il mito di Zurvan che sacrifica per aver prole e il mito indiano di Prajāpati sono interessanti. Non si tratta infatti

di escludere che figure mitiche di questo genere abbiano potuto esser note nell'Iran (per eredità comune o per acquisizione posteriore, endogena o esogena) anche in età arcaica: e in questo le osservazioni del D.-G. a proposito di alcuni testi relativi a Ormazd come creante dal suo proprio corpo sono appropriate (D.-G. cita due testi concernenti [cfr. già il suo rendiconto in « L'antiquité classique », 1959], pur notando che questi hanno un significato e implicanze ben limitate): si tratta solo, senza escludere nulla a priori e senza identificare (come giustamente richiede il Widengren) il concetto di iranico e quello di zarathustrico (o addirittura di parsi), di non indianizzare troppo la religione iranica e i testi avestici. Analoghe considerazioni vorremmo fare per quanto riguarda la ricerca, nell'Iran, di temi mitici addirittura « indo-europei ».

A proposito dei quali osserviamo come il D.-G., alla p. 317, si mostri incline all'ipotesi di K. Rönnow, che i testi in cui si sviluppa la speculazione sul macrocosmo (e sul gigante cosmico) dipendano da un precedente uso del sacrificio umano; ora, ci sembra che la concezione del mondo come un macro-organismo possa bastare, senza ricorrere a un precedente rituale così specifico: che potrà anche entrare in questione, ma non necessariamente come presupposto, bensì anche (o solo) come sviluppo secondario o parallelo (cfr. la varia speculazione indiana sul sacrificio con i suoi riferimenti cosmici ecc.) Parimenti, ci sembra che, nel caso di Urano (il cui mito si presta a qualche comparazione iranica, cfr. p. 336 e il nostro *Zamân*, p. 236 ss., con la citazione del relativo articolo di St. Wikander), il riferimento specifico a un contesto rituale regale (con l'umiliazione del re) sia assente, a beneficio di un mito di separazione del cielo inserito in un contesto teogonico di « regimi ». Il che non esclude, invece, che un contesto di umiliazione e di « eclissi » del re a beneficio di un re temporaneo e per burla possa essere stato applicato al mito di Yima xshaêta e di Azhi Dahâka, con qualche tratto carnevalesco; si vedano le osservazioni del Dumézil discusse in *Zamân i Ohrmazd*, p. 40. Sulla posizione del

D-G. circa l'« ideologia tripartita » verremo più oltre, per la sua importanza nelle ricostruzioni proposte dall'A.

P. 310. Quanto osserva l'A., su un Tempo e uno Spazio che, necessari a Ormazd per procedere alla creazione, non sono pertanto superiori a lui, in quadro mazdaico, ma a lui identici, ci sembra che più di identità si debba parlare di un Tempo e di uno Spazio che formano, con modalità diverse, l'ambiente, il « milieu » di Ormazd, sia nella sua situazione iniziale (e finale) di immobilità (o, come dice Plutarco per il *theos* mazdaico, di riposo), sia nella sua situazione di divinità creante, impegnata, anche indirettamente, nel duello con Ahriman (dove la distruzione fra il Tempo « infinito » e quello « dalla lunga dominazione »). Relativamente al duello, poi, tra Ormazd e Ahriman, che si configura come un patto sulla durata del combattimento (e in certo senso sulle sue modalità) non ci sembra necessario riferirlo a un'« ottica » zurvanista così nettamente divergente da quella della tradizione mazdaica. Duello e patto sono infatti impliciti nella formula dualistica assoluta, così come le determinazioni spazio-temporali ne fanno ugualmente parte (la creazione come necessario campo di battaglia tra i due, che sola permette a Ormazd di entrare in contatto con il suo avversario e di sconfiggerlo, dopo averlo attirato in un terreno per così dire intermedio e, se non neutro, suscettibile però di incursioni offensive da parte del nemio esterno). In questo quadro, è chiaro che Ormazd deve parlare e parlamentare con Ahriman per combinare il duello (il paragone è del *Bundahishn*), ed è altrettanto chiaro che anche Zurvan può entrare in un modo o nell'altro nella partita senza essere necessariamente interpretato nel senso di un fatalismo assoluto impersonale e arbitrario.

P. 308. Il D-G. pensa che la menzione di Ormazd ed Ahriman come situati l'uno di fronte all'altro fin dagli inizi presupponga l'omissione volontaria della corrente speculazione zurvanista sopra un padre comune dei due.

Ciò non è affatto necessario, una volta che — come ci sembra ponderato ammettere — la formula dualistica assoluta pahlavica Dio-Antidio si è formata non precisamente per l'ammissione di un'archè unica del Dio buono e dell'Antidio, ma in seguito a un *livellamento paritetico* di due esseri che avevano origine e livello disparati (Ahura Mazda e Angra Manyu, come opportunamente ricorda l'A. stesso). Tale livellamento fu modellato sulla formula gathica più antica, opponente i due spiriti gemelli (cioè, come abbiamo cercato di dimostrare altrove, « simmetrici ») nel quadro di un assoluto dualismo di intenzionalità etica tendente a configurarsi sempre più come dualismo teo-cosmologico quasi assoluto. Nè con questo il problema si sposta alla questione (per noi insussistente) di un padre comune dei due spiriti, il quale, dicevamo, è escluso, nella mentalità gathica, proprio dalla simmetria, ma di « segno contrario », dei medesimi. Tale simmetria sarebbe stata guastata e compromessa nel suo stesso significato dall'ammissione di un padre comune ai due, sia che come padre comune fosse stato inteso Ahura Mazda (il quale non potrebbe aver nulla in comune con lo spirito distruttore, per le ragioni « genetiche » sopra menzionate, nè gli potrebbe dare origine con un « peccato » simile a quello di Zurvan nel mito riferito da Eznik, peccato che il gran Dio mazdaico non potrebbe commettere), sia che fosse stato inteso Zurvan: questi, infatti, per il suo carattere di *milieu* e di tempo-destino, è strettamente connesso con la periodizzazione della lotta tra il Dio buono e il suo avversario, e quindi è estraneo alla mentalità gathica, dipendendo invece piuttosto proprio dalla posteriore formulazione dualistica assoluta Dio-Antidio teorizzata dai trattati mazdaici (anche se di questi è evidentemente più antica). (Cfr. del resto le osservazioni dell'A. a p. 308 s.).

P. 189. A proposito delle origini del dualismo iranico, e anche di quello, relativo, indiano il D.-G. cita l'opinione del Tolstov, che esso possa avere rapporto con una struttura duale della società (e due *moieties* di una popolazione),

Ci sembra che qui si debba distinguere tra un dualismo che si esprime in dualità, in formula binaria (si pensi appunto alle *moieties*, ai giochi agonistici binarii etc.), e un dualismo del tipo mazdaico (e poi, con differenti implicanze, gnostico). Benché tra i due dualismi non manchino possibilità di raccordo, essi non vanno identificati, e tanto meno dedotti l'uno dall'altro, come abbiamo cercato di mostrare altrove (*Il dualismo religioso*, p. 204 s.; *Le dualisme en histoire des religions*, in *RHR*, 159, 1961, p. 42 ss.). Propria del dualismo binario, sociologico (e cosmologico) è la complementarità (sia pure come antitesi e anche dislivello di valore: cfr. soprattutto l'opposizione maschio-femmina, *Rev. hist. relig. cit.*, p. 42 s. n. 3). La complementarità è proprio ciò che manca invece nel dualismo di tipo avestico (soprattutto gathico). Se un riferimento sociologico si impone nel caso del mazdeismo, già nelle *Ghâtâ*, questo è l'antagonismo tra collettività zaratustrica e principi sacrificatori, e, nei testi posteriori, tra Iran e Aniran, tra Iran e nomadi conquistatori turanici, tra la buona religione mazdaica e la Druj Nasu che si scaglia dal Nord a mortificare i corpi. Tutto il contrario dunque di un antagonismo rituale, di un dualismo che sia dualità funzionale e complementare. Tutto ciò, ripetiamo, senza precludere la possibilità di influenze reciproche tra le due impostazioni duali, cui sopra si accennava.

P. 195 s. Sempre a proposito delle forme del dualismo e dei termini che nell'Iran lo esprimono, il D.-G. prende posizione a favore dell'accezione di *rta* come « giustizia », senza negare un significato originario di « verità » sostenuto da Lüders, *Varuna*. Egli accetta peraltro un'origine magica del valore cosmico dato a *rta*. A nostro parere egli qui concede troppo, una volta che egli stesso riconosce non risultare affatto dai Veda un processo « per cui un semplice enunziato nella bocca degli uomini diviene una forza nell'universo », tanto più che bisogna fare i conti anche con i termini iranici relativi (av. *ashâvan*, ant. pers. *artâvan*), in cui il significato magico è assente. Del

resto, una « potenza magica dell'enunziato vero », lungi dall'escludere la nozione di un ordine universale, sembra invece presupporla.

* * *

Venendo a questioni più generali, è da notare come il D.-G. mantenga una posizione possibilista riguardo a una recente teoria (ancora non definitivamente formulata) del Molé sopra una coesistenza (e non invece una successione diacronica) di tre « états de religion » corrispondenti alle tre parti dell'Avesta, dei quali uno esoterico (le *Gāthā*), uno regale (gli *Yasht*), etc.: una soluzione che elimina, o che inquadra in tutt'altro modo, la questione annosa sopra l'eventuale zoroastrismo degli Achemenidi, e che può paragonarsi, sia pure per vaga analogia, alla teoria recentemente emessa dal Gershevitch sopra la genesi dell'Avesta recente e dello *Yasht* di Mithra in particolare, in un volume sul quale verremo nel seguito della presente rassegna.

Il D.-G. fa propria la teoria dell'« ideologia tripartita », strutturale e funzionale, indoeuropea proposta dal Dumézil, e da lui addotta, tra l'altro, per spiegare la serie degli Amesha Spenta e di altre serie divine iraniche e indiane. Ci sembra che il nucleo delle interpretazioni duméziliane si mostri non di rado aderente in maniera sorprendente a certi fatti. Tuttavia, un eccessivo, quasi aritmetico teorizzare intorno a liste di divinità, a precedenze, a schemi, a sostituzioni nello schema ecc. (teorizzare che abunda nella letteratura iranistica di questi anni, cfr. le pp. 201 ss.), ci lascia un po' perplessi. Comunque, ci paiono opportune (e anche coerenti con alcune nostre osservazioni in *Zamán cit.*, che il D.-G. critica genericamente nel suo rendiconto in « *L'Antiquité classique* » 1959) le considerazioni dell'A. (p. 202 s.) riguardo all'indipendenza ed estraneità di Ahura Mazda rispetto ai sei Amesha Spenta, che tutti vengono a lui subordinati, cosa che non sarebbe se *Asha* fosse a tutti gli effetti il sostituto definitivo di Ahura stesso. Il D.-G. pensa così a una doppia

serie tripartita; una di dèi (tutti aboliti o demonizzati da Zarathushtra, meno Ahura) e una di entità (gli Amesha Spenta). Zarathushtra non avrebbe sostituito la seconda serie alla prima: ma della prima avrebbe appunto mantenuto Ahura mettendolo in testa alla serie seconda, le cui entità vengono annesse o subordinate ad Ahura Mazda stesso.

Quanto poi al grande problema dello zurvanismo e della sua convivenza (o alternanza) con un mazdeismo « ortodosso » nel mondo sassanide [pp. 302 ss.], rimandiamo a quanto osservato sopra.

* * *

Fin qui le nostre osservazioni sulla parte più propriamente iranistica del libro del D.-G., osservazioni che, come dicevamo, lasciano non menzionata — tra l'altro — tutta una serie di punti particolari su cui non possiamo soffermarci. Ci sia consentito di registrare con soddisfazione che il D.-G. considera quella categoria del « dualismo etnologico » (p. 192 s.) che deve entrare in considerazione non solo per i problemi dell'iranistica, ma anche per quelli relativi al dualismo delle sette gnostiche.

Ma il lavoro del D.-G. non concerne solo i problemi dell'iranistica strettamente intesa. Esso entra anche in una serie di questioni storico-comparative che interessano l'ambiente più vasto dell'Asia anteriore e del mondo greco-ellenistico; questioni che si potrebbero senz'altro definire classiche per la storia delle religioni, e la cui discussione — seppure con diversi criterii — è all'ordine del giorno da un sessantennio a questa parte. Il D.-G. le aveva già affrontate nei suoi lavori precedenti.

Si tratta di questioni molto vaste, complesse, e multilaterali, che il D.-G. evidentemente affronta dal punto di vista dell'iranistica.

Cominciamo da qualche considerazione suggerita dall'esposizione dell'A. ma estranea al suo argomentare. Non si possono rileggere alcuni testi e alcune testimonianze avestiche senza che risorga nello spirito una questione vec-

chia, quella delle possibili connessioni dell'Iran con le forme del pensiero gnostico. Il rapporto di Ahura Mazda con gli Amesha Spenta; il senso divino ma anche, in altri testi che l'A. cita a p. 205, umano di questi ultimi; le connessioni di questi stessi con gli elementi cosmici (il bue, il fuoco, i metalli, la terra, le acque, le piante, e, in testa, l'uomo — il cui corrispondente, sec. Gershevitch, sarebbe Spenta Manyu stesso in quanto primo degli Amesha Spenta); tutto questo fa pensare anche a un sistema di Amesha Spenta in quanto analisi del mondo (il che non significa, come scrive invece l'A. nella sua critica a siffatta « analisi », un tentativo di trovar loro un'origine concreta, poichè il movimento potrebbe essere appunto dall'alto al basso, dallo « spirituale » al materiale, come del resto nella speculazione successiva *mênòk-gêtik*). E tutto questo può far pensare anche a un sistema di Amesha Spenta come intermediari, come mezzi e strumenti, o canali di una creazione discendente. Intermediari, però, che « bagnano » parzialmente in questo mondo, come potrebbe risultare già dal succitato senso umano degli Amesha Spenta, nonchè dal fatto, notato dall'A. (p. 206), che essi implicano un'analisi dell'universo materiale e perfino, in un testo del *Bundahishn*, una « psicologia » (Ohrmazd e gli A. S. comparati rispettivamente all'anima, all'intelligenza, al discernimento ecc.).³

Abbiamo già altrove fatto un piccolo cenno a questa mentalità « astratta » (ma a suo modo — e qui è il punto — concreta, anzi cosmologica), al carattere « mentale » (il termine fu già proposto dal D.-G.) della cosmologia gathica e avestica. Il quale pare risultare anche da un'altra tipica nozione, quella di *Gaya martan*, la « vita mortale », che doveva dar luogo a *Gayômart*, il primo uomo. Un primo uomo che ha tutta l'astrattezza, l'universalità, ma anche l'« elementarità » delle *archai* zoroastriane « mentali-cosmologiche » sopra nominate. (Da esso

³ Si consideri anche a questo proposito la dottrina degli Amahraspand e del Primo Principio nel *Dênkart*, di cui De Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne*, p. 23 ss., in cui il D.-G., p. 290, vede un'influenza greca.

derivano alcuni elementi cosmici, sec. la posteriore speculazione, come altri ne derivano dal bue primordiale). Cosicché l'incidente primordiale di Gayômart, ucciso dallo Spirito distruttore, ci si presenta come qualcosa di non troppo distante dalla disfatta dell'uomo primordiale della speculazione di tipo gnostico. Naturalmente, Gayômart è una figura attestata solo tardivamente, nè possiamo sapere quanto la speculazione gnostica contemporanea o precedente abbia potuto influenzare i testi in cui Gayômart compare. Ma la consistenza mentale-antropico-cosmologica di *Gaya martan*, questa « vita mortale » per un verso così vicina all'astrattezza concreta, psico-cosmologica degli Amesha Spenta, dà da pensare. *Gaya martan* sarebbe così a sua volta un intermediario: quell'intermediario che, a differenza degli altri, più divini, e talora anche più settorialmente elementari, come gli Amesha Spenta, è destinato non solo a vivere tra gli uomini impegnati nella vicenda terrestre, ma a calarsi tutto in questa vicenda e a subirne le conseguenze di vita e di morte.⁴

In questa impostazione mentale-antropico-cosmologica del tessuto di questo mondo può forse risiedere la chiave comune di due dualismi per il resto ben distinti, quello zoroastriano e quello gnostico: una comune sofia in cui alla solidarietà divino-umana delle Entità, delle capacità psichiche e degli elementi (che implica, osservavamo in altro luogo, una solidarietà tra Ahura Mazda e il suo mondo che diminuisce in qualche modo il senso della trascendenza, pur lasciando Ahura Mazda intatto nelle sue altezze), fa forte contrasto un altro tipo di trascendenza: quello nei confronti del « male ». Vero è che, come si osserva comunemente, la tradizione zoroastriana repelle al considerare questo mondo visibile come maligno e diabolico.⁵

Così come si dovrà dare giusto peso a quella « solidarietà » del primo uomo iranico e dell'umanità in generale,

⁴ E' noto che non si dà, nei testi antichi, alcun ruolo escatologico di Gayomart.

⁵ Torneremo sulla questione a proposito di un articolo di Molé sulla RHR, t. 155.

su cui attira l'attenzione il D.-G. a p. 208 s. Inoltre, si dovranno considerare le connessioni « elementari » nel pensiero gnostico (gli « elementi » di luce, armi dell'uomo primordiale manicheo, il nome dei quali è appunto *Amahraspand*).

Sotto questo profilo, di un riesame del pensiero zoroastriano condotto dal punto di vista della mentalità gnostica (senza per questo procedere a identificazioni arbitrarie), potrebbe essere utile tutta una serie di altre considerazioni che ci suggerisce il materiale presentato dal D.-G.: la condanna di Yima per aver introdotto l'uso di cibarsi della carne del bue (e già il lamento dell'anima del bue ha qualche affinità con analoghi lamenti dell'anima nel pensiero gnostico); la scelta delle *Fravashi*⁶; alcuni particolari delle narrazioni relative a Mashya e Mashyāne e al loro decadimento progressivo; infine quello *xvarnah* che potrebbe essere studiato in funzione « pneumatica », nonché la teologia del fuoco e quella della luce come corpo di Ormazd (p. 216), e, ancora, la *daēnā* come controparte celeste e femminile dell'anima del giusto.

* * *

Un paragrafo del volume (p. 220 ss.) è dedicato all'Iran e i filosofi, « da Eraclito a Platone », tema avvincente sul quale il D.-G. è ritornato in altri suoi lavori, e che è un *locus classicus* della storiografia sensibile ai problemi storico-comparativi.⁷ Il D.-G. concede molto, come possibilità, a eredità comuni indo-europee tra la Grecia e l'Iran, soprattutto in relazione all'ideologia tripartita; noi saremmo più riservati, in materia, pur riconoscendo l'interesse di queste ricerche; la tripartizione ideo-sociologica, del resto, con il suo equilibrio di saggezza e potere (sacerdozio, regalità), guerra, produzione (fecondità, ricchezza), sembra alquanto naturale per una cultura considerata nel suo complesso funzionale (senza con

⁶ Si cfr. le nostre considerazioni in *Zamān*, cit. p. 125, s.

⁷ Veramente si ha solo un accenno a Platone, con il rinvio a un precedente lavoro dell'A. (p. 223).

questo diminuire l'interesse delle puntuali verifiche duméziliane nello specifico campo indo-europeo). Ma dove la ricerca potrebbe dare frutti ancora maggiori, è nell'indagine circa eventuali contatti ideologici tra Iran e Grecia in età achemenide, e già in quel VI sec. che è uno dei momenti critici della storia delle religioni e del pensiero. Purtroppo questi contatti, per quanto storicamente possibili, sono difficili a dimostrarsi in concreto, come giustamente rileva il D.-G. Così per le idee di Eraclito sul fuoco e sul *logos*, che potrebbero essere messe in comparazione con le idee iraniche relative al fuoco e a *rta*. Analoghi raffronti, già fatti da Luigia A. Stella, sono piuttosto criticati dall'A., per quanto, a nostro avviso, essi, ed altri ancora, siano meritevoli di adeguata considerazione: per essi ci permettiamo rinviare alla nostra *Religione greca*, nel II vol. della 5ª edizione del Manuale « Storia delle religioni » del Tacchi-Venturi. (Tra l'altro, non si può dire che Eraclito sia « avversario di tutte le pratiche religiose » (p. 222): egli sembra approvare la Sibilla (B 92) e il culto di Delfi (B 93), oltrechè certi sacrifici (B 69).⁸ Quanto al *logos*, non mi sembra si possa scartare con decisione la possibilità che esso abbia in Eraclito il valore di un principio cosmico, se si considera B 115 e 45). Altro punto debitamente sottolineato dal D.-G. concerne una comparazione tra lo sfero empedocleo, in cui si introduce la divisione apportata da Neikos (la Contesa, principio maligno), e l'uovo mazdaico, in cui, secondo la testimonianza di Plutarco, si introducono le maligne creature di Ahriman; vero è che i rispettivi quadri ideologico-religiosi sono disparati (tra l'altro, per la mancanza in Iran della teoria dell'eterno ritorno; però, a questo proposito, esiste, come abbiamo rilevato in *Zamân*, un curioso accenno finale di Plutarco a un riposo — commisurato a quello di un uomo dormiente — del *theos* iranico alla fine del ciclo cosmico da lui messo in moto). Il D.-G. cita l'opinione di Bidez e Cumont che Empedocle dovette avere attraverso gli am-

⁸ Il D.-G. attenua altrove questa sua espressione recisa.

bienti pitagorici notizie di credenze mazdaiche. Ma ci chiediamo quanto risulti documentata questa particolare familiarità del pitagorismo più antico con l'Oriente, sulla quale il Cumont ritorna con tanta predilezione anche in *Lux Perpetua* (questa volta a proposito della Mesopotamia e delle relative speculazioni astrali). Una documentazione di questo genere sarebbe particolarmente importante ai fini della storia della gnosi, la quale deve tanto alla Grecia ma anche, indubbiamente, come mise in rilievo già W. Anz alla fine del secolo scorso, all'Oriente e alla Mesopotamia;⁹ ciò in particolare per un tema che la gnosi sfruttò ampiamente, anche se non esclusivamente: ¹⁰ il tema dell'ascensione (e della discesa) attraverso le sette sfere planetarie. (Una menzione di tre porte e vie celesti, riferita ad « Empedotimo » Siracusano in Varrone, *ap. Serv. in Verg. georg. I, 34*; cfr. Rohde, *Psyche*, ed. 1925, II, p. 94 s., n. 1).

Il tema delle sfere planetarie, che concerne direttamente — per quanto non esclusivamente — lo studio della storia del pensiero gnostico, è accennato dal D.G. già a p. 221, dove egli tratta dell'ordine in cui si susseguono per Anassimandro i corpi celesti, partendo dalla Terra: stelle, luna, sole.

Egli richiama la dottrina avestica secondo cui l'anima deve percorrere tre gradi nel suo *ascensus*, appunto le stelle, la luna e il sole, e vede in questo la traccia probabile di un influsso iranico sulla Grecia. Sulla stessa questione egli ha agio di ritornare trattando del periodo seguente, quello ellenistico (a proposito del quale egli ha modo di ritornare sulla questione dei « magusei » o dei « magi ellenizzati », secondo l'espressione, a parere di qualcuno troppo fortunata, di Bidez e Cumont), e trattando estesamente (forse troppo, in un manuale di iranistica)

⁹ Il libretto di Anz, nonostante la considerazione troppo preminente del tema delle sette sfere, si distingue, quanto a senso dei limiti, e quindi a valore scientifico, da quegli altri lavori *religionsgeschichtlich* che gli fecero seguito nel primo quarto di questo secolo.

¹⁰ Si veda, a proposito di questa non esclusività, il volume del Daniélou, *La théologie du judéo-christianisme*.

dei misteri di Mithra. Di questa estesa trattazione il D.-G. dà anche il motivo, forse non indiscutibile ma certo di pieno rilievo storico-religioso: « Cependant, l'influence iranienne s'exerça sans doute plus largement que par les seuls apocryphes zoroastriens, grâce notamment au mithraïsme » (p. 246).¹¹ Ora, concedere troppo di iranico e particolarmente di mazdaico o magari di zoroastriano alla dottrina misterica dell'ellenistico-romano Mithras (come faceva il Cumont) è certo pericoloso (come abbiamo cercato di mettere in rilievo in questa rivista, 28, 2, p. 124), anche se, per un altro verso, si debba essere riservati nei confronti delle attestazioni di un culto iranico « pagano » di Mithra nei documenti di Surkh Kotal studiati da Humbach (la cui decifrazione il D.-G. respinge, p. 241, n. 4). Ma la teologia mitriaca è un *locus* privilegiato per lo studio della *koinè* misterico-agnostica della tarda antichità, ed è quindi piena di significato per lo studio degli apporti o delle reazioni (positive o negative) del materiale iranico al pensiero gnostico e comunque tardo-antico.

A p. 253, parlando dell'ordine degli astri, nella scala di Celso, presso Origene, il D.-G. scrive che a Saturno viene dato il posto più elevato: ciò non corrisponde al testo, dove invece Saturno ha il posto più basso, come del resto lo stesso D.-G. dice nell'ampia discussione del medesimo testo a p. 345. A proposito del dio supremo dei misteri mitriaci (p. 257), una volta scartato per le ragioni sopra esposte che esso possa essere il Kronos di cui la scala di Celso, resta da fare qualche osservazione a proposito dell'argomentazione del D.-G. circa l'incostanza sincretistica che caratterizzerebbe il dio supremo del mitraismo, dio supremo che sarebbe un dio cosmico, e non al di là del mondo, come invece il Dio gnostico, e che infine riunirebbe in sé divinità ed entità ben diverse, ma fuse sincretisticamente, quali Aion, Jupiter Caelus, Saturno, Mithras e perfino Ahriman. Qui ci sembra che il D.-G., il

¹¹ A proposito della questione su Aión e il leontocefalo, di cui il D.-G. ha trattato in *La nouv. Clio* 1960, p. 1 ss., cfr. il nostro articolo sopra cit. nell'Unvala Memorial Volume, in stampa.

quale riprende le conclusioni di un suo studio pubblicato nella « Nouvelle Clio » 1960 (*Aïôn et le Léontocéphale*), abbia fatto un passo indietro rispetto alle posizioni acquisite in studi precedenti. L'identificazione di Mithras con Ahri-man, nei misteri mitriaci, è assolutamente impossibile, nonostante l'aporia posta dalla contraddittoria attribuzione dell'uccisione del toro primordiale nel mitraismo (che l'attribuisce appunto a Mithras) e nello zoroastrismo posteriore (che l'attribuisce ad Ahriman). Questa attribuzione contraddittoria si spiega evidentemente con la diversa ambientazione storica delle due religioni in questione: mentre per lo zoroastrismo l'uccisione di un essere appartenente per eccellenza al mondo del bene non può essere che un delitto (così come, più o meno, sono delitti le azioni dei razziatori e dei principi sacrificatori nelle *Gâthâ*, e così come è già deplorabile l'uccisione del bue perpetrata da Yima), per il mitraismo, nutrito di nozioni religiose anatoliche (*Mithras saxigenus!*, cfr. le nostre osservazioni in questa rivista, vol. 28, f. 2, p. 123), l'uccisione del bue si presenta come un sacrificio produttivo, cosmogonico, sul piano di riti di vitalità (ma anche di produttività vitale in senso più vasto, eventualmente anche « immortalizzante », misterica nel senso tardo-antico del termine). In altre parole, per lo zoroastrismo la morte del bue è ineliminabilmente ahrimanica, per il mitraismo è la porta aperta alla vita. Dal che segue che ciò che non può essere attribuito a uno *yazata* quale Mithra in Iran (almeno in un Iran zoroastriano, prescindendo dalla questione di un Mithra pagano nei testi di Surkh Kotal, cfr. sopra) può essergli attribuito meritoriamente in Anatolia o in Occidente. Con questo non vogliamo dirimere la questione se l'uccisione del toro sia stata all'origine un fatto di Mithra o di Ahriman; tale questione potrebbe anche essere mal posta dal punto di vista storiografico, se essa prescindesse dalla considerazione dell'ambiente in cui tale uccisione è stata considerata.

Di più, a una identificazione Mithras-Leontocefalo si contrappone insanabilmente la semplice considerazione

che questi due esseri corrispondono iconograficamente a *due* tipi, del tutto caratteristici, e quindi raffiguranti non certo lo stesso essere, sia pure da un diverso punto di vista, ma *due* esseri centrali nella teologia dei misteri. E a quale essere corrisponda il Leontocefalo è stato sufficientemente accertato dalla tradizionale identificazione del Leontocefalo con Aiôn, con una forma cosmico-demiurgico-planetario-fatale di Aiôn; posizione tradizionale alla quale può portare un coerente ulteriore contributo l'ipotesi sostenuta dal D.-G. in lavori precedenti (e accettata da altri studiosi tra cui Zaehner) di una qualificazione, anzi addirittura di una denominazione del Leontocefalo stesso quale *deus Arimantus* (cfr. in questa rivista, vol. 28, 2, p. 126 n. 3 e l'art. cit. nell'*Unvala Memorial Volume*). Un Arimanius versione misterica dell'Ahriman iranico, non più inteso come essere totalmente mortifero ma come essere esprime il tipico concetto gnostico del destino planetario-arcontico che opprime l'uomo e lo lega al suo ciclo di vita e di morte; una versione misterico-gnostica di Ahriman analoga in qualche modo alla versione misterica di Mithra stesso.

Resta la questione del carattere cosmico o sopramondano del Dio sommo (dell'eventuale Dio sommo) dei misteri mitriaci. Anche qui non possiamo consentire con il D.-G. per l'opposizione che egli instaura tra un dio « cosmico » come sarebbe quello mitriaco e un Dio sommo oltramondano come sarebbe quello della gnosi. La scala di Celso mostra che anche la teologia del mitraismo conosce l'idea di un *trans* e di un *ultra*, al quale si tratta appunto di ascendere superando quanto è « di qua »: una situazione del tutto analoga a quella del comune quadro dell'*ascensus* gnostico e di quel partioclare tipo di trascendenza (cfr. *infra*) che ad esso si connette. Altra è poi la questione se questo particolare tipo di trascendenza non si combini, qui e nella gnosi, con la nozione di un « dio cosmico » simile a quello messo in rilievo, p. es., dal Festugièrè, che ad esso intitola uno dei volumi della sua *Révélation d'Hermès Trismégiste*. L'oscillazione tra la qua-

lità « cosmica » e quella « ultramontana » (nel senso gnostico)¹² del Dio sommo si riallaccia in qualche modo — pur senza identificarsi con essa — a quella oscillazione che si ha nella considerazione del mondo, ottimistica talora, tal'altra pessimistica, nel platonismo e nell'ermetismo, ma anche in molte forme del pensiero gnostico, tinte di vitalismo (cfr. i testi appartenenti o attribuiti alla corrente simoniana); cfr. anche l'oscillazione tra tendenze monistiche e tendenze dualistiche (nel senso storico-religioso del termine, in cui dualismo non equivale semplicemente a ammissione della trascendenza) che è avvertibile nell'Orfismo (l'Uno origine e fine del molteplice, ma anche l'irriducibilità dell'antinomia *soma-sema!*) nel pensiero (analogo) di Empedocle, e, per un altro verso, nella dottrina gnostica della consustanzialità pneumatica con il divino. Si tratta, insomma, di quella serie omologa di oscillazioni cui nella storia religiosa dell'umanità ben difficilmente si è potuto evadere se non attraverso l'ammissione del principio creazionistico, e del principio di trascendenza a questo connesso.

Infine, che il Dio sommo del mitraismo sembri mascherarsi (o meglio dissimularsi) dietro a una molteplicità di nomi, nella misura in cui si tratta di un problema reale (e non fondato sull'illusione di dare particolare significato o preminenza a figure puramente occasionali o banalmente sincretistiche), è forse una conferma di questo carattere ambiguo di tale Essere, insieme cosmico e ultramondano.

Il D.-G. affronta anche la questione dei rapporti dell'Iran con il giudaismo, il cristianesimo e la gnosi. Per quanto riguarda i primi, egli, dopo alcuni riferimenti di carattere bibliografico e problematico, esamina una serie di punti, senza peraltro venire in generale a conclusioni precise, e optando più volte per la negativa. Tra l'altro

¹² Il Festugière, op. cit., II, p. 59, n. 1, mette in rilievo giustamente la differenza radicale tra le due; noi vorremmo studiarne la possibile connessione. Cfr. anche il nostro artic. cit. della RHR.

il D.-G. contesta una ipotesi del Widengren circa il mitraismo e alcuni tardivi scritti cristiani (*Opus imperfectum in Matthaëum* e Cronaca di Zuqnin) in relazione alla visita dei Magi. — A me sembra del resto che il riferimento al viaggio di Tiridate (p. 26) sia da trascurare, dopo la memoria del Cumont in Mem. Pont. Acad. Arch., III. (Sia poi detto tra parentesi, a proposito della discussione relativa all'episodio dei Magi, che sarebbe opportuno sottolineare come nel racconto di Matteo si tratti di « magi dell'Oriente », ma non di « re », come negli ampliamenti degli apocrifi, i quali vanno distinti dal testo iniziale, nel quale, inoltre, il numero dei visitatori non è affatto precisato in tre; e, soprattutto, il testo non dice che i Magi visitarono Gesù in una grotta, ma in una « abitazione », « casa » — *oikia* —; ciò non può essere trascurato quando si tratta di discutere le forme primitive del racconto medesimo, quali le delineerebbe l'ipotesi sopra menzionata, per la quale la presenza specifica della grotta in connessione ai Magi avrebbe invece una funzione essenziale).

Un punto da mettere in rilievo con il D.-G. è quello (del resto isolato) relativo al lamento degli animali nell'Enoch slavo, comparabile al lamento gathico dell'anima del bue. Un punto che meriterebbe certo grande attenzione (e sul quale ci proponiamo di venire con ampiezza in una nostra prossima pubblicazione) è quello della fornicazione degli angeli nella letteratura apocrifata tardo-giudaica (Enoch e Giubilei); ma il D.-G. rileva che si tratta di un'idea gnostica, che non ha a che fare con l'Iran. Più che di un'idea *sic et simpliciter* gnostica, diremmo noi, si tratta di un'idea « di pronto uso » per la gnosi, similmente a quanto abbiamo osservato sopra per l'idea dell'ascensione attraverso le sfere planetario-arcontiche.

A proposito della resurrezione (la quale, nel caso del cristianesimo, non può essere separata dal riferimento specifico alla resurrezione di Gesù in quanto fatto già avvenuto, e quindi non può essere posta tipologicamente

sullo stesso piano della comune resurrezione dei testi giudaico-apocalittici, e ancor meno di quella iranica, che non conosce alcun risorto, che sia punto di riferimento di un'esperienza religiosa) si può citare ora A.T. Nikolainen, *Der Auferstehungsglaube in der biblischen Umwelt*, Helsinki 1944-46, vol. II, p. 130.

Altri punti che il D.-G. sottolinea, in maniera per lo più problematica e talora critica per le tendenze della Religionsgeschichtliche Schule (egli nota che di solito non si considera un altro lato della questione, quello relativo a possibili influssi ricevuti dall'Iran), dovrebbero essere trattati ex professo, e richiederebbero molto più spazio e la discussione di una quantità enorme di materiale documentario e bibliografico; la stessa trattazione del D.-G. si fa in questi paragrafi alquanto rapsodica, diversa dall'esame sistematico che egli dedica invece agli altri temi iranistici o para-iranistici affrontati nel volume.

Per quanto concerne l'Iran e lo gnosticismo, basti quanto si è già detto più su. Il D.-G. contesta giustamente (p. 267) l'anacronismo della teoria del Reitzenstein, che vuol trovare origini iraniche all'Uomo primordiale (nel senso gnostico del termine) e al « salvatore salvato » (nonchè al « mito dell'anima » di un noto inno manicheo). Tra altre teorie, egli cita ampiamente e senza commento una serie di osservazioni del Doresse (*Les livres secrets* ecc., p. 268), non tutte egualmente accettabili (per alcune di esse cfr. le nostre osservazioni più su, circa gnosi, mitraismo e Iran; analogamente per la teoria di Widengren circa un fondo iranico della gnosi). Per simili discussioni, sulle quali è nostro proposito ritornare nel seguito di questa rassegna iranistica, si tengano presenti anche i due articoli di Molé e Chaumont, rispettivamente in *Rev. de l'hist. des relig.*, tt. 155 e 156.

Circa l'utilizzazione da parte dei Manichei parlanti persiano del nome Zurvan a indicare il loro Dio sommo, e del nome di Ohrmazd per designare l'Uomo primordiale (p. 273), si deve osservare che come precedente di questa aberrante funzione di Ohrmazd non può essere invocata

la « speculazione zurvanista » (nonostante le pertinenti osservazioni del De Menasce cit. a p. 307). Come si è sopra osservato, la posizione di Ormazd, in un quadro « zurvanista », subisce indubbiamente qualche alterazione, ma non tale da introdurre un concetto che appunto nulla ci dice aver appartenuto all'Iran non-manicheo, quello di Uomo primordiale sopraffatto da una materia aggressiva; anche se le implicanze « cosmiche » di Ormazd sono da mettere nel debito rilievo (cfr. sopra).

Un punto, infine, occupa il D.-G.: il significato di *mênôk* e le sue connessioni cosmogoniche che si presentano come contraddittorie (suo valore « ideale » e perfetto e suo valore embrionale). Su questo punto, la cui discussione ci pare essenziale, torneremo nel seguito di questa rassegna.

UGO BIANCHI

RASSEGNA DELLE RIVISTE

a cura di Giulia Piccaluga

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

ACTA ETHNOGRAPHICA, 11 (1/2):

- V. Diószegi - *Tuva Shamanism: intraethnic differences and interethnic analogies* 143-189

AEGYPTUS, 41 (3/4):

- F. Jesi - *Aspetti isiaci di Elena nell'apologetica pitagorica* 141-159

ANTHROPOS, 57 (1/2):

- R. Mohr - *Das Yamsfest bei den Ewe Alci (Togo)* 177-182
H.-J. Rüdiger Paproth - *Das Bärenfest der Ketó in Nordsibirien, in Zusammenhang gebracht mit den Bärenfesten anderer Völker der nördlichen Hemisphäre* 55-88
J. Thaliath - *Notes on the Kurmis of North-Eastern Madhya Pradesh* 121-166

ARCHIV FÜR VÖLKERKUNDE, 15:

- H. Manndorff - *Die Dorfgöttin Maramma und andere weibliche Gottheiten in Südindien* . 17-33

- W. Staude - *Une certaine brimade dans la légende, l'initiation et le jeu* 52-79
 J. Wilbert - *Zur Kenntnis der Pariri* 128-152

BIBLICA, 43 (1):

- H. Windish - *Zur Früh- und Spätform der Religionsgeschichtlichen Christusdeutung (II)* 22-43

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ SUISSE D'ANTHROPOLOGIE ET D'ETHNOLOGIE, 38:

- H. Hunter - *Elemente des Totenbrauches der Inland-Osu (Ghana)* 68-79
 C. Laufer - *Miszellen aus dem Leben der Sulka* 80-101

FOLKLORE, 73:

- M. Wenzel - *Graveside Feasts and Dances in Yugoslavia* 3-12

ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG, 57 (5/6):

- H. Otten - *Zu den Rethitischen Totenritualen* 229-233

RIVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI, 37 (1/2):

- M. Bussagli - *Cusanica et serica* 79-103

RIVISTA DI FILOLOGIA E D'ISTRUZIONE CLASSICA, 40 (2):

- P. Ramat - *Su alcune tracce del totemismo nell'onomastica greca* 150-179

THEOLOGISCHE LITERATURZEITUNG, 87:

- H. Bardtke - *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften* 813-826

- J. Schneider - *Der Breittag der Urgemeinde zur Jesusüberlieferung im Licht der neuesten Forschug* 401-412

VIGILIAE CHRISTIANAE, 16 (2):

- B. Lifshitz - *L'origine du nom des Chrétiens* 65-70

SOMMARIO

DEL VOLUME 33°

	Pag.
ANTONINO PAGLIARO, <i>L'idealismo zarathustriano</i>	3
CARLO GALLAVOTTI, <i>Morfologia di « theos »</i>	25
<i>A proposito del significato di « theos »</i> (A. Brelich)	44
GIULIA PICCALUGA, <i>L'aspetto agonistico dei Lupercalia</i>	51
GIANROBERTO SCARCIA, <i>L'eresia musulmana nella pro- blematica storico-religiosa</i>	63
KÁROLY MARÓT, <i>Magie-magisch</i>	203
J. ALBERTO SOGGIN, <i>La caduta dell'uomo nel terzo ca- pitolo della Genesi</i>	227
CLARA GALLINI, <i>Politica religiosa di Clodio</i>	257

NOTE E DISCUSSIONI

Giulia Piccaluga, <i>Numa e il vino</i>	99
Maria Grazia Mara, <i>Una divinità pagana nella grotta di S. Michele sul Tancia</i>	104
Vittorio Lanternari, <i>Ancora sui movimenti profetici</i>	108
Pierangelo Catalano, <i>Osservazioni per lo studio dello « ius divinum »</i>	129
Gianroberto Scarcia, <i>Di alcuni nuovi indizi sulla reli- gione dei Kafiri di Arghanistan</i>	273

Dario Sabbatucci, <i>Diritto augurale e religione romana (II)</i>	279
---	-----

BIBLIOGRAFIA

Alberto Pincherle, <i>Note sul donatismo, 1: A proposito di un libro recente (J.-P. Brisson, <i>Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine</i>)</i>	155
Ugo Bianchi, <i>Rassegna di studi religiosi iranici, 1 (J. Duchesne-Guillemin, <i>La religion de l'Iran ancien</i>)</i>	295

Recensioni:

<i>Demitizzazione e Immagine</i> , a cura di E. Castelli (A.B.)	170
E. Degani, <i>AIQN da Omero ad Aristotele</i> (A.B.) . . .	171
M. Pellegrino, <i>La Chiesa nei primi secoli</i> (A.P.) . . .	172
M. Pellegrino, <i>Problemi vitali nelle Confessioni di S. Agostino</i> (A.P.)	174
<i>Pierre Viret</i> (A.P.)	174
U. Cassuto, <i>A Commentary on the Book of Genesis</i> (Sofia Cavalletti)	175
U. Cassuto, <i>The Documentary Hypothesis</i> (Sofia Cavalletti)	177
P. M. Fraser - K. Lehmann, <i>Samothrace 2, I/II</i> (D.S.)	178
Rassegna delle riviste (1)	181
Rassegna delle riviste (2)	322

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 comptes rendus:*

Redazione degli
SMSR
ISTITUTO DI STUDI
STORICO-RELIGIOSI
UNIVERSITÀ DI ROMA