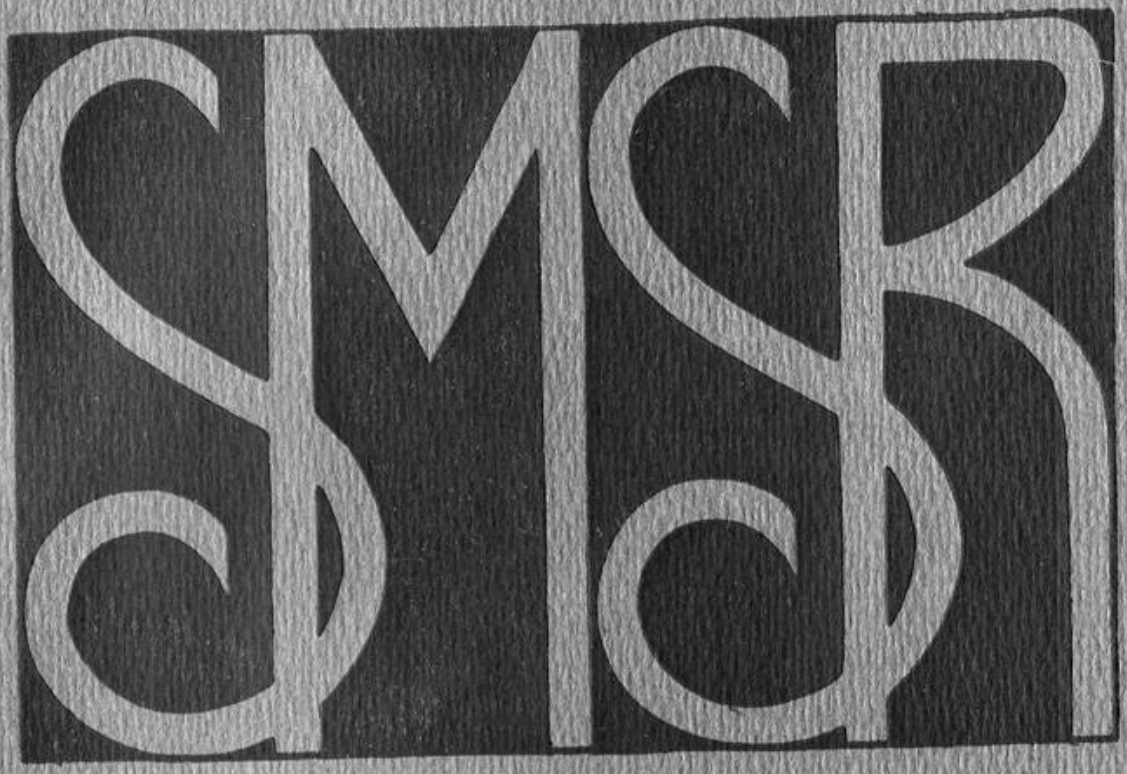


STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

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

34

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 1963 - VOL. XXXIV
(fascicolo 1)

ROMA
CESARE MARZIOLI EDITORE

MARIE DELCOURT

Le partage du corps royal

Snorre Sturlason commence sa chronique des rois de Norvège par l'histoire de Halfdan le Noir, mort noyé, vers 860, la glace ayant cédé sous son traîneau. « De tous les rois, dit le *Heimskringla,* il avait été le plus comblé d'excellentes récoltes, et tous avaient pour lui tant d'affection que lorsqu'on apprit qu'il allait être transporté à Ringerik pour y être enterré, les notables de Raumarik, de Vestfold et de Hedemark vinrent réclamer son corps, car ils espéraient, s'ils le possédaient, avoir de bonnes récoltes ». Il fut finalement décidé qu'on le diviserait en quatre parties, que la tête serait déposée à Stein dans le district de Ringerik, que les trois autres peuples emporteraient leur part et la déposeraient dans un tumulus. Chacun des tertres se nommerait tombe de Halfdan.

Snorre Sturlason signale sans étonnement ce partage, dont l'ensemble de sa chronique atteste le caractère exceptionnel. Pour chaque roi, très précisément, elle indique le lieu de la sépulture. La préface à l'*Yglinga Saga,* qui précède le *Heimskringla,* rappelle qu'aux temps anciens les morts étaient brûlés, puis qu'on leur dressait des pierres commémoratives. Mais après que Frey eut été enterré dans un tumulus à Upsala, beaucoup de chefs demandèrent le même traitement. Dan le Fier, roi mythique du

Danemark, s'était fait enterrer dans son armure et son appareil royal avec son cheval sellé et harnaché, ce qui fut imité. Ainsi débuta l'âge des tertres en Danemark, alors que dans la péninsule on pratiquait encore l'incinération.

Les deux histoires impliquent des conceptions différentes de la survie et de la puissance du mort. On donne à Dan une demeure où son existence terrestre semble se prolonger. Halfdan au contraire est traité comme un talisman que l'on divise afin que chacun en ait sa part. La primitive Église se trouva devant un dilemme analogue lorsque le peuple chrétien attribua des vertus miraculeuses aux corps des saints martyrs. Elle avait à choisir entre le système des corps intacts et celui des reliques partagées. Elle a longuement et vainement préconisé le premier avant de se résigner au second.

Frazer a rapproché l'histoire de Halfdan du mythe d'Osiris, dont le corps est divisé et les morceaux dispersés. Isis les enterre à mesure qu'elle les découvre. Une inscription du temple de Denderah donne la liste des tombes du dieu; d'autres textes énumèrent les reliques conservées dans chaque sanctuaire. A la fête des semailles du mois Khoiak, les prêtres enterraient des effigies d'Osiris faites de terre et de grains de blé; on en a retrouvé dans des cimetières. Le partage du corps divin est image et espérance, à la fois, de germination et de résurrection, interprétation dictée par un ensemble particulièrement riche de légendes et de liturgies.

En ce qui concerne Halfdan, Grimm, Frazer et, tout récemment, Jan de Vries [1] ont accepté sans hésitation l'explication du vieux chroniqueur. Chaque morceau du corps royal fera profiter un district des vertus fécondantes qui sont liées au pouvoir du bon roi. Ne lit-on pas que sous le règne de Hakon le Jarl, le froment poussait partout

[1] Jacob Grimm, *Kleinere Schriften*, II, p. 266; J. G. Frazer, *Osiris et Atys*, trad. française, pp. 48, 112, 120 122; Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2ème éd., 1956-1957, § 202.

où on l'avait semé et que le hareng abondait le long des côtes?

Et cependant une comparaison avec des traditions grecques suggère une exégèse qui, sans exclure la première, peut s'y ajouter. Quand une communauté est désireuse de s'assurer la possession d'un tombeau royal, elle en attend essentiellement une protection contre d'éventuels agresseurs. C'est pour être défendue que Sparte s'assure la possession des ossements d'Oreste, qu'Athènes ramène ceux de Thésée. Eurysthée à la fin des *Héraclides*, Oedipe mourant à Colone promettent de sauvegarder l'Attique qui leur aura accordé sépulture. A quoi l'on peut objecter qu'une tragédie se situe dans un milieu politique, non dans un milieu agraire, ce qui amène un déplacement de point de vue. Mais, précisément, la légende de Halfdan donne à penser que le partage de sa dépouille résulte, *aussi*, de raisons politiques.

La division en quatre parties pourrait être une façon de signifier la totalité d'un territoire. Mais, lorsqu'on report les lieux sur la carte, on y découvre tout autre chose qu'un pur symbole. Halfdan s'établit à Vestfold en bordure du golfe d'Oslo, soumit au sud-est Raumariki qu'il dut disputer à Eystein. Celui-ci se replia vers le nord, en Hedemark, le long de l'actuelle frontière suédoise, pays que Halfdan conquit également. Halfdan mort, les fils d'Eystein préparèrent une revanche, et Harald aux Beaux Cheveux dut défendre tous les districts conquis par son père. Lorsqu'il mourut vers 933, il fut enterré à Haugar dans le Hordaland du sud, sur la côte ouest, région conquise par lui. Il en fut de même pour Hakon le Bon, dans le Hordaland du nord, près du fjord de Sogn, qu'il avait défendu contre les Danois. On le mit dans un grand tertre, couvert de ses plus belles armes, sans rien d'autre avec lui: prêt à se lever, dirait-on, pour protéger le territoire.[2]

[2] Snorre Sturlason, *Heimskringla*, éd. trad. Erling Monsen et A. H. Smik, Cambridge, 1931. Sur Frey, *Yglinga Saga*, 10; Halfdan, 9; Harald, 1, 2, 13, 34, 43; Hakon le Bon, 28, 32; sur les sépultures, p. XXXV.

La division du corps de Halfdan est sous-tendue par une conception toute différente de la puissance du mort, mais qui semble également avoir eu un coëfficient politique. A quoi il faut ajouter ceci: tout partage, surtout s'il est sanglant, établit une communauté; une fraternité se resserre entre ceux qui consomment ensemble la victime d'un sacrifice. Nul doute que ceux qui ont décidé de donner à Halfdan quatre tumuli *aequo jure* n'aient eu, entre autres intentions, celle de resserrer les liens entre des territoires récemment conquis et réunis sous un chef trop tôt disparu.

Or il se trouve que nous possédons, pour la Grèce précisément, quelques traditions curieuses, que l'on n'a pas songé jusqu'ici à rapprocher ni à éclairer l'une par l'autre. Toutes racontent une inhumation aussi étrange, aussi exceptionnelle que celle de Halfdan. Elles concernent des personnages historiques ou semi-historiques, rois ou fondateurs. L'intention, exprimée ou sous-entendue, semble toujours être la protection du territoire. Peut-être nous donneront-elles une des clefs — il y en a assurément plusieurs — de deux mystérieux dépècements italiques, celui de Romulus, celui de Mettius Fufétius.

* * *

Remarquons d'abord que si la Grèce nous offre plusieurs légendes de rois ou de héros déchirés vivants, comme Hippolyte et Lycurgue, elles se terminent avec la mort, sans rien dire de la sépulture. Rares sont les textes qui parlent explicitement de cendres répandues et non incluses dans un tombeau. Un seul, qu'il faut considérer à part, concerne un personnage mythique, Dircé. On racontait généralement que cette ennemie d'Antiope, ayant été liée par les fils de celle-ci aux cornes d'un taureau furieux, son corps avait été jeté dans la fontaine qui portait son nom (Apoll. *Bibl.*, III, 5, 5). Euripide, au dénouement de son *Antiope*, règle plus miséricordieusement le sort de Dircé. « Quand tu auras mis ton épouse sur le bûcher, dit Hermès à Lycos (lequel ailleurs est mis à mort en même

temps que Dircé), réunis les membres de l'infortunée, brûle les os, jette-les dans la fontaine d'Arès et que celle-ci prenne le nom de Dircé, émissaire de la source qui traversera la cité en apportant aux plaines de Thèbes l'éternel rafraîchissement de ses eaux ». Euripide a probablement retouché la légende courante, mais il ne s'éloignait pas du sentiment populaire en faisant de la méchante Dircé une puissance bienfaisante. Aux yeux d'un Grec, tout mort, quel que soit le jugement que l'on puisse porter sur lui, représente une force qu'une collectivité a toujours intérêt à capter.[3] C'est ainsi qu'à la fin des *Héraclides* le tyran Eurysthée, ennemi d'Athènes, deviendra, mort, le protecteur du territoire que, vivant, il menaçait. Un ancien ne sent là aucune disparate.

Mais ce qui est singulier dans le cas de Dircé, c'est que son corps est mutilé de son vivant et ses restes dispersés après sa mort. Partout ailleurs, c'est un tombeau qui garantit à la fois le repos du mort et la protection que celui-ci, *en échange*, assure aux vivants. Au surplus, Plutarque raconte qu'il y avait à Thèbes au IVème siècle une tombe de Dircé qui était une sorte de secret d'État. Seul la connaissait le maître de la cavalerie qui en révélait l'emplacement à son successeur, au cours de cérémonies nocturnes dont les traces étaient aussitôt effacées (*Génie de Socrate*, 5). La valeur thébaine des restes de Dircé semble avoir été plus complexe que nous ne l'imaginons.

* * *

Les autres dispersions de cendres concernent des personnages que les Grecs considéraient comme historiques. Pour *Solon*, nous disposons de témoignages anciens et explicites.

Plutarque termine ainsi sa biographie du législateur: « Il paraît qu'après avoir brûlé son corps on en aurait

[3] Cf. Roland Crahay, *Structure politique de l'anthropologie religieuse dans la Grèce classique*, « Diogène », n. 41, 1963, p. 55.

dispersé les cendres tout autour de l'île de Salamine (περὶ τὴν νῆσον), un conte si absurde qu'on n'y saurait ajouter foi, bien qu'il soit rapporté par des auteurs estimables, notamment le philosophe Aristote ». La page d'Aristote que Plutarque a lue est malheureusement perdue, mais nous avons des garants plus anciens. Diogène Laërce (I, 62) dit que « Solon mourut à Chypre, à 80 ans, ayant chargé les siens de rapporter ses os à Salamine, et, après les avoir brûlés, de les répandre par la contrée. Ce qui fit dire à Cratinos, dans sa comédie des *Cheirones:*

> « J'habite l'île, à ce que l'on raconte,
> répandu par toute la cité d'Ajax ».

Une autre épigramme, citée au même endroit, dit: « Le feu de Chypre, sur la terre étrangère, a pris le corps de Solon. Mais Salamine possède ses os, dont la poussière devient épi de blé »...

Ὀστᾶ ὧν κόνις ἀστάχυες: nous voilà ramenés à la légende osirienne. Nous ignorons malheureusement si Cratinos, vers 450, donnait une valeur religieuse, et laquelle, à la dispersion des cendres. L'emploi du mot πόλις semble indiquer qu'elles protégeaient les frontières, comme l'implique la formule de Plutarque et, tout à fait explicitement, un passage du rhéteur Aristide (IIème s. de notre ère) qui, dans son *Apologie pour les Quatre hommes d'État,* insiste sur le rempart que les héros morts sont pour une contrée, et notamment ceux qui ont péri en la défendant, « plus éminents par là que Solon notre Archégète: répandu dans l'île de Salamine, c'est comme s'il la gardait pour les Athéniens. Mais eux, tombés à la place qui leur avait été assignée, ils veillent sur tout l'Attique, sur toute la Grèce », s'opposant aux envahisseurs et enseignant son devoir à la jeunesse.[4]

[4] XLVI, 172, éd. Dindorf, II, p. 230. Le passage prouve d'Aristide ne connaissait aucun tombeau de Solon en Attique. Élien (*Hist. Var.*, VIII, 16) est seul à en mentionner un, gratuitement.

La tradition relative aux cendres de Solon a fait impression, car un biographe de *Lycurgue* lui a donné une réplique que Plutarque rapporte, sans manifester cette fois aucun scepticisme (*Lyc.* 31). Selon Aristocratès de Sparte (IIème ou Ier s. avant J.C.) Lycurgue serait mort en Crète, après avoir chargé ses hôtes de disperser ses cendres dans la mer, craignant, si on les ramenait à Sparte, que ses concitoyens ne changeassent ses lois, sous prétexte qu'il était revenu parmi eux. Légende fabriquée sur le patron de la première. Les cendres de Solon défendant Salamine ont une signification; celles de Lycurgue dans la mer crétoise n'en ont aucune. La thème du législateur qui s'éloigne pour éviter toute retouche à ses lois vient également de la vie de Solon et se justifie mieux pour un vivant que pour un mort. Lycurgue à Sparte était honoré comme dieu dans un *hiéron,* non comme héros dans un tombeau. Les traditions concernant sa mort étaient confuses et contradictoires. Aristocratès invente une fable pour remplir un vide. La tradition concernant Solon, attestée à travers plusieurs siècles, est au contraire riche de sens.

* * *

Une autre dispersion de cendres, également ordonnée par un Fondateur au moment de sa mort, figure dans la vie de *Phalanthos* qui, au temps des guerres de Messénie, était parti, disait-on, avec un groupe de jeunes Lacédémoniens et avait fondé Tarente, en y annexant une partie du territoire de Brindes. Puis, ceux de Tarente l'avaient banni et il avait trouvé asile à Brindes, gardant toutefois de l'affection pour la cité qu'il avait créée. Voici par quelle ruse il lui assura la possession de ses restes. En mourant, il déclara à ses hôtes que, s'ils parvenaient à répandre ses os et ses restes morcelés dans l'agora de Tarente, ils pourraient également s'emparer de la ville (Justin, III, 4). Strabon n'a vu à Tarente aucun tombeau de Phalanthos, mais, en revanche, un superbe mausolée à Brindes (VI, 3, 6, p. 282). On pourrait être tenté de voir dans le récit de

Justin une version tarentine destinée à justifier l'absence de sépulture, explication qu'on a proposée aussi pour la tradition relative à Solon. Mais les cités antiques ont exhibé une telle quantité de tombes apocryphes que les gens de Tarente, s'ils l'avaient voulu, ne se seraient pas privés de s'attribuer celle de leur Fondateur. La légende est curieuse, parce qu'elle combine un détail traditionnel, l'inhumation de l'*oikistès* au milieu de l'agora (Schol. Pindare, *Ol.*, I, 149), et la dispersion autour de la place : *ut ossa sua postremasque reliquias conterant et tacite spargi in foro Tarentinorum curent*. Ne dirait-on pas que l'inventeur du stratagème a utilisé une sorte de « folklore du Fondateur »?

La même thème se trouve dans l'histoire de *Pyrrhus roi d'Épire* qui mourut à Argos en 272 au cours de sa lutte contre Antigone Gonatas roi de Macédoine, frappé au cours d'un combat de rues par une tuile lancée du haut d'une maison par une vieille femme. Quand Pausanias visita Argos, on lui raconta qu'en vertu d'un oracle le roi avait son tombeau dans le temple de Déméter, et qu'au surplus c'était la déesse elle-même, sous la forme d'une vieille femme, qui l'avait tué, pour le punir d'avoir, quatre ans auparavant, lors de son expédition en Sicile, pillé le trésor de Perséphone à Locres (I, 13, 8; II, 21, 4). Pausanias enregistre là des déclarations de sacristains reproduisant des récits flatteurs pour la vanité locale et dus, en l'espèce, au poète Lykéas. Celui-ci ne fait que donner un doublet à l'histoire de l'autre Pyrrhus, Néoptolème, le fils d'Achille, tué à Delphes en vertu d'un ordre d'Apollon, dit Pindare vers 490 (*Péan* VI), et enterré à Delphes. Le roi d'Épire, qui se disait son descendant, aurait été inhumé de même dans le temple de la divinité qui aurait causé sa perte. Les sépultures à l'intérieur d'un temple sont tout à fait exceptionnelles. Le prétendu tombeau du fils d'Achille à Delphes était un très ancien lieu de culte que le sanctuaire avait englobé. Il en est de même pour Érichthonios dans le temple d'Athéna Poliade, pour Hippolyte dans celui de Thémis à Athènes, pour Hyakinthos à Amyclées. Il s'agit chaque fois d'un héros antérieur au dieu, jamais d'un per-

sonnage historique. Personne en 272 n'aurait songé à infliger à une divinité le voisinage d'un défunt et, de surcroît, d'un sacrilège. Pausanias dit au surplus qu'Hiéronymos de Cardie, l'historiographe des rois de Macédoine, raconte la chose tout autrement, et c'est probablement la version qui figure chez Plutarque (*Pyrrhus*, 34), chez Justin (XXV, 5) et Valère Maxime (V, 1, étr. 4), tout à l'honneur du roi de Macédoine: Antigone vainqueur fait honorablement incinérer Pyrrhus et remet les cendres à son fils Hélénus, son prisonnier, afin qu'il les reporte en Épire.

A partir de ce moment, la dépouille du roi cesse d'intéresser les historiens. C'est un passage d'Ovide qui nous apprend qu'elle eut un sort exceptionnel, le même que Solon choisit pour lui-même. Dans l'*Ibis*, le poète accable de malédictions l'ennemi qu'il rend responsable de ses infortunes: « Puisse te frapper une tuile lancée par une main de femme, comme ce descendant d'Achille qui portait glorieusement un nom fameux. Que tes os ne reposent pas plus heureusement que ceux de Pyrrhus, *semés au long des routes d'Ambracie*. Comme son petit-fils, puisses-tu des mains de ta mère boire les sucs de la cantharide » (304-310).

Ce petit-fils est Pyrrhus III, empoisonné par sa mère Olympias. Ovide suit une source très hostile à la famille autrefois régnante en Épire, peut-être l'*Ibis* perdu de Callimaque.[5] Il a cru que la dispersion des cendres, après une mort infamante infligée par une femme, représentait la disgrâce suprême, et il en souhaite autant à l'homme qu'il hait. M. Pierre Lévêque, dans son livre récent sur Pyrrhus, attribue également le fait à un acte d'hostilité: lors de la révolution qui écarta la dynastie des Éacides, dit-il, il est fort possible que le tombeau du roi ait été profané et ses os dispersés.

[5] Hygin (fable 123) a lu ou Ovide ou sa source et a erronément attribué les *ossa sparsa* au fils d'Achille. M. Pierre Lévêque, *Pyrrhos*, (1957), p. 627, n. 3, a très bien vu qu'il s'agit du roi. Mais il propose du fait une interprétation qui me paraît inacceptable.

Les Épirotes du IIIème siècle auraient agi comme les Parisiens saccageant les sépultures royales de Saint-Denis? Un ancien doit être possédé d'une terrible colère pour jeter un cadavre aux chiens et aux vautours. Et, dès qu'il a tombeau, c'est-à-dire lieu élu pour une survivance imprécise, mystérieuse, redoutable, il y crainte et respect. La légende et l'histoire parlent rarement d'envahisseurs violant les tombeaux d'un pays conquis, et c'est pour leur malheur, même s'ils fuient aussitôt le pays des morts outragés: les Grecs vainqueurs à Troie ont assez déploré leur impiété. Hiéronymos de Cardie, mort centenaire vers 200 après avoir servi plusieurs rois de Macédoine, raconta que Lysimaque roi de Thrace, peu avant le règne de Pyrrhus, entra en Épire, ravagea le pays jusqu'aux tombeaux des rois et dispersa leurs os. Pausanias (I, 9, 8-10) refuse de croire ce qu'il considère comme une calomnie de Hiéronymos à l'égard de Lysimaque, ennemi et, en 287, vainqueur du Macédonien. Cette réflexion montre comment un Grec juge de telles profanations en pays ennemi. Un Romain ne pense pas autrement. Seul de toute la gens Cornelia, Sylla voulut être incinéré, tant il craignait, disait-on, que sa dépouille ne subît le sort qu'il avait infligé à celle de Marius, « acerbiore odio incitatus » (Cic. *De Leg.* II, 22, 56). Davantage, je doute que l'on trouve un seul cas, historique ou légendaire, où les habitants d'un pays auraient profané les tombes de leurs propres rois.

La dispersion des cendres de Pyrrhus s'explique, je pense, comme celle des cendres de Solon. Celui-ci, mort, a voulu rester en sentinelle à veiller sur Salamine. Pyrrhus de même monte la garde autour d'Ambracie, dont il occupe les accès (*vias*). Ovide n'a pas plus compris l'intention véritable que Plutarque n'a compris la tradition relative à Solon, qu'il rougit de rapporter, tant il la trouve ridicule.

Faut-il s'étonner que les cendres de Pyrrhus aient eu valeur de talisman? Le gros orteil de son pied droit guérissait par simple contact ceux qui souffraient de la rate: seul exemple, je crois, de véritable thaumaturgie royale dans l'antiquité. Deux « miracles » exécutés l'un par Vespasien,

l'autre par Hadrien, sont des faits isolés qui n'impliquent pas un don permanent lié à la souveraineté.[6] Lorsque la dépouille de Pyrrhus fut incinérée, le doigt miraculeux ne fut point consumé. On le conserva dans une cassette qui fut déposée dans un sanctuaire.[7]

La personne physique des rois semble avoir eu en Épire et en Macédoine une signification particulièrement riche. Des images d'Alexandre le Grand furent même portées en guise d'amulettes à la vertu desquelles on continua de croire dans les cercles chrétiens. Alexandre avait souhaité être inhumé près du temple d'Ammon dans l'oasis de Libye. Son corps resta deux ans à Babylone, puis Ptolémée Soter le transporta à Memphis, d'où le Philadelphe le transféra dans le monument qu'il avait élevé à Alexandrie. Perdiccas aurait voulu ramener la dépouille dans la sépulture des rois de Macédoine. Celle-ci ne se trouvait point à Pella, qui fut de 400 à 168 la capitale du royaume, mais dans l'oppidum d'Aigiae. On raconta plus tard que si la race d'Alexandre s'était éteinte peu après lui, c'est parce que, mort, il n'était pas allé rejoindre les siens. En effet, Perdiccas Ier, le fondateur de la dynastie, avait désigné à son fils l'endroit où lui-même et ses successeurs devaient reposer, car sa famille ne conserverait le pouvoir qu'à cette condition (Justin, VII, 2). Prédiction inventée après l'événement, comme toutes celles de ce genre, mais qui a l'inté-

[6] Plut. *Pyrrhus*, 3. Il guérit en pesant du pied sur la partie malade et en sacrifiant un coq blanc: superposition de deux rites, le second d'usage général, le premier propre au roi. - Vespasien: Tac., *Hist.*, IV, 81; Suét., *Vesp.*, 7; Dion Cassius, LVI, 8. Il guérit à Alexandrie un aveugle avec sa salive et, en le touchant du pied, un homme dont la jambe était malade. - Hadrien, *Hist. Aug.*, *Hadr.*, 27. Le récit compliqué met en scène un Pannonien et Hadrien malade, les deux guérisons étant solidaires l'une de l'autre. - Le don de Pyrrhus explique peut-être le nom donné par les Latins à la jaunisse: *morbus regius* (ainsi désignée, dit Celse, III, 24, parce que le traitement en était si coûteux que seule une fortune royale y pouvait suffire). Mais aucun témoignage précis ne permet de dépasser l'hypothèse. - Voir O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Giessen, 1909 et Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, Strasbourg, 1924.

[7] Pline, VII, 2, 2; Valère Maxime, IX, 24. - Nepotianus (I, 6) est seul à parler de Dodone, indication problablement sans valeur.

rêt de marquer une relation réciproque entre le roi et la terre, lesquels se servent de garant l'un à l'autre.

Elien (*Var. Hist.*, XII, 64) a fait une scène théâtrale du conflit entre Ptolémée et Perdiccas. Le corps est depuis trente jours sans sépulture quand Aristandros de Telmesse vient déclarer qu'il a reçu une révélation divine. La terre qui la première donnera sépulture au roi sera πανευδαίμων καὶ ἀπόρθητος δι' αἰῶνος. Chacun des généraux veut posséder ce trésor, gage d'une royauté prospére et durable (κειμήλιον βασιλείας ἀσφαλοῦς καὶ ἀκλινοῦς ὅμηρον). Après une violente bataille, Ptolémée l'emporte grâce à un stratagème. Il dérobe le corps sur un char de fortune, tandis qu'une litière de parade emporte un simulacre que Perdiccas s'attarde à poursuivre. Les rivalités entre les généraux et le transfert à Memphis sont ainsi romancés, mais dans une perspective religieuse psychologiquement exacte. Le débat autour du cadavre d'Alexandre se résume dans les mêmes termes que celui qui oppose Créon à Thésée dans *Oedipe à Colone*. Le terrible vieillard a décidé, en haine de Thèbes, de léguer son corps à l'Attique, tandis que les Thébains souhaitent inhumer le parricide, non au centre de la cité, qui en serait souillée, mais à la frontière, afin qu'il la défende (400 sqq.). La fin de la pièce est une lutte pour la possession d'un talisman.

Ni Thésée et Créon, ni les généraux d'Alexandre ne songent à morceler le corps disputé.

En effet, si les traditions grecques offrent si peu d'exemples de reliques partagées, cela tient aux conceptions concernant la puissance du cadavre. D'une part, le repos dans l'au-delà est lié à l'inhumation. Un mort privé de sépulture peut se venger de l'injure sur une communauté entière; les légendes abondent en colères de ce genre où l'« âme en peine » consent à s'apaiser dès que sa dépouille a été traitée convenablement. Un mort d'autre part ne garde de vigueur efficace que si son cadavre est resté entier. Les mutilations *post mortem* servent à le désarmer et à prémunir le meurtrier contre une vengeance posthume. Telle est certainement la première intention du *mascha-*

lismos qu'Égisthe et Clytemnestre infligent au cadavre d'Agamemnon.[8] Les exemples sont parfois difficiles à isoler. Au moment de fuir avec Jason, Médée tue son frère Apsyrtos et le coupe en morceaux qu'elle jette derrière elle: afin de distancer son père qui s'attarde à les recueillir, disent les narrateurs; afin de désarmer le mort, dira une exégèse moins rationaliste. Mais le rite pourrait avoir, de plus, une efficacité positive: d'établir, peut-être, entre Médée et Jason, la solidarité d'un cadavre partagé, plus puissante que celle du sang versé. Ce qui est sûr, c'est qu' étant données les croyances helléniques (mais à condition, bien entendu, qu'elles comportent chaque fois leurs conséquences logiques, et c'est loin d'être toujours le cas) on ne voit pas ce qui pourrait rester de puissance — de *mana*, comme dit de Vries — à un corps morcelé, puis inhumé comme l'est celui de Halfdan. Lorsque deux cités prétendent posséder une dépouille vénérable, il s'agit toujours d'un corps entier, chacune des deux accusant l'autre d'imposture. Elles ne songent pas à se mettre d'accord à la manière des villes égyptiennes, des cantons norvégiens, satisfaits de posséder une fraction du corps d'Osiris ou de Halfdan. Il y a cependant l'une ou l'autre exception. Cet Eurysthée dont Euripide fait un protecteur de la frontière athénienne du côté de la Béotie, il était enterré à Gargettos, mais sa tête, dit Strabon (VIII 6, 19, p. 377), reposait près de la fontaine Macarie. Comment imaginait-on que la vigueur du redoutable Eurysthée eût survécu à la décapitation?

[8] Mutilations avec castration dans l'*Odyssée*, XVIII, 86 et XXII, 476. Le souci de reporter la responsabilité et la souillure sur la victime n'apparaît que plus tard. Voir l'interprétation de L. Dummler, *Kleine Schriften*, II, p. 220 (= *Philologus*, LVI, 1897, p. 13) pour Tyrtée, 10, 25: on met le membre coupé dans la main du mort avec une intention analogue à celle qui inspire, indépendamment de la mutilation, le rite du *maschalismos*. Sur celui-ci, voir Rohde, *Psyche*, 3ème éd. all. I, p. 322; la note de Jebb à Soph. *Electre*, 445 et celle de Frazer dans son éd. d'Apollodore, I, p. 328. - S. Eitrem, *Die vier Elemente in der Mysterienweihe*, *Symbolae Osloenses* (4, 1926, p. 41) a bien dépisté plusieurs survivances du *maschalismos*, mais en méconnaissant trop souvent les intentions positives qui peuvent justifier le démembrement.

Mais l'incinération, en revanche, laisse cette vigueur intacte. S'il en était autrement, le *maschalismos* aurait été inutile; le bûcher aurait suffi à désarmer le cadavre. Les traditions relatives à Solon, Lycurgue, Phalanthos, Pyrrhus parlent toutes de *cendres dispersées*. Le *mana* du mort y est supposé intact.

L'absence de sépulture n'en est pas moins une offense. La preuve, c'est qu'Ovide considère comme une injure grave et délibérée cette dispersion où nous discernons un rite; pour Solon, Plutarque refuse d'y croire.

Aussi faut-il remarquer que Solon, Lycurgue de Sparte et Phalanthos règlent avant de mourir le sort de leurs restes, ou, du moins, qu'on leur en attribue l'intention. La dispersion des cendres résulte censément de leurs volontés dernières. Nous ne saurons jamais si Pyrrhus, lui aussi, avait disposé de son corps au bénéfice de son pays. Il en était bien capable, s'épargnant peu dans les batailles et sachant combien était menacée cette grandeur de l'Épire dont il avait été l'artisan. Esprit fort, il ne devait guère compter sur un tombeau pour assurer son repos éternel, tandis qu'il connaissait la vertu des croyances populaires et la confiance que peut inspirer l'intégration à un territoire de reliques à valeur de talisman. Que ce soit lui ou l'un de ses héritiers qui prit cette extraordinaire décision, ce fut un acte éminemment politique. Le choix d'Ambracie est significatif: à la fois place forte et port de guerre, c'est la clef de la défense épirote; elle donne la maîtrise du golfe d'Arta; les routes de Thessalie et d'Épire s'y croisent. Conquête récente, au surplus, qui symbolisait l'ascension réalisée par Pyrrhus. Il l'avait reçue d'Alexandre V de Macédoine, en remerciement de l'aide qu'il lui avait apportée contre son frère Antipater, lequel était soutenu par Lysimaque de Thrace. Il l'avait choisie pour sa résidence, enrichie, défendue. Il avait fortifié le quartier le plus exposé, qui portait son nom. En guerre avec Antigone Gonatas, il savait que celui-ci menacerait la ville, ce qui ne manqua point (Plut. *Pyrrhus*, 6; Strabon, VII, 7, 6, p. 325).

* * *

Voici enfin ce qui fut décidé en Bactriane, vers 295 avant J.C., à la mort de *Ménandre,* général d'Alexandre et personnage très mal connu. Les villes de son royaume, dit Plutarque (*Praec. reg. reip.*, 22) furent d'accord pour lui faire des funérailles, mais entrèrent en conflit pour l'endroit de l'inhumation. Elles finirent par s'entendre en prenant chacune une part des cendres afin de les enfermer dans une sépulture séparée. Comme ailleurs en Grèce, le partage porte sur des cendres et non sur un corps divisé. A cette réserve près, le sort posthume du bon roi Ménandre est identique à celui du bon roi Halfdan, et, peut-être, à partir des mêmes composantes psychologiques. Influence orientale, suggère Fr. Pfister, qui rappelle le partage des restes de Buddha. Les exemples ci-dessus n'autorisent-ils pas à y voir un fait grec? De ceux-ci, Pfister n'ignore aucun — voyez les tables de son admirable *Reliquienkult* — mais il n'a pas songé à les rapprocher pour en tirer une conclusion.

* * *

On peut tenter ici de classer des cas qui ont trop souvent été hâtivement assimilés. Peut-être quelques valeurs apparaîtront-elles plus nettement.

Notre série ne comporte aucun personnage déchiré vivant. Elle se distingue donc de celle qui comprend Orphée, Penthée, Lycurgue, Lityersès, Glaucos, Hippolyte, Apsyrtos, sans parler de Dionysos. Elle a pour centre l'utilisation du corps en qualité de talisman, qui ne joue aucun rôle dans la seconde, où aucune sépulture n'est jamais mentionnée.

Le *héros démembré,* en Grèce, apparaît dans des récits extrêmement élaborés, où toute la lumière tombe sur les circonstances qui ont amené la mise à mort. Une affabulation très dramatique obscurcit la valeur religieuse. On distingue bien les réminiscences d'un scénario rituel qui impliquait un véritable sacrifice humain, lequel est

le plus souvent lié à la moisson.[9] Cela est évident pour Lityersès, le bandit du champ de blé. On devine ailleurs, beaucoup plus confusément, des sacrifices royaux destinés à transmettre à une communauté certaines vigueurs de son chef. Mais, seule, la légende de Lycurgue roi des Édones établit un rapport de cause à effet entre la mort du roi et la fécondité. Frappé de folie par Dionysos, Lycurgue tue son fils Dryas et lui coupe les extrémités (ἀκρωτηριάσας), sur quoi il recouvre la raison, mais le sol ne donne plus de fruits. L'oracle du dieu annonce que tout rentrera dans l'ordre quand Lycurgue aura été mis à mort. Les Édones le font déchirer par ses chevaux sur le mont Pangée (Apoll., III, 5, 1). Trois thèmes sont là superposés: le fils est sacrifié, semble-t-il, pour le père; la mutilation le désarme *post mortem;* la mort du roi assure la richesse au pays.

Aucune valeur agraire n'affleure dans les autres récits. Penthée est un doublet de Dionysos devenu, comme souvent en pareil cas, son ennemi. Apsyrtos est peut-être la victime d'un *sacramentum infanticidii* fait pour resserrer le communauté entre Médée et Jason et suivi d'un *maschalismos.* Hippolyte, tué comme Dryas par son père, pourrait être, comme les fils du roi Aun, un de ces jeunes princes immolés pour prolonger la vie ou le règne du roi.[10] Sauf pour Apsyrtos et pour Lityersès, dont Héraclès jette dans le Méandre le corps décapité, le sort du cadavre n'est jamais mentionné.

La légende du *roi démembré* correspond sommairement au premier épisode du mythe osirien. Les traditions du *cadavre distribué* correspondent à l'épisode final, l'utilisation magique des restes du dieu.

Mais gardons-nous de toute assimilation prématurée. La talisman osirien a nettement une valeur *agraire;* s'il en

[9] Exemples caractéristiques apud Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions,* 1953, pp. 294 et suiv.; §§ 129 à 131.

[10] Je dois renvoyer ici à mon article *The legend of Sarpedon and the saga of the archer, History of religions,* t. II (1962), p. 46.

eut une autre, elle est effacée. Les témoignages helléniques, attachés à des personnages historiques ou supposés tels, impliquent une valeur *politique*. De même, les tragédies qui ont pour dénouement la fondation d'un culte funéraire demandent à un mort de protéger une contrée nettement individualisée. Si l'intention de Solon n'avait pas été d'être, mort, un rempart analogue — et, cette intention, peu importe qu'il l'ait eue ou qu'ensuite on la lui ait attribuée — est-ce à Salamine qu'il aurait accordé le bénéfice de ses cendres? Si elles avaient dû simplement « devenir épis » comme dit l'épigramme citée par Diogène Laërce, n'est-ce pas à l'Attique, à ces paysans qu'il avait voulu sauver de la misère, qu'il aurait assuré ce surcroît d'abondance? Achevant sa vie à Chypre, colonie de Salamine, sa dernière volonté est un acte politique. Si elle a été interprétée dans un sens agraire, c'est que la fécondité est l'attribut même du bon gouvernement, aussi bien dans l'*Odyssée* (XIX, 109) et dans les *Travaux* (240) que dans le *Heimskringla*. L'erreur s'explique aussi par le caractère nettement agraire des rares liturgies où des restes de chairs dépecées sont répandues sur le sol: on mêle aux semences les restes des porcs, des gâteaux, des pommes de pin jetés dans des trous aux Arrhétophories, de même qu'à Rome, aux Palilia du 21 avril, on disperse sur l'autel familial, dans la maison, dans l'étable et sur les champs les cendres des veaux morts-nés brûlés par la Grande Vestale sur l'autel de la déesse au jour des Fordicidia. Pour des gens plus sensibles à la matérialité des rites qu'à leur signification, si l'on confiait au sol les cendres de ce qui avait vécu — et, singulièrement, celles d'un Archégète — ce ne pouvait être que pour y stimuler des forces vitales. La commune mesure de nos histoires — et peut-être même de celle de Dircé, si obscure cependant — est toutefois une idée différente: la notion de *terre* compte moins que celle de *territoire*.

La captation de la valeur royale a longtemps été interprétée sous l'aspect unique de la fécondité, et nul doute que ce ne soit le plus évident. « Souveraineté et Fécondité

sont des puissances solidaires », « les rois fécondent la terre par leur force royale », dit en 1934 Georges Dumézil dans un livre, *Ouranos-Varuna* (pp. 31, 81), où il montre que la castration royale, racontée dans un mythe ou simulée par une liturgie, suppose la terre et les troupeaux bénéficiant de la virilité détachée du roi. La castration n'est qu'une forme du démembrement. Dans la perspective de l'Ouranos à demi anthropomorphisé par Hésiode, on entrevoit la figure du *Weltriese* — du dema, si l'on veut — qui, dans d'autres cosmogonies, se fragmente pour donner naissance à l'univers ou aux êtres qui le peuplent. En restant sur le terrain des liturgies et des traditions, on y découvre des singularités que les premiers chercheurs ont négligées, dans leur désir de trouver une commune mesure. Elles correspondent à des éléments différents de cette fonction royale dont Dumézil lui-même a éclairé la complexité. Soulignant l'insuffisance de l'interprétation « agraire », Angelo Brelich écrit à propos du *sbranamento*: « Oggi i miti analoghi ci sono noti in una connessione ben più ampia e sopra uno sfondo storico-culturale più articolato ». Il met celui de Romulus en rapport avec la moisson et la torréfaction de l'épeautre et compose une unité religieuse en demandant certains traits au roi démembré, d'autres, complémentaires, à ce mystérieux Quirinus qu'on identifia au Fondateur.[11] Des nuances analogues doivent être apportées à chaque étude. Les cendres royales utilisées comme talisman avaient certainement des valeurs additionnées.

* * *

Quand les sénateurs eurent assassiné Romulus, raconte Plutarque, ils découpèrent le corps. Chacun emporta un tronçon chez lui et, ajoute Denys (II, 56), l'*enterra*. Y a-t-il là quelque chose de semblable aux quatre sépultures de Halfdan? aux cendres dispersées de Solon? Indépendam-

[11] *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, p. 125; *Quirinus, una divinità romana alla luce della comparazione storica*, S M S R, 1960.

ment de la valeur rituelle du dépècement, lequel, comme dans nos légendes, suit la mort mais ne la provoque pas, le morcellement des restes aurait-il eu une valeur, soit au point de vue de la *terre*, soit au point de vue du *territoire?*

On peut même poser une question de plus. Dans beaucoup d'histoires de corps morcelé, on devine une intention tacite qui est d'unir ceux qui ont reçu ou touché les morceaux: solidarité analogue à celle que l'on découvre explicitement dans le *sacramentum infanticidii.*[12] Tel est probablement le sens du passage d'une armée entre les quartiers d'un homme ou d'un animal. Il n'apparaît pas dans le sacrifice du fils de Pythios (Hérod. VII, 39), mais clairement dans I, *Samuel,* 11, dans *Juges,* 19, 29-30; il affleure dans le meurtre du mage (Hérod., III, 79, éclairé par 71). Je l'ai supposé dans l'histoire d'Apsyrtos et aussi dans celle de Halfdan, auteur du synoecisme norvégien.

Comment expliquer le cas de Mettius Fufetius, mort écartelé ? [13]

Tite-Live le fait périr peu avant la destruction d'Albe, rasée, dit-il, par Tullus Hostilius au VIIeme siècle. « Il est peu vraisemblable, dit Georges Dumézil, que les Romains du Germal et du Palatual aient été en situation de prendre la tête de la politique latine, de provoquer, d'humilier, de détruire, de remplacer la vieille métropole. Faut-il donc penser que le fond de ces récits vient d'événements postérieurs, vieillis de quelques générations? transposés au règne légendaire de Tullius ? ».[14]

Les origines romaines connaissent un autre Mettius, le Sabin Mettius Curtius qui fut vaincu par Hostus Hostilius, grand-père de Tullus et qui devint l'allié de Romulus. Mettius Curtius alterne avec Manlius Curtius dans l'*aition*

[12] F. J. Dölger, *Sacramentum infanticidii, Antike u. Christentum,* IV, 1934, pp. 188-228.

[13] Voir mon article *Romulus et Mettius, Hommage à Georges Dumézil, Collection Latomus,* t. XLV (1960), p. 78.

[14] *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo- Européens,* Bibl. de l'école des Hautes-Etudes, t. LVIII, p. 52.

du *lacus Curtius*, théâtre d'un sacrifice pour le salut de Rome. Mettius Fufetius aurait-il été primitivement immolé — ou partagé après sa mort — pour la protection d'Albe sa patrie, une Albe qui aurait duré plus longtemps, et grâce à lui, que les historiens de Rome ne le donnent à penser ? Ou bien le partage de son corps est-il le souvenir altéré d'un rite de communion sanglante ?

* * *

La division d'un cadavre, dans l'antiquité, est chose tout à fait exceptionnelle. Elle se justifie seulement s'il s'agit de désarmer un ennemi vaincu, définitivement et jusque dans l'au-delà. Un mort dont une communauté désirait se faire un allié n'aurait pu la servir s'il avait été mutilé. L'incinération au contraire réservait sa mystérieuse puissance. Les histoires que nous avons rappelées impliquent que cette puissance subsistait intacte dans chaque fraction des cendres.

On peut donc, semble-t-il, opposer nettement, du moins sur ce point et en Grèce, la conception du cadavre inhumé à celle du cadavre brûlé, dans la mesure toutefois où les croyances relatives à la mort obéissent à la logique courante. C'est à peine s'il existe rien, dans le monde hellénique, qui ressemble à des reliques au sens chrétien du mot, si ce n'est, précisément, l'orteil de Pyrrhus.[15] Certaines cités exhibaient des curiosités: on montrait à Sparte l'oeuf de Léda, à Phasélis la lance d'Achille, la peau de Marsyas à Célènes. Rien de tout cela n'avait la moindre valeur religieuse, sauf l'épaule de Pélops, que les Grecs avaient emportée à Troie, car sans elle ils n'auraient pu prendre la ville. On disait qu'elle avait été déposée à Olympie dans une cassette de bronze, dont les auteurs parlent du reste par ouï-dire, personne ne l'ayant vue.

[15] Il faut citer aussi les ossements d'Europe Hellotis, promenés en Crète dans une guirlande de myrte (*Athénée*, XV, 22, p. 678 a). Sur les rares reliques hors tombeau, voir Pfister, *Reliquienkult im Altertum* R G V, Giessen, 1909-1912, p. 423 et suiv.

Et Pélops fut dépecé, puis cuit, avant d'être ressuscité, ce qui le rattache à une série différente, dons les représentants à leur tour ne sauraient être considérés comme totalement synonymes entre eux.

* * *

Confrontons aux faits que nous avons groupés quelques moments du culte chrétien des reliques à la fin de l'antiquité.

Théodoret écrit au Veme siècle :

« Les corps des martyrs ne sont pas disposés chacun dans un tombeau. Mais les cités et les bourgs se les sont distribués, les nommant sauveurs de leurs âmes et médecins de leurs corps, les honorant comme leurs protecteurs et leurs gardiens, se servant d'eux comme d'ambassadeurs auprès du maître de toutes choses et emportant les présents divins grâce à leur intermédiaire. Même si l'on divise le corps, sa vertu (*charis*) reste intacte. La plus minime relique a la même force que si le martyr était resté entier » (*Graecarum affectionum curatio*, V, *Patr. gr.* t. 83, col. 1012).

Ces quelques lignes résument le long dissentiment des Romains et des Orientaux, tranché ici au bénéfice des seconds.

Ils étaient d'accord toutefois en ce qui concerne la vertu des corps saints, πολιοῦχοι καὶ φύλακες, dit Théodoret. La notion de fécondité et l'abondance, encore très nette dans le débat autour du corps d'Alexandre, qui rendra le pays πανευδαίμων, n'apparaît pas ici, peut-être parce qu'on jugeait ce matérialisme indigne d'un chrétien.

Mais la stricte discipline romaine, inspirée par la vieille conception classique du héros reposant au tombeau et veillant sur la cité, refusait le partage des corps: « Le tombeau d'un saint, dit le P. Delehaye, était inviolable. Tout déplacement était rigoureusement interdit. Porter la main sur la cendre sacrée était regardé comme sacrilège, et les seules reliques qu'il fût permis de dis-

tribuer étaient les objets sanctifiés au contact du tombeau ».[16]

Cet extrême respect pour le cadavre ne fut pas entamé, comme ç'aurait pu être le cas, par la conception chrétienne qui refuse toute dignité au corps et enseigne que la poussière doit retourner à la poussière.

Mais les interdictions de l'Église romaine ne purent l'emporter sur la pratique orientale. Puisque la moindre parcelle avait la même force bénéfique que le tout — sentiment qui inspire également les légendes ci-dessus — pourquoi ne pas multiplier les talismans ? Les Romains avaient beau sentir là un sacrilège, interdire de troubler le repos du mort, ils n'étaient pas obéis. « *Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat, nemo martyrem distrahat, nemo mercetur* » dit, vainement, un édit de Théodose de 386. Les souverains exigeaient des reliques à la mode orientale, que les papes leur refusèrent longtemps. L'habitude prévalut cependant, à la suite de concessions dont le détail n'est pas aisé à fixer.

Au moment de l'invasion lombarde, le pape Paul Ier (757-757) et ses successeurs firent ouvrir un grand nombre de sépultures aux environs de Rome, afin de distribuer les corps aux églises de la ville. Le P. Delehaye laisse entendre qu'il y eut alors des morcellements. Il attribue ces translations au désir d'empêcher que les corps ne soient profanés (*Sanctus*, p. 198). Nul doute que les papes ne les aient également destinées, peut-être sans en avoir nettement conscience, à la protection du bastion romain.

* * *

Je ne puis que signaler ici un problème qui, à ma connaissance, n'a pas été étudié dans son ensemble, celui du partage des dépouilles royales entre plusieurs églises, et celui des sentiments qui sous-tendent cet étrange usage. Les corps des Habsbourg reposent dans la Kaisersgruft

[16] H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles, 1927, p. 196. Voir aussi Fr. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, p. 430 sqq.

de la Kapuzinerkirche à Vienne, les coeurs dans la Lorettokapelle de l'Augustinerkirche, les entrailles dans une des cryptes du Stephansdom. Au XVIIème siècle, les rois de France et leurs parents étaient enterrés à Saint-Denis, les coeurs aux Grands-Jésuites ou au Val-de-Grâce, les entrailles à Notre-Dame ou aux Célestins. L'étude de Marc Bloch sur les *Rois Thaumaturges* ne s'étend pas au sort de leurs dépouilles. Les deux problèmes, assurément, ne coïncident pas. La thaumaturgie est liée à l'onction que le souverain est seul à recevoir, alors que le partage du corps vaut pour toute la famille royale. On devine cependant des contiguïtés plus ou moins conscientes. L'entourage de Philippe le Bel et surtout de Charles V valorisa l'annexe apocryphe du *Regimen principum* de Thomas d'Aquin, composée en réalité par le dominicain Fra Tolomeo qui y affirme le pouvoir miraculeux des rois de France. Le même Charles V (1364-1380) décida du sort de sa dépouille et fit construire de son vivant des monuments pour son corps, à Saint-Denis, pour son coeur, à Rouen, pour ses entrailles, à l'abbaye de Malbuisson. La coutume existait avant lui, mais l'éclat dont Charles V l'entoure fait probablement partie de sa politique pour renforcer le prestige religieux et surnaturel des Capétiens qui, à ce moment, prennent le nom de « rois très chrétiens », alors que l'Église, jusque là, n'avait reconnu leur don thaumaturgique qu'avec les plus grandes réserves.

ERNESTA CERULLI

La setta dei Water Carriers

Sincretismo religioso pagano-cristiano nel Ghana

1. *Il profeta William Wadé Harris e le origini dei Water Carriers*

Nel corso di una missione trimestrale nel Ghana occidentale,[1] allo scopo di studiare la posizione delle donne nella tribù degli Nzema, ancora mal nota da un punto di vista etnologico, ho avuto modo di assistere varie volte alle riunioni settimanali dei Water Carriers, una setta religiosa nominalmente cristiana, ma nei cui riti e culti sono confluiti molti tratti dell'originario paganesimo Nzema.

Origini, caratteri e scopi di questa setta mi si sono ulteriormente chiariti attraverso lunghi colloqui con un profeta e due profetesse della setta.

A differenza di altri movimenti religiosi sincretistici pagano-cristiani, che in questi ultimi decenni sono sorti numerosissimi in tutta l'Africa,[2] nella setta dei Water Car-

[1] La realizzazione di questa missione fu possibile grazie ai contributi della Direzione Generale delle Relazioni Culturali con l'Estero del Ministero degli Affari Esteri e del Consiglio Nazionale delle Ricerche.

[2] Per più ampie informazioni al riguardo v. V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, 1960, soprattutto le pp. 57-8, relative ad Harris; e G. Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartung-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, XIII, Wien, 1959, soprattutto le pp. 219-220, relative ad Harris.

riers la figura del profeta non è investita di caratteri messianici: egli è piuttosto un sacerdote, un guaritore, una persona dotata di poteri spirituali (e, aggiungerei, magici, come meglio si vedrà più avanti) superiori, che gli sono stati trasmessi grazie a una *chiamata* celeste e a lunghi anni di rigoroso noviziato presso un profeta anziano.

Inoltre, va subito precisato che la « chiesa » dei Water Carriers non ha alcun carattere anti-europeo, né nella sua dottrina è implicita la speranza nell'avvento di un mondo migliore.

* * *

Le origini di questa setta sono tuttora poco chiare, ma per ammissione degli stessi profeti con i quali ho avuto occasione di parlare, essa sarebbe una derivazione — tanto modificata e riplasmata che i legami genetici appaiono irriconoscibili — della dottrina predicata agli inizi del XX secolo in Liberia e nella bassa Costa d'Avorio dal profeta liberiano William Wadé Harris,[3] sulla quale parecchio si è scritto — anche se in maniera alquanto contraddittoria — mentre se non vado errata uno studio sui Water Carriers non è mai stato intrapreso, anzi il nome di questa setta non figura neppure nelle opere di K. Schlosser, V. Lanternari, G. Guariglia ed H. Debrunner.

W.W. Harris nacque tra il 1850 e il 1856[4] a Graway in Liberia, in seno alla tribù Grebo (Kru),[5] e fin dall'infanzia egli appartenne alla Chiesa Metodista Wesleyana, nell'ambito e secondo la dottrina della quale egli svolse la sua opera « profetica ». Tuttavia, nei suoi giovani anni, egli subì una qualche influenza della missione protestante

[3] V. L. Grottanelli, *Asongu worship among the Nzema: a study in Akan art and religion*, « Africa », XXXI, 1, 1961, pag. 47.

[4] G. van Bulck, *Le prophète Harris vu par lui-même* (Côte d'Ivoire 1914), in « Devant les sectes non chrétiennes », XXXIme Semaine de Missionologie, Louvain, 1961, pp. 120-124; secondo P. Hartz, che lo conobbe, nel 1914 Harris avera circa 40 anni; questa età appare più credibile, poichè la faticosa attività del profeta in quel periodo ben si adatta a un uomo di età matura ma ancor giovane (40 anni), anziché a un uomo piuttosto anziano, quale Harris sarebbe stato se fosse nato intorno al 1850.

[5] K. Schlosser, *Propheten in Afrika*, Braunschweig, 1949, p. 242.

episcopale americana, che proprio in quegli anni si era impiantata in Liberia.[6] E' certo che Harris aveva una buona conoscenza del Vecchio Testamento[7] e che era un credente umile e sincero, interessato solo alla propagazione della sua fede e non ai movimenti politici anticoloniali che negli anni in cui egli diede inizio alla sua attività apostolica (1913-1915) agitavano i paesi del golfo di Guinea.

La « rivoluzione » spirituale conseguente alla predicazione di Harris non poteva non preoccupare l'autorità politica, sicché il profeta fu incarcerato e infine (1915) scacciato dalla Costa d'Avorio e costretto a rientrare in Liberia.[8]

Il carcere non era una novità per Harris; egli l'aveva già sperimentato (una o tre volte; su questo punto, come su altri, i suoi biografi non sono d'accordo) intorno al 1910, in occasione della rivolta Grebo contro l'autorità liberiana. Anzi, fu proprio allora che ebbe la visione determinante per tutta la sua attività futura: l'arcangelo Gabriele gli impose di battezzare le folle, predicando la

[6] Secondo G. Guariglia (in *La Chiesa e le trasformazioni sociali, politiche e culturali dell'Africa Nera,* Atti della I settimana di Studi Missionari, 24-29 luglio 1960, Milano, 1961, pp. 139-141) Harris dapprima appartenne alla chiesa presbiteriana, poi passò a quella metodista.

[7] Sembra che in gioventù Harris frequentasse la missione metodista del suo villaggio, imparando a leggere, a scrivere e a parlare il pidgin-english (Schlosser, *op. cit.*, p. 243).

[8] G. Guariglia, *Movimenti profetico-salvifici in Africa e chiese separatiste nere, op. cit.*, 1961, pp. 139-41. Secondo questo autore Harris avrebbe avuto una parte non indifferente nella rivolta delle tribù Grebo contro il governo liberiano (1910) e per questo motivo egli fu messo in prigione, ove fu chiamato da Dio, tramite l'arcangelo Gabriele. La successiva predicazione in Costa d'Avorio, con la massa ingente delle conversioni, non per diretta colpa del profeta, si trasformò in un movimento violentemente antieuropeo; furono i « piccoli profeti » o « figli di Dio » che, per incarico di Harris, predicavano la sua dottrina nei territori più lontani tra cui — a quanto sembra — anche nel Ghana sud-occidentale, a dare al movimento questa impronta, in connessione con lo scoppio della I guerra mondiale. Si trattava per lo più di mercanti e operai i quali, anziché diffondere la dottrina di Harris, approfittando dello stato generale di disorganizzazione delle colonie, come conseguenza della grande guerra, predicavano la prossima partenza dei Bianchi dal paese, la diminuzione delle tasse e si riunivano nelle chiese harriste, non già per pregare, ma per gustarvi in tutta calma le bevande alcooliche proibite (K. Schlosser, *op. cit.*, pp. 258-9). Per ben otto volte Harris cercò di rientrare in Costa d'Avorio per rivedere i suoi fedeli, ma senza successo.

fede in un solo Dio, la distruzione di tutti i feticci, il riposo domenicale.[9]

Più tardi, a questi comandamenti altri se ne aggiunsero: obbedienza all'autorità politica, proibizione delle bevande alcooliche, condanna del furto e dell'adulterio, necessità del lavoro. In breve tempo il numero dei convertiti raggiunse le 100.000 anime.

Il segreto del successo della predicazione di Harris riposa da un lato sulla semplicità della sua dottrina, facilmente accessibile anche alla mentalità dei negri, e dall'altro sulla figura stessa del profeta, tanto fisica quanto spirituale.

In realtà sembra che le prediche di Harris fossero modeste di contenuto e di ispirazione, consistendo per lo più nella citazione di passi e versetti biblici; a volte, le sue parole sembravano attinte dall'Apocalisse.[10] Inoltre, il suo uditorio non poteva neppure apprezzarle quali esse scaturivano dalla bocca del profeta, perché ignorando Harris i vari dialetti della bassa Costa d'Avorio, egli doveva servirsi di interpreti, per poter far intendere la sua dottrina.

Viceversa, il suo aspetto era tale da colpire l'osservatore: vestito di un'ampia tunica bianca, stretta in vita

[9] van Bulck, *op. cit.*, pp. 120-4; nel diario del p. J. Hartz, superiore delle Missioni Cattoliche Africane di Lione e testimone oculare del passaggio di Harris in Costa d'Avorio, viene ricordato l'incontro tra il religioso e il profeta. Quest'ultimo, che si riteneva un novello Battista e un inviato da Dio — che gli parla per mezzo dell'arcangelo Gabriele — narrò al P. Hartz che nel 1910 (in queste note non si accenna alla prigione ove pure, stando agli altri biografi, il profeta doveva trovarsi al tempo della visione) egli si svegliò nel cuore della notte e vide l'arcangelo Gabriele sospeso sul suo letto che lo colpì alla testa, dicendogli: « Io ti chiedo il sacrificio di tua moglie. Essa morrà, ma io te ne darò altre, che ti aiuteranno nell'opera che tu devi fondare. Prima di morire tua moglie ti darà sei scellini, che costituiranno la tua fortuna. Tu non avrai mai bisogno d'altro, perché con quei sei scellini passerai ovunque ».

Attraverso nuove visioni, Gabriele iniziò il profeta alla sua missione che era quella di predicare l'era della pace di 1000 anni, di prossimo avvento (dottrina millenarista). Frattanto la moglie — dalla quale Harris, che era di professione muratore, aveva avuto due figli e quattro figlie — venne a morte e prima di spirare predisse a Harris il difficile successo della sua missione.

[10] *Ibidem*, p. 121.

da una cintura nera,[11] o, secondo altri, da una fascia rossa,[12] il capo avvolto in un turbante bianco, di statura imponente, Harris camminava appoggiandosi a un alto bastone in forma di croce e recando nell'altra mano la Bibbia dei Wesleyani; egli era seguito da alcune donne, secondo alcuni sue spose,[13] secondo altri sue discepole,[14] pur esse vestite di bianco e recanti nelle mani una zucca secca riempita di semi e posta entro una reticella, fatta di conchiglie, gusci vegetali o perline, agitando la quale esse accompagnavano i canti sacri.

Discepole o spose di Harris, lo status sociale di queste donne biancovestite ha scarsa importanza, poiché la dottrina di Harris, che per il resto non si distacca quasi da quella metodista, ammetteva la poligamia; cosa che ne assicurò il successo in Costa d'Avorio e nel Ghana, ove questa forma matrimoniale è così largamente diffusa da costituire la regola. Secondo alcuni biografi, proprio la tolleranza per la poligamia fu alla base delle numerose conversioni alla chiesa harrista; in realtà, vi concorsero una serie di fattori, ma soprattutto, come abbiamo già detto, la figura fisica e morale del profeta, la forza di suggestione, quasi ipnotica, che da lui emanava, il suo disinteresse (il denaro che riceveva a titolo di offerta dai suoi fedeli, egli lo distribuiva ai poveri o lo usava per costruire chiese), la paura del futuro (guai a chi non si converte!) e al tempo stesso l'attesa di un futuro migliore.

L'influenza di Harris sui suoi fedeli fu certamente enorme, tanto che pur dopo la persecuzione politica di cui fu oggetto — e che portò alla distruzione di tutte le sue chiese — il movimento harrista non solo sopravvisse in Costa d'Avorio, ma alcuni fedeli ripararono nel Ghana occidentale, diffondendovi la dottrina; quando dopo più di dieci anni di persecuzioni e di mancanza di direzione

[11] van Bulck, *op. cit.*, pag. 120.
[12] Schlosser, *op. cit.*, pag. 243.
[13] *Ibidem*, pag. 243.
[14] van Bulck, *op. cit.*, pag. 120.

(localmente, i convertiti di Harris continuavano a riunirsi, sotto la guida di un anziano, detto l'apostolo), nuovi missionari metodisti raggiunsero la Costa d'Avorio,[15] essi poterono raccogliere un seguito di circa 50.000 cristiani, frutto residuale della predicazione harrista.[16] Infatti, in un messaggio del 1926 lasciato ai suoi fedeli, il profeta imponeva di restare nell'ambito della chiesa Wesleyana e di non passare a quella cattolica, di bruciare o distruggere i feticci del paganesimo, di servire il Cristo obbedendo ai dieci comandamenti e imparando a leggere la Bibbia.

In effetti, dieci anni dopo il suo allontanamento dalla Costa d'Avorio, era accaduto che la Bibbia, che quasi nessun harrista sapeva leggere, ma il cui possesso era indispensabile per poter tenere una funzione harrista, era diventata un « feticcio », alla stessa stregua di quelli del paganesimo, dei quali si era imposta la distruzione; e la figura del profeta che umilmente si proclamava « the carpet on which Christ wipes his feet », si era trasformata in quella di un grande professionista di magia, capace di sollevarsi in aria e di portare il fuoco giù dal cielo, per annientare spiritualmente il potere delle streghe che volevano confonderlo e ucciderlo;[17] mentre alcune sette consideravano il profeta un santo,[18] tributandogli onori quasi divini.[19]

Sono queste, congiunte al carattere fortemente emotivo delle sacre riunioni,[20] le premesse per la trasformazione della chiesa harrista da una confessione cristiana di impronta metodista a una setta sincretistica cristiano-

[15] Come abbiamo detto, Harris non si considerò mai il fondatore di una nuova setta religiosa, ma piuttosto un diretto inviato di Dio, nell'ambito della dottrina religiosa metodista.

[16] Debrunner, *op. cit.*, pp. 152-3.

[17] *Ibidem*, p. 150.

[18] G. Guariglia, *op. cit.*, 1961, pp. 139-41.

[19] K. Schlosser, *op. cit.*, p. 266.

[20] G. van Bulck, *op. cit.*, pag. 124: « ... il se met à chanter et danser et prier comme il en a l'habitude lors de réunions de cérémonies de baptême. Les femmes se mettent à taper sur leurs calebasses... Le prophète entre en trances: une crise de catalepsie le jette à terre... ».

pagana,[21] i cui « sacerdoti », che continuarono ad essere chiamati profeti, più che a funzioni di carattere spirituale, si dedicano alla cura delle malattie, per mezzo dell'acqua e della preghiera, e alla protezione dei fedeli contro le attività antisociali degli stregoni (magia nera).

* * *

La setta dei Water Carriers, anche se rappresenta una filiazione della chiesa harrista[22] e di questa ha ritenuto alcuni aspetti cristiani, aggiungendovene anche altri, ma ormai completamente svuotati del significato e del contenuto originari, è oggi un'entità a se stante, completamente indipendente da qualsiasi chiesa cristiana.

Infatti, come abbiamo già accennato, i simboli cristiani di cui i profeti fanno uso, come la croce e la Bibbia, non sono nient'altro che nuovi *feticci*, in sostituzione degli antichi « feticci » pagani; l'acqua santa, che Harris usava per battezzare,[23] tra i Water Carriers è una « medicina », che serve per guarire e purificare il corpo; l'astinenza dalle carni il venerdì e il divieto dell'uso di tabacco e di alcoolici, non sono tanto una mortificazione della carne per un imperativo di ordine spirituale, quanto piuttosto un *kyibadie*, un tabu alimentare connesso con la credenza e la paura in un particolare bozonle.[24]

Insomma, il profeta dei Water Carriers, più che un sacerdote in senso cristiano è un medicine-man, anche se

[21] Dopo il 1929, anno della morte di Harris, molte chiese harriste, senza confessione e senza sacramenti, presiedute da un anziano, continuarono a vivere; dopo qualche anno rientrarono tutte nella chiesa metodista negra: v. G. Guariglia, *op. cit.*, 1961, pp. 139-41.

[22] Si ritiene da taluni che la denominazione di Water Carriers sia derivata dalla errata pronuncia e comprensione dei prenomi e cognome di William Wadé Harris.

[23] Somministrando il battesimo Harris, che non era ordinato sacerdote, si poneva contro gli insegnamenti della chiesa cristiana; e per questo motivo i missionari gli erano contro e ne determinarono l'interdizione e la cacciata dalla Costa d'Avorio. L'accusa di propaganda politica anticoloniale fu, evidentemente, un fatto secondario.

[24] Nella religione tradizionale degli Nzema, gli awozonle sono spiriti malvagi capaci di possedere gli esseri umani, causando malattie e talora la morte. Contro di essi, le « medicine » ordinarie sono impotenti.

di tipo particolare; infatti, a differenza del *ninsinli* (medicine-man), egli non fa uso di medicine e la sua attività terapeutico-religiosa è molto simile a quella del *komenle* (fetish-priest) e così pure il rituale che egli dirige.

Nata per combattere il paganesimo e la stregoneria, sostituendoli con la fede nel vero Dio, ricevuta attraverso il battesimo, la setta di Harris è oggi più pagana che cristiana, più società laica per la cura delle malattie, che non « chiesa »; insomma, essa appare come la reviviscenza delle antiche pratiche pagane per combattere la stregoneria, in cui solo alcuni simboli esteriori sono diventati cristiani.

Per questi motivi, non sappiamo fino a che punto sia valido affermare che, così com'è oggi, la setta dei Water Carriers derivi, pur con le inevitabili trasformazioni, dalla chiesa harrista. Sembra piuttosto che elementi e simboli della religione cristiana (metodisti, episcopali, millenaristi, cattolici), siano penetrati nelle pratiche pagane volte a combattere la magia nera e che, anziché innalzarne il livello spirituale, siano essi scaduti al livello del paganesimo primitivo, dal quale sono stati assimilati al punto che spesso la loro funzione — o forma — originaria appare irriconoscibile; ci troviamo perciò di fronte a un caso di acculturazione alla rovescia, nel senso che taluni elementi cristiani sono stati selezionati e integrati nel paganesimo nzema, al posto, o al fianco, degli elementi pagani originari.

Infatti, mai durante le riunioni religiose dei Water Carriers la Bibbia — la cui presenza pure è indispensabile per poter tenere una riunione — viene letta o commentata, e questo non soltanto perché i profeti sono quasi sempre analfabeti; anche se la profetessa di Ekebaku [25] afferma che durante lo stato di possessione [26] è capace di leggere le Sacre Scritture.

[25] Piccolo villaggio marittimo, a cavaliere tra lo Nzemaland orientale e quello occidentale, e teatro principale delle mie indagini etnologiche.

[26] I profeti sono posseduti soltanto da spiriti buoni che essi invocano sollevando verso il cielo recipienti colmi dell'acqua sacra, ed emettendo fischi modulati.

Vien dunque fatto di chiedersi di quale « feticcio » la Bibbia sia oggi il sostituto; e la croce, completamente fasciata di nastri multicolori, anche se riconoscibile nella sua forma, più che il simbolo della passione divina, non ricorda piuttosto i pacchetti magici, i « feticci » avviluppati dei *komenle?*

I canti biblici che, come vedremo, accompagnano lo svolgersi del rituale, sono recitati meccanicamente, come formule di cui si ignora il significato, ma cui nondimeno si attribuisce una sicura efficacia. Il profeta Ndah, da me lungamente interrogato, non aveva alcuna idea circa l'essenza del cristianesimo e il significato cristiano delle formule e dei simboli che egli usava nel corso del rituale; tanto che, ad esempio, per indicare la croce egli usava indifferentemente i termini *mieembaka* (= croce) e *kpoma* (= scettro o bastone). Richiesto come mai, nella seconda fase della cerimonia del venerdì Gesù Cristo fosse da lui ripetutamente invocato e chiamato a mezzo di lunghi fischi modulati, Ndah rispose che Gesù era un buon *sunsum* (= spirito) della società.

Nessun sacramento,[27] nessuna escatologia, nessun fattore politico, nessun vento di riforma degli antichi costumi si riscontra nella dottrina della setta dei Water Carriers, se di dottrina si può parlare; e quando i profeti affermano che, a differenza dei veri e propri medici, essi curano le malattie soltanto con l'acqua e con la preghiera, occorre tener presente che quest'ultima si riduce a un recitar meccanico e sconnesso, talora in una lingua straniera di cui il profeta ignora il significato, di versetti biblici, talora interrotti da semplici richiami e da fischi; non differentemente dalle formule magiche e dagli incantesimi recitati dai *komenle,* per ottenere lo stesso scopo.

[27] Non so se possa essere considerata alla stregua di un sacramento la « comunione con l'acqua » (vedi paragrafo 4) che il profeta distribuisce alla conclusione della prima fase del rituale del venerdì.

E' questo il punto fondamentale; oggi l'attività del profeta dei Water Carriers e quella del *komenle*, non solo si assomigliano nella forma e nella sostanza, ma tendono entrambe allo stesso scopo, cioè a salvare le persone vittime della magia nera e perciò a combattere la stregoneria in tutti i suoi aspetti.

Quale dei due metodi di cura e di lotta sia più efficace è difficile dire: certo, però, molte aderenti alla setta dei Water Carriers, da me interrogate, affermarono di essere entrate nella società dopo che i metodi di cura tradizionali, tanto del *ninsinli*, quanto del *komenle*, si erano rivelati vani.

Occorre tenere presente che la setta dei Water Carriers ha un enorme vantaggio in partenza, agli occhi degli indigeni: la cura collettiva delle malattie, nel corso di una cerimonia spettacolare, durante la quale i pazienti assurgono al ruolo di protagonisti; mentre *ninsinli* e *komenle* curano piuttosto casi singoli e anche se le cerimonie cui interviene il *komenle* hanno talora carattere elaborato e spettacolare, è sempre il fetish-priest che dà spettacolo, non i suoi pazienti.

Né bisogna dimenticare che l'autorità locale vieta talvolta l'attività dei *komenle* e che ai lunghi e costosi sistemi di cura del *ninsinli* si preferiscono oggi quelli dei medici europei; mentre la setta dei Water Carriers, di carattere religioso e nominalmente cristiana, gode di pieno diritto di cittadinanza in paese nzema e rappresenta, agli occhi degli indigeni, una specie di sintesi tra la attività del *komenle* e quella del *ninsinli*, tra tradizione ed acculturazione, riassunta nella persona del profeta, sacerdote e guaritore.

Questo atteggiamento non sorprende: in una società appartata come quella nzema e perciò ancora relativamente vergine dagli effetti dell'acculturazione; e tuttavia in fase di lento ma continuo progresso e rinnovamento, che spesso determina la critica e l'abbandono degli usi e delle istituzioni tradizionali, i Water Carriers rappresentano un fatto nuovo, moderno, acculturato. Vi sono en-

trati elementi della civiltà europea e perciò questa setta appare più forte e più adatta per lottare contro la stregoneria, un punto di arrivo nel lungo e travagliato cammino dell'umanità alla ricerca del bene, nella lotta contro il male.

2. *La setta dei Water Carriers e la cura delle malattie*

Mezzo secolo dopo l'interdizione di Harris dalla predicazione religiosa, la setta, che noi a torto o a ragione consideriamo erede dei suoi insegnamenti, presenta all'osservatore un volto mutato.

Non è raro che in Africa e in altri paesi extraeuropei la conversione al cristianesimo non segni la totale scomparsa dei riti pagani, ma anzi che si stabilisca una sorta di sincretismo religioso, con prevalenza, a seconda dei luoghi, di elementi dell'una o dell'altra dottrina; con la conseguente trasformazione, in senso cristiano, di riti pagani e viceversa.

Ora, la setta dei Water Carriers è da un lato un tipico caso di sincretismo religioso; ma dall'altro — e soprattutto — essa costituisce un esempio di dottrina religiosa cristiana che, col passare del tempo e col prevalere degli elementi pagani, si è progressivamente laicizzata, al punto da divenire una società per la cura delle malattie. E' vero che si tratta di malattie prodotte da cause magiche e di ordine spirituale, ma dove mai, tra le popolazioni di livello etnologico, la malattia è ritenuta causata *solo* da fattori organici? Anche se è vero che quelle malattie sono combattute con preghiere e rimedi di carattere spirituale, evitando qualsiasi tipo di medicina, dove sono gli elementi che possano consentire a questa setta di chiamarsi — come essa fa — chiesa?

Chiunque può entrare a far parte della setta dei Water Carriers, anche se, come vedremo, le donne ne sono le quasi esclusive aderenti; è raro che vi acceda una persona sana, immune da fenomeni di possessione e da persecuzioni di ordine magico; una volta guariti, tut-

tavia, si resta membri della setta, con una particolare funzione nel corso delle cerimonie del venerdì (v. oltre).

Evidentemente la paura della stregoneria — che sembra sia molto diffusa in paese nzema [28] — spinge le donne guarite a restare nell'ambito della setta, onde evitare nuove azioni magiche ai loro danni e per godere della protezione degli spiriti buoni.

In effetti si ritiene che la presenza di una croce — come vedremo, essa non manca mai nel recinto del profeta — sia sufficiente a tenere i cattivi spiriti lontano dalle pazienti sanate; mentre essa non basta per scacciare gli spiriti malvagi dal corpo di coloro che ne sono posseduti.[29] Perciò la croce, a differenza di qaunto insegnano le dottrine cristiane, non appare in questo caso uno strumento universale di salvezza, ma solo un mezzo di protezione per chi è già stato liberato dal male.

Analizziamo ora i mezzi di guarigione e i casi di malattia in cura dal profeta; i primi sono molto semplici: acqua, lavanda, preghiera. Che l'acqua sia sacra, che la lavanda sia bene accetta agli spiriti tutelari della società, non le rende per questo una panacea, capace di guarire ogni sorta di mali.

I risultati concreti che il profeta ottiene nel corso dell'esercizio della sua professione-sacerdozio (e ciascun profeta tiene subito a precisare, all'atto stesso della conoscenza, gli anni della sua attività, il numero dei pazienti guariti e la gratuità delle sue prestazioni) poggiano quindi apparentemente sulla preghiera e sull'aiuto soprannaturale.

In effetti la preghiera, come abbiamo già detto, si riduce alla recitazione meccanica di una serie di formu-

[28] H. Debrunner, *op. cit.*, p. 181 seg. Si ritiene che tutti gli Nzema, data la difficile accessibilità del loro territorio, siano stregoni potenziali. Anzi, nel Ghana la magia nera, a scopi antisociali, è chiamata Nzema-bayi.

[29] *Ibidem*, p. 150 seg. Si ritiene che la croce sia un mezzo efficace per scoprire chi si è reso colpevole di stregoneria: infatti nessuna strega può avvicinarsi alla croce senza mettersi a tremare ed essere perciò costretta a confessare i suoi crimini.

le, magari tratte dalla Bibbia, mentre è chiaro che il profeta possiede qualità e capacità tali da farlo imporre sui fedeli, che egli domina con il suo potere ipnotico, la sua forza di suggestione, una notevole capacità di autocontrollo. Insomma, ai nostri occhi, il leader della setta dei Water Carriers, nell'esercizio delle sue funzioni, appare piuttosto un mago, un acrobata, uno sciamano, anziché un sacerdote in senso cristiano e neppure un profeta nel senso harrista.

Il sottofondo comune della lotta contro la stregoneria che si riscontra in tutte le sette salvifiche africane, ne ha determinato identità di elementi e di riti, indipendentemente dalla loro eventuale origine o derivazione cristiana. Ciò è stato acutamente posto in evidenza da H. Debrunner,[30] che richiama la nostra attenzione sulle analogie del rituale delle varie « chiese », ivi incluso il tremito e il parlare sconnesso e meccanico, talora in lingua straniera.[31]

Egli scrive testualmente: « ...la funzione di tutte queste sette è di proteggere ed allungare la vita, di curare la gente da ogni tipo di malattia, specialmente da quelle causate dalle streghe, e di proteggerla da ulteriori attacchi delle forze del male. In luogo della cola di Tigare...[32] pazienti e fedeli sono curati con acqua santa... bottiglie piene di acqua santa, benedette dal profeta e conficcate nel suolo, presso alcune sette delimitano l'area sacra. Il carattere principale e più forte di tutte queste sette è la loro fede nella guarigione, esse sono tutte sospettose delle medicine ordinarie.

[30] *op. cit.*, p. 152-157.

[31] Ad Axim (Ahanta, Ghana), ho avuto modo di assistere a una cerimonia tradizionale per la ricerca di un giovane scomparso senza lasciare traccia. Al posto del profeta vi era un komenle, in luogo della croce un corno pieno di medicine e un cerchio magico. Per il resto, i due servizi presentavano numerosi aspetti comuni, soprattutto lo stato di *trance* e i canti — in questo caso di contenuto secolare — nei quali, quando la cerimonia raggiunse il suo acme, si faceva uso della lingua anyi.

[32] Famoso altare per la lotta contro le streghe, in cui la noce di cola costituiva una medicina protettiva.

...Negli speciali servizi di cura, talora si pone la Bibbia sulla testa del paziente, affinché il Suo spirito penetri nel corpo... Nei servizi di cura, occorre sempre molto tempo per costruire l'atmosfera spirituale o suggestiva necessaria... si canta... e la congregazione è chiamata a partecipare ai procedimenti... e viene offerta acqua santa da bere...

...Il profeta esorcizza in una maniera ipnotica. Quando la persona ossessa ha confessato, la congregazione canta e batte le mani e il profeta e i suoi assistenti guaritori parlano in lingue straniere e la congregazione prega ad alta voce. A questo punto il profeta rivolge secchi ordini ipnotici come: "Taaa, Heh, Bah..." allo spirito malvagio che possiede il malato. Il paziente comincia a tremare e dopo ripetuti ordini di questo tipo comincia a scuotersi tutto... e poi entra in *trance* e comincia a danzare, più o meno violentemente, a seconda del tipo di demone che lo possiede. I guaritori formano un circolo intorno ad esso e cantano inni, accompagnati dal batter delle mani... ».

Ora questo rituale è quasi analogo a quello che si segue tra i Water Carriers nella cerimonia del venerdì; ma, come abbiamo accennato in nota, vi si osservano anche non poche analogie con i riti pagani tradizionali, volti a combattere la stregoneria e gli spiriti malvagi. Occorre anzi notare che tanto più la setta dei Water Carriers si è venuta distaccando dalla dottrina harrista, perdendo di conseguenza quasi completamente i caratteri di « chiesa » cristiana, tanto più in seno ad essa sono venuti accentuandosi taluni elementi dell'antico paganesimo.

Infatti, tanto nelle funzioni dei Water Carriers, quanto in quelle dei *komenle* ha grande importanza la presenza sul terreno del rito di un cerchio, autentico « centro » della cerimonia; per i Water Carriers esso è costituito da bottiglie vuote, semi affondate nella sabbia, al cui centro c'è una bottiglia piena dell'acqua del Giordano; per i *komenle* si tratta di un cerchio tracciato con argilla bianca, intorno a un corno pieno di medicine e di rimedi

magici; nel recinto del profeta, il cerchio può esser simboleggiato dalla vera del pozzo o dalla croce.

L'elemento del cerchio-centro non è trascurabile, soprattutto se si pensa all'importanza di questo simbolo nella storia delle religioni; esso rappresenta una delle fasi o — se vogliamo — uno degli aspetti della « cura », alla stessa stregua dell'acqua, della lavanda e della preghiera; il profeta, durante il trattamento di un caso particolare, nel corso della cerimonia del venerdì, gira lentissimamente intorno alla paziente in cura, descrivendole intorno un cerchio — magico o sacro — isolandola perciò idealmente da qualsiasi contatto con il mondo profano che la circonda.

Un altro aspetto, non meno importante, è il tremito che a un certo punto coglie la paziente: anch'esso è parte integrante del sistema di cura, in quanto si ritiene che l'inferma comincerà a tremare solo quando il profeta avrà toccato con mano il punto del suo corpo in cui si annida lo spirito malvagio che la possiede; o quando di tale spirito il profeta sarà riuscito a scoprire almeno il nome, rendendolo furioso al punto che, prima di abbandonare il corpo dell'ossessa, egli manifesta la sua presenza squassandolo freneticamente. Del resto, il tremito convulso di tipo epilettico ha una importante funzione nei riti di molte chiese nativiste.[33]

Con questi mezzi, di cui la sola logica non riesce a spiegarsi la efficacia, sicché si è costretti, più che di guarigione a parlare di « miracolo », di suggestione, di ipnotismo, di magia, il profeta è in grado di guarire ogni tipo di malattia: da quelle causate dagli spiriti malvagi, alla sterilità e alla mostruosità fisica, dalle turbe del sistema nervoso ai ripetuti aborti, dalle malattie della pelle alle fratture.

Il primo contatto tra profeta e paziente avviene ai piedi della croce del recinto del profeta: qui l'inferma si

[33] Vedi ad es. H. G. Barnett, *Indian Shakers. A messianic cult of the Pacific Northwest*, Carbondale (Ill.), 1957, pag. 7.

confessa, cioè spiega quali sono le cause della sua malattia, e promette che se guarirà completamente comprerà candele per la « chiesa » e diverrà membro effettivo della setta.

La confessione — che è elemento tradizionale della cultura nzema [34] — è indispensabile ma non sufficiente perché il profeta possa intervenire professionalmente sulla persona bisognosa delle sue cure; vediamo ora qual'è il contenuto di tale confessione, cioè di quale colpa l'inferma è responsabile o di quale fattura essa è vittima.

Talora un falso giuramento, talaltra magia nera *(eyane)*, operata da un membro della famiglia o del clan materno *(abusua)* della sofferente, soltanto perché ella si è rifiutata a una qualche prestazione; in certi casi, la paziente è vittima della gelosia di un'altra donna, in altri essa ha trasgredito un tabu connesso con un particolare bozonle.

Per placare coloro che essa ha offesi o scontentati, *conditio sine qua non* perché la magia possa essere rimossa dal suo corpo, la donna deve ora fare ciò che prima aveva rifiutato; e in certi casi questo è sufficiente a restituirle la salute — ma se non bastasse ella deve tornare dal profeta, promettendogli, a seconda della gravità del male e della lunghezza del trattamento, candele per la « chiesa », una capra, aiuto domestico o nella piantagione, e soprattutto di diventare un membro della setta.

Confessione, promesse e preliminarì del trattamento si svolgono nel recinto del profeta, accanto alla croce, ai cui piedi la paziente sta inginocchiata.

A guarigione avvenuta, la paziente deve mutare completamente di abiti, come avviene dopo tutte le cerimonie di purificazione (ad esempio in caso di vedovanza), secondo gli usi tradizionali nzema.

Alcune donne, anche dopo la guarigione, restano ad abitare nel recinto del profeta, e soprattutto vi restano i

[34] Ad esempio, in occasione di un parto difficile la moglie deve confessare al marito gli eventuali adulteri da lei commessi.

bambini, fino al raggiungimento del terzo-quarto anno di età, prima del quale la mortalità infantile è particolarmente elevata tra gli Nzema.

Talvolta il profeta riempie di acqua, da lui benedetta nel corso delle sue preghiere, delle bottigliette in miniatura che le bambine portano appese alla cintura lombare o al collo, per essere protette contro i cattivi spiriti.

Per i bambini piccolissimi la cura è un po' diversa: il profeta li prende in braccio e li bacia ripetutamente sulla bocca — quasi volesse trasmetter loro il suo stesso respiro — aspergendoli poi con l'acqua. Non sempre questi piccoli sono realmente malati: talora lo sono le loro madri, talaltra essi sono il frutto tardivo di un'unione lungamente sterile,[35] o il primo nato dopo una serie di aborti, oppure un *emu*[36] o un *bulu*,[37] che la mamma non si sente di eliminare, come vorrebbe la tradizione, e che pone perciò al riparo in un recinto sacro, come quello del profeta.

Il numero dei guariti è singolarmente basso in proporzione agli anni di esercizio professionale; ad esempio Nyaba, la profetessa di Ekebaku, di circa 46-48 anni, in due anni aveva guarito soltanto dieci persone. Ella stessa ammise che il numero era assai modesto, ma mi assicurò che esso sarebbe straordinariamente aumentato non appena il proprio *compound* fosse stato finito. Al momento ella abitava con il marito e il fratello e non poteva dedicarsi in pieno alla sua professione.

Nyaba mi disse che talvolta l'intervento di un profeta e lo svolgimento del rituale proprio dei Water Carriers non erano sufficienti a liberare il posseduto: in certi casi, durante lo stato di trance nel corso della cerimonia

[35] Tra gli Nzema la sterilità non è attribuita a cause naturali, ma ad azioni magiche di cui è quasi sempre autrice un'altra donna.

[36] Si chiama così il bambino concepito prima che la madre abbia superato la terza mestruazione e che viene ucciso perché considerato impuro.

[37] Si chiama così il decimo nato, che viene ucciso: le origini di questa usanza permangono oscure e le spiegazioni relative sembrano tutte creazioni a posteriori.

del venerdì, lo stesso spirito malvagio suggerisce alla persona ossessa qual'è il sistema per liberarsi di lui; un pollo, una pecora o una capra, portati nella boscaglia, fanno si che il paziente torni a casa guarito, poiché il bozonle, dal suo corpo, si trasferisce in quello dell'animale.

La più vecchia profetessa della zona, residente ad Ahonlezo, cioè nell'interno del paese nzema, un villaggio di foresta che, come vedremo, sembra essere sede preferenziale per il noviziato dei profeti, in venticinque anni di esercizio professionale aveva guarito circa 160 pazienti, sempre gratuitamente; il profeta Ndah, che esercita solo dal 1959, in un biennio aveva salvato già 50 persone, ciò che dimostra che egli possiede facoltà particolari. In effetti, nella sua famiglia il dono della profezia si è già trasmesso per quattro generazioni, attraverso il clan materno.

In una società profondamente democratica e attiva come quella nzema, ove tutti, indipendentemente dal sesso e dall'età (solo i vecchissimi e i piccolissimi sono dispensati dal lavoro), lavorano duramente per la famiglia, per il clan e per il villaggio, la professione del profeta appare alquanto privilegiata: infatti, se è vero che egli cura gratuitamente, è anche vero che tutti sono pronti a lavorare per lui, per lasciargli più tempo libero per esercitare la sua funzione di guaritore.

E' chiaro che in una comunità socialmente poco differenziata, nella quale il villaggio, il clan, la famiglia prevalgono nettamente sull'individuo, e ove tutti esercitano le stesse attività economiche, tanto che perfino il capovillaggio, se l'età glielo consente, si dedica alla pesca, i pochi mestieri specializzati: il lavoratore dei metalli, l'indovino, il medico indigeno (ninsinli), il fetish-priest (komenle) e il profeta (asofo), godono di una posizione di privilegio che li pone socialmente al disopra della massa del popolo e crea intorno alla loro persona quella certa atmosfera di suggestione che contribuisce notevolmente al successo della loro attività.

3. *Come si diventa profeti*

Mentre tutti, sani o malati, possono appartenere alla setta dei Water Carriers, per diventare profeta occorre una speciale « chiamata » divina che, stando almeno al racconto dei tre profeti da me interrogati e a quanto ho potuto direttamente osservare nel corso di una cerimonia del venerdì (v. paragrafo 4), si manifesta sempre in maniera direi palpabile, concreta, e non come una voce interna, che solo l'eletto può ascoltare.

Talora il profetismo è un dono di famiglia, come da quattro generazioni si verifica nel clan materno del profeta Ndah di Atuabo; e in tal caso ha luogo ciò che H. Debrunner [38] definisce una « successione profetica », in cui il successore riceve la Bibbia e i crepitacoli.

La persona prescelta a diventare profeta a un certo punto — e ciò può avvenire anche in età matura — viene posseduta da uno degli spiriti tutelari della setta, di carattere benigno; l'eletto si sente strano, quasi fuori di sé, e non sa spiegarsene le ragioni, ma il profeta anziano in carica è al corrente di tutto e chiama il novizio presso di sé per istruirlo nel suo compito futuro. Se il prescelto rifiuta, molte cose spiacevoli possono accadergli: Ndah vagava come impazzito per la foresta, Nyaba fu colta da una sorta di epilessia, la donna curata dallo stesso Ndah soffriva di violente epistassi.

Per essere accettata, dunque, sembra necessario che la chiamata si manifesti: in certi casi ciò avviene all'improvviso, senza un precedente periodo di indefinibile malessere. Così accadde, ad esempio, ad Amanlaekyi,[39] una delle profetesse della setta dei Water Carriers ad Axim. La donna era metodista: una notte le apparve un sogno rivelatore. Qualcuno le comandò di alzarsi e di seguirlo: le apparve una grande stanza, piena di sedie, su una delle quali era seduto Gesù Cristo. Per continuando a dormire

[38] H. Debrunner, *op. cit.*, pag. 151.

[39] Questo nome indica che la profetessa ha una sorella maggiore di nome Amanla; il suffisso ekyi ha valore diminutivo e significa piccolo, minore.

e a sognare, ella gridò così forte il nome di Gesù che tutta la sua famiglia si destò e accorse al suo capezzale; svegliata, Amanlaekyi si espresse in un linguaggio sconosciuto.

Allora i parenti la mandarono presso una cugina profetessa e qui ella compì il suo noviziato di quindici anni, apprendendo le preghiere e i metodi di cura della setta dei Water Carriers. Dopo questo periodo, fece ritorno ad Axim e fu confermata nella sua attività dalla profetessa anziana, presso la foce del fiume Ankobra,[40] ove ricevette le insegne di profetessa.

Ndah, invece, è l'erede profeta di uno zio materno, ancora vivo ma non più in carica perché affetto da cecità; quando questo zio iniziò la sua attività ad Atuabo, la gente non lo accolse favorevolmente, e anzi lo sottopose a un « trattamento » con carbone, pepe e argilla, affinché, umiliato, desistesse dalla sua follia. Il profeta maledisse i suoi persecutori e questi morirono tutti; allora la gente si persuase della autenticità della sua « chiamata ».

Ndah, dopo la « chiamata » — a cui agli inizi cercò di sottrarsi finché Mamelake, un particolare *bozonle* che prende l'aspetto di un fuoco sul mare, tra Beyin e Atuabo, gli apparve e lo persuase ad accettare — fu mandato ad Ahonlezo dallo zio profeta, e qui egli si preparò alla sua missione sotto la guida di uno dei più famosi profeti della zona, Miezah Kodwo.

Quando Ndah fece ritorno ad Atuabo dovette affrontare l'ostilità degli indovini (*ayilé*), che lo sfidarono a dare una prova delle sue capacità; e tutta la famiglia e il clan materno del profeta erano terrorizzati all'idea di poter essere avvelenati dagli indovini. Ndah da principio ebbe paura e cercò di persuadere Miezah Kodwo a riprenderlo con sé, ma l'anziano profeta lo respinse. Tornato di nuovo ad Atuabo, il suo spirito tutelare rivelò a Ndah che sulla cima di un albero — oggi tagliato e al cui posto

[40] Questo fiume costituisce il limite orientale del paese Nzema.

sorge anzi il recinto del profeta — abitavano delle streghe che danneggiavano e uccidevano i cittadini di Atuabo. Ndah voleva abbattere subito l'albero, ma la gente si rifiutò e si arrese solo quando anche uno dei locali komenle confermò quanto era stato detto dal profeta.

Per Nyaba, la profetessa di Ekebaku, la visione venne quando ella aveva oltre quarant'anni; agli inizi ella si rifiutò, ma Miezah Kodwo, il profeta anziano di Ahonlezo, ne fu avvertito attraverso un'altra visione. Nyaba cadde improvvisamente malata (una specie di epilessia e debolezza generale) e quando il male divenne piuttosto grave ella si recò presso Miezah che la guarì e la istruì nel suo nuovo compito.

* * *

Da quanto abbiamo detto finora appare abbastanza chiaramente che il profeta non sceglie la sua attività, ma viene scelto, e costretto a seguire la chiamata, con tutti i mezzi; che il suo noviziato, più o meno lungo, si compie sempre sotto la guida di un profeta anziano e in un luogo diverso da quella che sarà la sua sede professionale; che alla fine del noviziato egli riceve una specie di investitura, cioè la Bibbia e un crepitacolo; e, infine, che quasi sempre egli deve sormontare l'ostilità degli altri specialisti indigeni, medico, sacerdote e indovino.

Non è facile dire quanto di soprannaturale ci sia nella « chiamata » del profeta (non si deve dimenticare che questa professione offre non pochi vantaggi) e tanto meno stabilire se l'atteggiamento iniziale di ripulsa sia sincero o soltanto una commedia, onde ottenere l'intervento del profeta anziano e la convalida di un nuovo richiamo soprannaturale.

Sarebbe invece molto interessante poter apprendere tutta la verità sulla preparazione del novizio: Ndah diceva di aver imparato a pregare, a guarire con l'acqua e con la preghiera e tutti i riti della setta; ma in effetti, da quanto siamo venuti esponendo fin qui, non appare inve-

rosimile che al novizio siano impartite anche « lezioni » di diverso genere, atte a consentirgli il dominio del malato, quando l'acqua e la preghiera non sortiscono l'effetto desiderato.

Quello che è certo è che ben poco tempo, se pure, viene dedicato all'insegnamento della dottrina cristiana.

In sostanza, le fasi preparatorie per divenire profeta non si distaccano dai cosiddetti « riti di passaggio »: un periodo di segregazione, accompagnato da riti marginali e da prove e da istruzioni, preparatori alla sua attività futura, conclusi da un rito di ammissione (investitura); ancora una volta, la cultura tradizionale indigena ha offerto il modello da ricalcare e seguire.

...Poi i pazienti, delusi dalle cure degli specialisti tradizionali, cominciano a venire al recinto del nuovo profeta, che si distingue da tutti gli altri per la presenza del pozzo e della croce; e la setta dei Water Carriers acquista sempre nuovi membri.

4. *Le fasi del rituale*

Probabile erede della predicazione harrista, ma ormai assai più vicina — tanto da un punto di vista ideologico quanto nel rituale — all'originario paganesimo nzema, la setta dei Water Carriers, che conta numerosi aderenti in ogni più piccolo villaggio del Ghana sud-occidentale [41] e che è ormai completamente indipendente dalla chiesa metodista, sotto la guida di un profeta [42] si riunisce ogni venerdì. La scelta del giorno non è casuale: nonostante i tratti francamente pagani di tutto il loro credo, i Water Carriers si professano cristiani, usano nei loro riti la Bib-

[41] A questa zona e al paese degli Nzema si sono limitate le mie ricerche, salvo la partecipazione a un venerdì dei Water Carriers ad Axim (Ahanta); so tuttavia, da informatori degni di fede, che la setta ha incontrato favore tanto tra i Fanti quanto fra gli Ashanti.

[42] In ogni villaggio c'è almeno un profeta (o profetessa) in carica; se ve n'è più d'uno, il più anziano, cioè quello che è diventato profeta da più tempo, dirige la cerimonia e l'altro — o gli altri — vi assistono, prendendovi talora parte attiva.

bia e la Croce e invocano Cristo, che essi ritengono figlio di Nyamenle, cioè dell'Essere Supremo del loro paganesimo; perciò si riuniscono di venerdì, il giorno in cui Gesù fu crocifisso.

Occorre però notare che in passato — un passato del resto abbastanza recente, non anteriore a pochi lustri addietro — il venerdì era il giorno di riposo dai lavori agricoli, durante il quale era fatto divieto di lavorare la terra e di recarsi alle piantagioni; oggi, invece, il giovedì non si lavora la terra e il martedì non si pesca. Poiché le donne lavorano la terra e sono anche le quasi esclusive aderenti alla setta (ad eccezione dei profeti e di un ragazzo molto giovane, non ho mai visto uomini prendere parte alle riunioni dei Water Carriers) è probabile che sulla scelta iniziale del venerdì per le riunioni rituali, più che la commemorazione della passione di Gesù, abbia influito la libertà, in quel giorno, delle donne dai pesanti lavori agricoli; il cui disbrigo prende quasi tutta la mattinata, data la distanza delle piantagioni dai villaggi. Mutato il giorno del riposo agricolo, non mutò quello delle riunioni dei Water Carriers: per giustificare la scelta del venerdì, la si pose in relazione col giorno della morte del Signore che, in verità, non è mai ricordata nelle fasi del rito.

In lingua nzema [43] la « chiesa » dei Water Carriers è chiamata « Nzule (= acqua) asone (= chiesa) », cioè chiesa dell'acqua, per l'importanza che questo elemento assume nei riti; ma anche chiesa degli Apostoli, perché i profeti della setta ritengono di ricevere i loro poteri dai dodici Apostoli.

Altri aspetti, nominalmente cristiani, dei riti e credenze della setta sono: l'uso di acqua, che si ritiene sia quella del fiume Giordano, per la cura delle malattie; la imposizione delle mani, a scopi terapeutici; l'astenersi

[43] Gli Nzema, che razzialmente e sotto molti aspetti della cultura, rientrano nel gruppo Akan, non parlano però una lingua twi; il loro linguaggio è invece affine al gruppo di dialetti Anyi-Baulé della Costa d'Avorio, con i quali vi è mutua intelligibilità.

dalle carni il venerdì; la proibizione del tabacco e degli alcoolici, comune ad altre sette cristiano-protestanti.

Il resto è paganesimo puro.

Il venerdì mattina, verso le 7, tutti gli aderenti alla setta di un determinato villaggio [44] — che sono nella quasi totalità donne [45] — si riuniscono nel recinto [46] di abitazione nel profeta, che si distingue dagli altri per la presenza di un pozzo, la cui vera è imbiancata a calce, dal quale si attinge l'acqua sacra usata nel corso della cerimonia; e di una croce molto alta, diversa dalle croci usate nelle confessioni cristiane, essendo completamente fasciata, al punto da nascondere la materia di cui è fatta, di nastri di vari colori; e infine di una capanna, che non differisce strutturalmente dalle altre capanne di abitazione, che funge da « chiesa » della setta e in cui sono custoditi la Bibbia, le zucche musicali, le vesti — o dovrei dire i paramenti — del profeta e altri accessori cultuali. In un angolo della capanna-chiesa ardono varie candele — offerta dei fedeli guariti — disposte intorno a un seggio su cui, a un determinato punto della cerimonia andrà a sedersi il profeta.

[44] La descrizione che segue si riferisce a una cerimonia, durata dalle 7 del mattino alle 14 circa, alla quale ho potuto assistere, sempre in una posizione di primo piano, per cui nulla me ne è sfuggito, il 3 novembre 1961, nel villaggio di Atuabo, Eastern Region, Ghana. Le altre cerimonie a cui ho assistito erano pressoché identiche.

[45] I miei informatori, interrogati per quale ragione i membri della setta fossero quasi esclusivamente donne, mi risposero che ciò accadeva per tre differenti motivi: perché le donne soffrono più degli uomini di malattie curabili dal profeta, come la sterilità, i ripetuti aborti, la possessione; perché esse sono più facilmente vittime di stregonerie; e infine perché nel paese Nzema la percentuale delle donne sulla popolazione totale è assai più numerosa di quella maschile.

[46] Traduco così, piuttosto liberamente, il termine inglese *compound;* tra gli Nzema, che sono poligami, le capanne di abitazione — ciascuna moglie ne ha una — le cucine e le stalle sono disposte lungo una palizzata di canne di bambù o di rafia, nella quale si apre la porta d'accesso al recinto. Al centro del recinto vi è un largo spiazzo, ove sorge una tettoia, coi lati completamente aperti, sotto la quale le donne lavorano e chiacchierano, gli uomini si riuniscono per discutere e, durante la notte, dormono le fanciulle già puberi, se non hanno una capanna tutta per loro.

Il mio ingresso nel recinto, in compagnia del mio interprete, fu accolto con una certa diffidenza dal profeta Ndah, con il quale in seguito strinsi una cordiale amicizia; mi si lasciò sotto la tettoia, mentre le fedeli cominciavano ad arrivare.[47]

L'aspetto del recinto era quello di una corte dei miracoli; una buona parte di esso, specie il settore intorno al pozzo sacro, era occupato da bambini, chiaramente e gravemente infermi, che, fino alla guarigione abitavano presso il profeta; mentre presso la cucina si affaccendavano varie donne, pur esse fedeli e pazienti al tempo stesso, in cura temporanea nella dimora del profeta.

La mia attenzione fu colpita da due « casi » particolari: un bambino di 7 anni, chiamato David, di fisionomia francamente scimmiesca, e una donna tra i 25 e i 30 che, in preda a una violenta epistassi, si aggirava intorno alla croce.

Sul piccolo David mi fu narrata, tanto dalla bocca del profeta-guaritore, quanto da alcune delle donne presenti, una storia incredibile: un bozonle era entrato nel corpo della madre durante la gravidanza e aveva trasformato il bambino in una scimmia. Secondo i costumi nzema, i neonati mostruosi vengono prontamente eliminati dalla madre stessa; ma in questo caso si era voluta risparmiare la creatura, affidandola al profeta che, con le preghiere, le aspersioni e i lavaggi con la sacra acqua del pozzo, gli aveva reso l'aspetto umano, pur non riuscendo ad eliminare del tutto le tracce della sua origine scimmiesca.

Più complessa la storia della donna: convertita al cattolicesimo, a un certo punto essa aveva ricevuto la « chiamata », per diventare profetessa della setta dei Water Carriers, ma non aveva voluto seguirla, per non tradire la sua religione; sicché gli spiriti della setta, in par-

[47] Appena entrata, la fedele si inginocchia davanti alla croce, bacia il suolo, toccandolo con le palme aperte e lascia ai piedi della croce una piccola offerta in denaro; successivamente, torna a prosternarsi davanti al profeta.

ticolare lo spirito della foresta, da cui ella è posseduta, l'avevano punita provocandole un incessante flusso di sangue dal naso. L'epistassi è violenta, apparentemente irrefrenabile: ma è sufficiente che il profeta con due dita, previamente intinte nella sacra acqua del pozzo, tocchi le nari della donna, perché il sangue cessi immediatamente, insieme al tremito convulso, quasi epilettico, che la scuote.[48]

Questa scena, con risultati identici, si ripete per tre volte nello spazio di circa un'ora, senza che io riesca a trovarne una spiegazione convincente, al lume della logica.

Tornando alla cerimonia, quando nel recinto è presente un certo numero di fedeli, il profeta intona i canti,[49] cui le donne rispondono in coro, agitando i crepitacoli di zucca; canti biblici e suono dei crepitacoli corrispondono al rituale della dottrina harrista.

Prima di dare il via alla fase preliminare della cerimonia, che si svolge intorno al pozzo e alla croce, il profeta si è ritirato nella capanna-chiesa [50] e ne è uscito rivestito dei sacri paramenti: un lungo camice scarlatto e una fascia frontale pure scarlatta, in una mano la Bibbia, nell'altra la croce analoga a quella eretta nel cortile, i due « strumenti » indispensabili del suo ministerio.

Ndah è violentemente profumato di lavanda, che emana un odore acuto e penetrante, particolarmente gradito agli « apostoli » e agli altri spiriti buoni della setta; anzi, il profumo della lavanda è di per se stesso un'invocazione

[48] Quando il pozzo fu aperto, prima di poterne usare l'acqua a scopi rituali e terapeutici, intorno alla sua vera si radunarono tutti i più vecchi profeti e profetesse della zona, affinché Nyamenle fosse presente e trasformasse l'acqua comune nella sacra acqua del Giordano.

[49] Il tema più frequente sembra essere il passaggio del Mar Rosso; quando si raggiunge un certo stato di tensione, donne e profeta cantano in kru, la lingua madre del profeta Harris e che essi, in circostanze normali, ignorano. Di questi canti è stata fatta una registrazione, conservata presso l'Istituto per le Civiltà Primitive, Università di Roma.

[50] Nei villaggi più grandi i Water Carriers hanno una vera e propria chiesa, rudimentale costruzione in cemento e lamiera, ove si conservano gli strumenti e gli arredi del culto.

agli spiriti protettori, così come lo è l'incenso nelle chiese cristiane; tanto che, oltre che con l'acqua sacra, si suole aspergere di lavanda i corpi dei malati, affinché gli spiriti buoni possano visitarli.

Dall'esterno, i partecipanti alla cerimonia si trasferiscono man mano nell'interno della capanna-chiesa; il profeta vi è entrato per primo e si è posto davanti al seggio, fra le candele accese; i suoi piedi poggiano su pelli di capra che, sia detto incidentalmente, hanno funzione magico-protettiva presso gli Nzema.[51]

A questo punto le donne si introducono nella capanna portando i bambini malati, che vengono deposti sulle pelli, ai piedi del profeta. Ricominciano i canti, i suoni dei crepitacoli, con un ritmo sempre più veloce ed assordante; i volti cominciano a rigarsi di sudore e ad assumere espressioni allucinate e sofferte.

Siamo al fulcro della fase preliminare della cerimonia: tutti gli astanti sono, chi più chi meno, in uno stato di *trance*, ben visibile nel movimento convulso, nel tremito dei corpi, nella rapidità del canto e dello scuotimento dei crepitacoli; ha ora inizio la « cura » dei pazienti e precisamente dei bambini che giacciono ai piedi del profeta, nonché della donna sofferente di epistassi.

I primi vengono aspersi con acqua, mentre il profeta invoca la protezione degli spiriti buoni. Poi, Ndah si volge alla donna, che gronda sudore da tutto il corpo; egli le pone una mano sul capo, le tocca il ventre con un crepitacolo di zucca e l'inferma comincia a tremare, in maniera sempre più convulsa, il viso rigato di lagrime, il petto squassato da singhiozzi. Ora il profeta la prende per mano, l'abbraccia, e poi comincia a girarle intorno, con esasperante lentezza, in attesa che la paziente raggiunga lo stato di *trance* necessario perché la cura sortisca il suo effetto. In questo stato, la donna è completa-

[51] Ad esempio, nelle cerimonie relative alla prima mestruazione, la fanciulla attraversa il villaggio camminando su pelli di capra; pelli di capra sono usate nelle cerimonie nuziali, nelle nascite, ecc.

mente in balia del profeta che, gridando, le impartisce i suoi ordini: « Alzati, inginocchiati, trema! » o anche solo suoni inarticolati, volti a intimorire lo spirito che la possiede; e così via, per oltre dieci minuti.

Il profeta adesso tocca la donna con la croce ed essa ha un sussulto, si riscuote, caccia un urlo quasi inumano, afferra la croce che il profeta le porge e corre all'aperto, mettendosi a girare lentamente, ma sempre in stato di *trance*, intorno al sacro pozzo; poi, sfinita, si prosterna ai piedi della croce, sempre obbedendo agli ordini gridati dal profeta.

Questi ora le si appressa, la calma, le parla con dolcezza; la donna piange e dichiara che seguirà la « chiamata », che diventerà profetessa dei Water Carriers. Solo così, infatti, la cura potrà avere risultati permanenti.

Prima di lasciare la capanna-chiesa, tutte le donne si inginocchiano e il profeta offre a ciascuna un sorso dell'acqua del Giordano, che tutte bevono da uno stesso recipiente. Questa cerimonia è chiaramente di derivazione cristiana, una comunione con l'acqua; viceversa, sembra sia completamente tramontato l'uso di battezzare gli aderenti alla setta, uno dei capisaldi della dottrina harrista.

A questo punto, col profeta in testa, le fedeli escono dal recinto e lentamente si trasferiscono verso il luogo di riunione della setta, posto ai margini del villaggio, lungo la strada camionabile, verso la foresta.[52]

Si tratta di un recinto più ampio di quello del profeta, ma senza case di abitazione, né altre costruzioni; lungo il lato sud-orientale sorge una piccola tettoia, fornita di panche, sotto la quale prendono posto le donne canterine e musicanti, un'altra profetessa, pur essa vestita di rosso scarlatto e, di tanto in tanto, il profeta che guida la cerimonia.

[52] I villaggi degli Nzema costieri appartengono al tipo detto « di strada »; le case di abitazione sono cioè allineate lungo i due lati di una strada, sicché metà di esse sono verso il mare, l'altra metà verso la foresta, ma generalmente con l'apertura principale sulla strada.

Questa tettoia è il solo posto all'ombra; nel resto del recinto il sole cade a picco e la sabbia è rovente.

Al centro dello spiazzo, alcune bottiglie vuote sono semi-affondate nella sabbia; in mezzo vi è una bottiglia piena della sacra acqua del Giordano; qui il profeta pianta la sua croce, seguito dalla profetessa che assiste alla cerimonia.

Il numero dei profeti partecipanti al rituale del venerdì può essere prontamente stabilito dal numero delle croci piantate nel centro dello spiazzo sacro.

Il profeta intona un canto, cui fanno eco le donne allineate sotto la tettoia; cantando e scuotendo i crepitacoli esse si inginocchiano e baciano la terra.

Intanto giungono altre due profetesse, una delle quali vecchissima, che piantano le loro rispettive croci accanto alle altre due.

Altre fedeli arrivano alla spicciolata; non hanno nelle mani il crepitacolo di zucca, ma una bacinella di ferro smaltato, di importazione europea.

Il rito subisce ora una sorta di dicotomia e al tempo stesso si qualifica, rivela la sua natura specifica, i suoi scopi.

Le donne all'ombra della tettoia, che cantano e suonano e hanno una parte marginale nella seconda fase della cerimonia, quali aiutanti, quasi collaboratrici del profeta nel riscaldare l'atmosfera per poter raggiungere lo stato di *trance* necessario perché l'intero rito abbia effetto, sono antiche pazienti guarite; membri effettivi della setta, possono partecipare alla cerimonia fin dagli inizi e hanno il compito di assistere le loro compagne inferme.[53]

[53] Accade che in preda al *trance* le donne in cura rotolino a terra, scoprendo anche quelle parti che la morale nzema vuole coperte; in tal caso le donne guarite hanno cura di riassettar loro le vesti e di ricoprirle. Inoltre esse sono tenute a rifornire di acqua sacra i recipienti che le donne in cura reggono sul capo e che, nei frenetici movimenti della « possessione », esse rovesciano la terra.

Queste ultime stanno al sole: tra loro e le sanate, le elette, si elevano le croci. Entrando nello spiazzo sacro anch'esse, le pazienti da curare, come già le elette nel *compound* del profeta, si sono prostrate davanti alla croce e lasciato la loro piccola offerta in denaro. Poi si sono dirette verso il luogo ove è un gran recipiente colmo di acqua del Giordano, l'hanno attinta fino a riempire le loro bacinelle smaltate, che ora si pongono sul capo, con l'aiuto di una delle « guarite »; ora esse stanno immobili sotto il sole, in più file, in attesa che il profeta si avvicini loro per curarle e guarirle.

Sono le Water Carriers, le portatrici d'acqua, ciò che spiega il nome della setta; questa parte del rituale, di cui non si fa alcun cenno nelle opere relative alla dottrina di W. W. Harris, è probabilmente un'aggiunta locale e secondaria alla prassi delle origini, nella quale l'elemento spettacolare ed emotivo, così vicino ai riti del paganesimo nzema,[54] prende l'assoluto sopravvento.

Ciascuna di quelle donne — sono una dozzina e tutte giovani — soffre di una malattia o di particolari vicissitudini (ad esempio una di esse non è mai riuscita a portare a termine una gravidanza; dopo il nono aborto consecutivo, si è rivolta al profeta, per essere curata e per scoprire le cause delle ripetute interruzioni di maternità), le cui origini, più che a cause di ordine fisiologico, sono attribuite a opera di magia; il profeta stesso non è ancora riuscito a determinare chiaramente le cause che solo ora, con l'aiuto di Nyamenle, egli potrà scoprire.

Un bozonle si è introdotto nel corpo della donna, prendendo dimora in un organo o in un punto particolare, che è compito del profeta scoprire, imponendo le mani o la Bibbia sulla paziente, e toccandola ripetutamente in

[54] Come ho già accennato, ho avuto occasione di assistere anche a cerimonie francamente pagane, condotte da sacerdoti, medicine-men o stregoni, rimasti aderenti alle originarie tradizioni nzema; ora, in tali rituali, il fulcro è raggiunto quando gli « attori » e gli astanti direttamente interessati hanno raggiunto uno stato di *trance* più o meno parossistico.

tutto il corpo. Quando la mano del profeta[55] incontra il punto dove risiede il bozonle, la donna comincia a tremare, ad agitarsi sempre più freneticamente, rovesciandosi addosso l'acqua sacra, talora rotolando anche a terra, in uno stato che somiglia molto da vicino alle convulsioni epilettiche. Il profeta segue da presso la donna in stato di trance, la prende per mano, la fa girare su se stessa, se cade la rialza; talora le grida i suoi comandi da lontano, senza toccarla, semplicemente stendendo un braccio o alzando la croce.

Durante queste operazioni, il profeta di tanto in tanto alza verso il cielo la sua croce portatile, o un recipiente pieno della sacra acqua, invocando che uno degli spiriti benefici, protettori della società,[56] discenda sulla paziente e prenda possesso del suo corpo. Per affrettare al massimo la possessione ad opera dello spirito benefico, il profeta lo chiama per nome e con ripetuti fischi modulati; si ritiene che questi ultimi, uniti al profumo della lavanda, abbiano sugli spiriti un potere di richiamo irresistibile.

Però, se la paziente è posseduta da uno spirito malvagio, o è vittima di operazioni di magia nela (*eyane*), il buon « sunsum » non può intervenire e la cura sarà lunga e difficile.

Se la portatrice di acqua si trova nelle due predette condizioni, in cui la terapia usuale non è di nessun aiuto, il profeta deve compiere determinate azioni, in modo da scoprire per quali ragioni la donna è posseduta e da ottenere che lo spirito malvagio che la possiede si manifesti.

[55] In una mano il profeta regge la Bibbia; prima di raggiungere il punto « dolens » e di iniziare la cura di una determinata paziente, il profeta guarda attentamente tutte le Water Carriers presenti, gira con estrema lentezza intorno ad alcune di esse, altre ne tocca, ad altre ancora raddrizza il catino pieno d'acqua, facendo al tempo stesso grandi gesti, come per esorcizzare l'intero gruppo o una donna particolare. Durante queste operazioni, che occupano molto tempo, le Water Carriers stanno immobili sotto il sole, reggendo il catino con ambo le mani.

[56] Si invocano tanto Cristo, gli apostoli e i santi, quanto i sunsum benefici della religione tradizionale nzema.

Innanzitutto, come abbiamo già detto, occorre che la paziente si confessi.

In genere, nessun bozonle ama assistere alle riunioni dei Water Carriers, né di essere « trattato » dal profeta; perciò egli manifesterà al tempo stesso la sua presenza e la sua collera tentando di spezzare la croce portatile — anche se questa si trova nelle mani del profeta — e di rompere o danneggiare i crepitacoli di zucca.

L'intervento del profeta sulla persona posseduta o vittima di magia nera si ritorce sulle persone che hanno operato ai danni della paziente; in generale, il bozonle abbandona il corpo e lo spirito della donna in cura, e si vendica causando danni — e talora anche la morte — a coloro che agirono contro di lei.

In tal modo i Water Carriers si procurano nuovi aderenti.

Durante il trattamento di una paziente, mentre canti e suoni hanno raggiunto un ritmo frenetico, può accadere che tanto il profeta che conduce la cerimonia, quanto gli altri profeti presenti e i fedeli guariti e posseduti da uno spirito buono, entrino in uno stato collettivo di trance, tremando, scuotendosi, saltellando quà e là, rotolando nella sabbia.

La crisi cessa di colpo, così com'era incominciata; tutte le donne da curare e che recano sul capo la bacinella colma d'acqua, ricevono ogni venerdì un sommario trattamento dal profeta, ma i suoi sforzi e le sue cure si concentrano in genere su un caso singolo per ogni cerimonia.

Questa paziente e il profeta costituiscono dunque le figure principali, i protagonisti della sacra rappresentazione; gli altri sono soltanto comparse che tuttavia con la loro presenza, i canti, i suoni, le eventuali crisi di possessione, sottendono le fasi culminanti del dramma, della lotta tra il profeta e lo spirito malvagio, tra il bene e il male, tra la vita e la morte.

Terminato il trattamento, le donne ritornano alle loro dimore: ma i casi più gravi rimangono nel recinto del profeta ove questi, con la preghiera, con l'acqua e con la lavanda, cercherà di ottenere la guarigione per il diretto intervento di Nyamenle, l'Essere Supremo della religione tradizionale nzema, il cui nome è oggi usato per indicare il Dio delle confessioni cristiane.

CLARA GALLINI

«Katapontismós»

Una tecnica d'indagine proposta nelle pagine di questa rivista (XXVIII, 1, 1957, pp. 89-107) da E. de Martino per lo studio del processo ierogenetico si propone di esaminare origine e funzione di un determinato simbolo mitico-rituale identificando anzitutto le crisi esistenziali che ad esso si sottendono e cui dà orizzonte di risoluzione il simbolo stesso, il quale funge così da reintegratore nei destini quotidiani del singolo e della comunità.

Il metodo, come osserva l'A., rischia di trasformarsi in mera formula astratta fintanto che non lo si venga variamente provando e riprovando [1], ed è per questo che tentiamo qui di avvalerci di questa chiave a proposito di un notissimo complesso di miti e di riti della Grecia classica.

* * *

Le acque del mare o di un fiume sono, nella religione greca, la meta di alcune corse o percorsi rituali e, parallelamente in un gruppo nutritissimo di miti, sono il luogo

[1] È noto come questa tecnica sia stata applicata dall'A. a due ben definiti problemi storici, quelli relativi al lamento funebre antico (*Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino 1958) e al tarantismo pugliese (*La terra del rimorso*, Milano 1961).

ove ha inizio o si conclude una vicenda eroica. La ricchezza in cui il tema mitico si presenta è tale, che si è tentato più volte di ordinarla entro un'unica interpretazione [2], correndo così il rischio di forzare entro un letto di Procruste i complessi mitici più diversi e di ridurli a un unico comun denominatore, senza tener conto della presenza altrettanto legittima in essi di altri temi. Anche un metodo così semplificatore non è stato d'altra parte del tutto infruttuoso ed ha portato a chiarire alcuni punti di notevole interesse: dall'interpretazione del complesso mitico-rituale relativo al salto in mare come riferentesi a pratiche « catartiche » (ma catartiche di che?) si è passati a vederne i nessi più evidenti con la tematica delle iniziazioni, fino che si è

[2] S. Wide, *Theseus und der Meersprung bei Backhylides XVII*, Festschr. Benndorf, Wien 1898, p. 13 sgg. presenta una prima raccolta di materiale, e conclude interpretando i riti di immersione come « catartici » ed « apollinei ». G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris 1904, p. 34 sgg. ha una ricchezza insuperata di dati mitico-rituali riferentisi sia al *katapontismós* che al *katakremnismòs* e, pur entro i limiti di una interpretazione livellante ogni tema a una originaria forma ordalica, ha il merito di aver posto l'accento su vari nessi di un certo interesse, quale quello acque-eros. Dati e confronti ulteriori (il mito di Inò cfr. con quello di Molpadia e Parthenos) sono in L. R. Farnell. *Ino-Leukothea*, J. H. S. XXXVI (1916), p. 39: se pur superata la sua interpretazione (che segue schemi allora in voga) del salto in mare come un rinnovarsi della vegetazione, tuttavia lo studio presenta ancora osservazioni passibili di sviluppo quali i vari temi iniziatici presenti nel mito di Inò. Si torna alla interpretazione, comunque generica, di « rituali catartici », con S. Eitrem, *Der Leukas-Sprung und andere rituelle Sprünge*, Laographia VII (1923), p. 127 sgg. e R. E. XII, 2, col. 2303 s.v. *Leukothea*; non pertinenti però i dati relativi alla espulsione periodica a mare di personaggi simbolici.

La scoperta degli stucchi della cosiddetta Basilica di Porta Maggiore indirizzò poi in altra direzione: è da allora che si inizia a porre decisamente l'accento sul rapporto tra i miti relativi al *katapontismós* e i rituali iniziatici: si veda in partic. J. Hubaux, *Le plongeon rituel*, Mus. Belge XXVII (1923), p. 5 sgg.; K. Kerényi, *Der Sprung vom Leucasfelsen- Zur Würdigung des unterirdische Kultraumes von Porta Maggiore in Rom*, A. R. W. XXIV (1926) p. 61 sgg., interessante per aver chiarito il carattere estatico del *katapontismós* di Leucade. Un ritorno ai vecchi schemi glotziani è rappresentato ancora da J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*, Paris 1956, p. 47 sgg.

Nelle note seguenti si sono evitati (tranne casi particolari) i rimandi bibliografici di ogni singola citazione.

giunti, con Jeanmaire[3] e la Delcourt[4] a precisare che un certo gruppo di miti e di rituali del genere rinvia con buona probabilità all'ambito delle iniziazioni giovanili: le vicende di Dioniso fanciullo (*Il.* VII, 32, sgg.), di Theseo, di Melikertes e l'iniziazione di Hephaistos all'arte magica compiutasi in fondo al mare mostrerebbero le strutture fondamentali di una « prova iniziatica » giovanile.

Per comprendere però il valore esatto di questa indicazione, cioè chiarire il motivo per cui un modo di farsi adulti potesse essere quello di passare attraverso le acque del mare o di un fiume, l'unica via possibile appare quella di non trascurare tutte le altre indicazioni e i vari temi che si sono cristallizzati attorno a questo motivo, costituendone l'antefatto o il seguito. Individuando le varie connessioni che, nell'ambito della società greca e del mondo giovanile, l'immagine delle acque può richiamare, si potrà forse tentare di comprendere in che modo e in funzione di quale scopo la tecnica iniziatica abbia impiegato questo simbolismo, ed in quali altre eventuali occasioni, che non concernono esclusivamente il mondo giovanile, il medesimo simbolo potesse tornare a funzionare.

E' probabile che l'immersione nelle acque fungesse come rito di aggregazione entro la nuova comunità: così almeno appare da alcuni dati curiosamente trascurati sinora.

Il primo è relativo a quelle società di uomini-lupo (i licantropi di Zeus Lykaios), in cui Jeanmaire ha già da tempo individuato i tratti di una arcaica società iniziatica, che vive per un certo tempo (nove anni) nella foresta, e i cui componenti sono « posseduti » da uno spirito animalesco.[5] I futuri uomini-lupo, per diventare tali, non hanno che da togliersi l'abito, appenderlo a un albero e quindi tuffarsi nelle acque di un laghetto, che at-

[3] H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Paris 1927, pp. 277, 323 sgg.; 575; *Dionysos*, Paris 1951, pp. 63, 75 sgg.

[4] M. Delcourt, *Hephaistos ou la légende du magicien*, Paris 1958, *passim*.

[5] Jeanmaire, *Couroi*, p. 559 sg.

traversano a nuoto finché, giunti sull'altra sponda, hanno ormai subito la metamorfosi.[6]

In via preliminare e assai generica si potrà osservare che l'immersione nelle acque del lago indica — o provoca? — un cambiamento di stato e l'aggregazione a una società di iniziati[7]: ma delle notizie riguardanti questa società di uomini-lupo, quanto in età classica era mitico e quanto invece effettivamente praticato?

Il secondo è forse l'esempio più lineare di nesso mitico-rituale entro il tema del « salto in mare », che (come assai spesso nella religione greca) presenta la solita sperequazione tra il grande numero di dati mitici, quello esiguo di dati rituali e quello ancor più scarno di nessi mitico-rituali chiaramente individuati.

Si tratta del rito di iniziazione degli Eumolpidi, che per accedere alla carica di ierofante dovevano immergersi nelle acque del mare, ripetendo ritualmente un primo *katapontismós* compiuto dal loro antenato mitico Eumolpo.

Il giorno stesso forse dell'*halade elasis*,[8] il futuro ierofante scendeva in mare, ove si bagnava: sottostava così a un rito iniziatico, in seguito al quale cambiava il proprio nome che, secondo una « legge mistica », non doveva venir rivelato. Del rito testimoniano due iscrizioni di età imperiale, l'una sulla statua di una ierofante, che proclama di essersi celata entro gli abissi del mare:[9] Αὐτὴ ἁμαιμακέτοις ἐγκατέκρυψα βυθοῖς (v. 4).

La seconda[10] pone tra l'altro in relazione la discesa nel mare col cambiamento di nome subito dagli Eumolpidi (v. 1-2): Οὔνομα δ' ὅστις ἐγὼ μὴ δίζεο· θεσμὸς ἐκεῖνος
Μυστικὸς ᾤκετ' ἄγων εἰς ἅλα πορφυρέην.

[6] Paus. VI, 8; Plin. *n. h.* VIII, 22; Aug. *civ. dei* XVIII, 17.

[7] Cfr. a questo proposito R. Eisler, *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Warburg 1925, p. 286 che vede nel mito « ein Ertränken des früheren Selbst wie im Taufritual ».

[8] È ipotesi di M. Foucart, *Les mysthères d'Eleusis*, Paris 1914, p. 173.

[9] C.I.A. III, 900 = Foucart, *op. cit.*, p. 174.

[10] Eph. Arch. 1883, p. 79 = Foucart, *op. cit.*, p. 173. L'A. non intende il significato di νῦν , che vorrebbe sia stato aggiunto, con

e soggiunge che da allora in poi essi, i discendenti, portano il nome del loro illustre progenitore che pure scese, senza morirne, nelle profondità marine (v. 9 sgg.):

Νῦν ἤδη παίδες κλυτὸν οὔνομα πατρὸς ἀρίστου
φαίνομεν ὃ ζωὸς κρύψεν ἁλὸς πε[λάγει].

Di quale nuovo nome si trattasse non è chiaro: se già erano Eumolpidi, perché mostrare poi il « nome del padre », cioè del capostipite? O si tratta forse di un rito di aggregazione alla famiglia degli Eumolpidi?

Ma il punto che interessa è un altro: e cioè che il rituale di immersione cui lo ierofante si sottoponeva voleva essere la ripetizione simbolica di un prototipico viaggio negli abissi marini compiuto un tempo dal progenitore del gruppo familiare sacerdotale eleusino.

Il mito di Eumolpo, noto dalla versione che ce ne dà Apollodoro [11], presenta alcuni motivi ben noti e che rimandano immediatamente al tema generale delle iniziazioni giovanili: fanciullo, sarebbe stato gettato in mare dalla madre Chione, quindi sarebbe stato salvato da Poseidon e consegnato da lui a Benthesikyme, una nereide o un'oceanina, che lo allevò nella lontana Etiopia. Lì, fattosi uomo, avrebbe sposato un'oceanina.

Il mito presenta completa la struttura di un racconto del genere della fiaba di Pollicino, il cui schema è notoriamente riferibile alla pratica delle iniziazioni: violento distacco dalla famiglia, esilio ai confini del mondo o nel regno della morte (il bosco, la casa della strega), il farsi adulto e infine le nozze con la figlia del re, o il ritorno a casa arricchito di determinati mezzi magici.[12]

tutta la frase, dopo la morte dello ierofante. Giustamente Kern, R. E. XI, col. 1118 (s.v. *Eumolpos*), riferisce tutti i versi a un rinnovarsi del mito di Eumolpo mediante il rito.

[11] Apollod. III, 15, 4; cfr. Eur. *frgm.* 349 Nauck e uno *skyphos* di Hieron, Beazley, *A. V. P.* p. 301 nr. 3 raffigurante Eumolpo, Poseidon, Dioniso ed Anfitrite (Dioniso è presente in virtù della sua analoga spedizione sottomarina?).

[12] Per il « tema di Pollicino » cfr. V. Ja. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, trad. it., Torino 1949, p. 95 sgg.

I paralleli più prossimi al mito di Eumolpo sono facilmente individuabili: la durezza e difficoltà della prova del distacco dalla famiglia, sottolineata dalle figure dei genitori o della madre « cattiva » o della « matrigna », ritorna nella storia di Penelope che, giovinetta, sarebbe stata buttata in mare dai genitori (e poi salvata dagli uccelli),[13] o nelle varie vicende di cui è protagonista Inò, ora nelle vesti di madre folle che si getta col figlio nelle acque dell'Istmo,[14] ora in quelle di matrigna cattiva che, armata di bipenne, insegue Helle e Phrixos fino al mare:[15] e quale complessa ed arcaica tematica iniziatica sia defluita nei culti di Inò e di Melikertes è già abbastanza noto.[16]

Che questo « distacco crudele » dai genitori o dalla madre sia in funzione di un futuro farsi adulto arricchendosi eventualmente di una determinata potenza magica è pure indicato da tutta una serie di miti, su una parte dei quali o Jeanmaire o la Delcourt hanno già messo l'accento: l'impresa eroica di Theseo in fondo al mare per riportarne l'anello o la corona legittimando così la propria

[13] *Schol.* Lyk. *Al.* 791. Il particolare della salvazione di Penelope da parte degli uccelli ricorda (Carcopino, *op. cit.*, p. 80; M. Detienne, Latomus XVII, 2 [1958], p. 283, n. 4) l'uso dei sacerdoti di Leucade che, prima del tuffo, si munivano di ali. Altra versione del mito è quella del *katapontismós* della fanciulla Aneirace, trasformata poi in Penelope (*Schol.* Hom. *Od.* IV, 397 ed Eust. p. 1422, che citano Didimo: Detienne, *op. cit.*, p. 283).

[14] Lett. in R. E. XII, 2, col. 2294 sgg. s.v. *Leukothea* (Eitrem).

[15] Il mito (Hyg. *Fab.* II) è noto: Inò vuole uccidere i figliastri fingendo la necessità di un sacrificio, ma quando i fanciulli si accorgono e fuggono, li insegue armata di *pelekys* (come Licurgo insegue Dioniso!): questo momento è anche rappresentato su un'anfora attica, R. E. XX, p. 769 nr. 7 s.v. *Phrixos* (Keyssner).

[16] Oltre ai cenni nelle già cit. note di Farnell e di Eitrem, cfr. Jeanmaire, *Couroi*, p. 563 sg.; A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958, p. 121. Altri temi iniziatici sono quelli che confluiscono attorno a quello dello smembramento e della cottura nel calderone (cfr. i miti di Melikertes, Pelope, Zagreo), nel quale sembra rappresentato un simbolismo di morte-rinascita: cfr. S. Reinach, *Une formule orphique*, in *Cultes, bythes et religions*, 2 ed., Paris 1928, II, p. 384 sgg.; A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge 1925, II, p. 210 sgg.; M. Renard, *Du chaudron de Gundestrup aux mythes classiques*, Latomus XIII, 3 (luglio-sett. 1954) p. 384 sgg.; J. Grécourt, *Sur une plaque du chaudron de Gundestrup*, ibid., p. 376 sgg.; M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it., Torino 1954, p. 305 sg.; W. Ja. Propp, *op. cit.*, p. 151 sgg.

regalità,[17] o quella di Perseo che rapisce l'occhio alle Graie per costringerle a svelargli il cammino che lo porti oltre nelle sue imprese, ai confini del mondo,[18] oppure la vicenda di Enalos, che finisce in mare e ne riporta una coppa d'oro.[19] L'educazione di Hephaistos alla magica arte del fabbro avviene nelle profondità marine, dove è stato violentemente gettato (di nuovo!) dalla madre.[20] Ma anche Hera, prima di conoscere Zeus, aveva passato la propria infanzia « presso le correnti dell'Oceano » nella dimora di Okeanòs e Tethys, che la avevano allevata giovinetta, come ricorda in un passo famoso della Iliade (XIV, 22 sgg.):[21] fra tante vicende di *kouroi* eroici, questa, quasi eccezionale, di una divinità femminile, si giustifica forse con la funzione della dea, attorno al cui culto ad Argo e a Corinto finirono per confluire vari complessi mitico-rituali riferentisi all'orizzonte delle esperienze giovanili e delle iniziazioni.[22]

Anche trascurando per ora tutta quell'ampia serie di miti in cui alla « morte » nelle acque di un fiume o del

[17] Bakch. XVII, 112 sgg.; Hyg. *Astr.* II, 5. A proposito della famosa coppa di Eufronio raffigurante Theseo e Anfitrite, Brelich, Nouv. Cli VII-IX (1955-57) p. 480, osserva che il chitone che indossa su una statua uno dei παῖδες ἀφ' ἑστίας μυηθέντες è confrontabile solo col corto chitone indossato da Theseo nella pittura vascolare. Forse un mito analogo per Achille è indicato da un vaso attico (Roscher *Lex.* III, p. 217, cfr. p. 249) raffigurante Achille giovinetto, in fondo al mare, mentre riceve da Nereo e Thetis un diadema.

[18] Hes. *Theog.* 274 sgg. Ulteriori lett. in Böhlan, *Perseus, und die Graien*, Ath. Mitth. XI (1886), p. 365 sgg.

[19] Meinecke, *Anal. Crit.* 1866, p. 212: R.E. V, 2, col. 2546 s.v. *Enalos* (Tümpel).

[20] *Il.* XVIII, 395 sgg.; cfr Hom. *h. in Ap.* 318 sgg.; Apollod. I, 3, 5; anche l'infanzia di Poseidon si è svolta in fondo al mare per infanzia di Afrodite in fondo al mare accennano Lucian. *Tragod.* lo allevino: Diod. V, 55.

[21] *Schol.* Hom. *Il.* XIV, 296, Lucian. *Tragod.* 91 sgg., Nonn. VIII, 158; ulteriori dati sull'infanzia di Hera in Wilamowitz, *Kl. Schr.* V, 2, p. 167 e R.E. XVII, 2, col. 2355 s.v. *Okeanos* (Herter). A una infanzia di Afrodite in fondo al mare accennano Lucian. *Tragod.* 7 sgg.; Ael. *n.a.* 14, 28, ma l'episodio è forse costruito sull'immagine dell'Anadiomene.

[22] Per i complessi mitico-rituali gravitanti attorno all'Heraion di Argo, cfr. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 208 sgg.; per i rituali iniziatici nel tempio di Hera a Corinto cfr. A. Brelich, *I figli di Medea*, S.M.S.R. 1959, p. 213 sgg.

mare fa seguito una aggregazione fra gli eroi o le divinità, già i miti visti sin qui sembrano indicare che il soggiorno negli abissi marini del *kouros* eroico abbia valore e significato di una catabasi, cioè di un viaggio rischioso fino ed oltre i limiti del mondo. E' per questo significativo come la tradizione sul luogo ove si sarebbero svolte le varie *paideiai* giovanili oscilli tra *thalassa* e *okeanós*. Hephaistos, ad esempio, è ospite in fondo al mare di una nereide (Thetis) e di una oceanina (Eurynome), mentre la educazione di Hera si svolge « presso le correnti dell'Oceano », come quella di Eumolpo, gettato in fondo al mare, ma poi portato da Poseidon presso gli Etiopi, una delle mitiche terre situate presso il grande fiume che limita i confini del mondo. Analogamente, è delle oceanine, e non delle Nereidi, che si dice che ἄνδρας κουρίζουσι (Hes. *Theog.* 347).

E' stato giustamente osservato come non sia possibile stabilire su una base razionalistica i reciproci rapporti tra *thalassa* e *okeanós:*[23] certo è che tanto gli abissi del mare quanto le terre ai margini dell'orizzonte, all'estrema periferia dell'esserci, sono immagini che rappresentano egualmente bene l'al di là — e alle porte dell'Ade erano le scogliere di Leucade (*Od.* XXIV, v. 11 sgg.), famose per tutto un altro complesso di *katapontismòi* su cui si tornerà a suo tempo.

Thalassa e *okeanós* nell'esperienza iniziatica acquistano quindi, su un piano generale, il medesimo valore semantico del bosco di Pollicino o del centro del labirinto,[24] rischi estremi da superarsi per chi voglia tornare tra gli uomini dotato di nuovi poteri o debba diventare addirittura più che uomo.

[23] A. Lesky, Wiener Studien 63 (1948) p. 67. Quanto al rapporto *thalassa* - al di là cfr. L. Radermacher, *Das Meer und die Toten*, Anz. Oesterr. Akad. Wien, 36 (1949), p. 307 sgg.

[24] Per il simbolismo iniziatico del labirinto cfr., di chi scrive, *Potinjia Dapuritoio*, Acme XII, 1-3 (gennaio-dic. 1959), p. 149 sgg. con lett. prec.

Trasformandosi così la catabasi in esperienza positiva, *thalassa* e *okeanós* non potranno mostrare soltanto il loro aspetto pauroso, ma celeranno nel loro fondo tesori e divinità benigne: Nereidi e Oceanine, fra cui (nei vari miti di Theseo, di Hephaistos, di Dioniso fanciullo, di Eumolpo e di Hera) emergono particolarmente Thetis, Tethys, Eurynome e Benthesikyme, divinità, tutte che donano (al *kouros* o alla *kore*) i loro tesori e lo portano alle nozze e lo rimandano tra gli uomini.

E divinità, tutte, femminili (le rare volte in cui compare Poseidon, ci sta di dovere), le quali rivelano così un altro aspetto di *thalassa* e *okeanós:* quello materno. Se nel bosco Artemis e le Ninfe dividono le loro funzioni di iniziatrici con Dioniso, i Sileni e i Centauri, nel mare sono esclusivamente divinità femminili quelle che ἄνδρας κουρίζουσι, per cui sorgerà il problema del motivo di una associazione simile, tanto corrente da entrare anche nel linguaggio con la metafora antica e logora del *kolpos* di Thetis. E ci sarà anche da chiedersi — almeno in via di ipotesi — se nei complessi mitico-rituali relativi alle iniziazioni, un viaggio nel « seno di Teti » non possa anche assolvere alla funzione di un ritorno alle origini,[25] di un recupero cioè di uno stadio infantile per operarne la definitiva liquidazione. Anche in questo caso si tratterebbe, per un linguaggio iniziatico, di una « morte » e di una « rinascita »: di un ritorno cioè a un grembo materno, da

[25] È nota l'interpretazione psicanalitica del simbolo delle acque come simbolo delle origini: a questo proposito è abbastanza interessante l'esempio di un sogno infantile (da Ch. Baudoin, *L'âme enfantine et la psychanalyse,* Neuchâtel, 2 ed., 1951, I, p. 119): James, di 14 anni, sogna tra l'altro di un amico (in effetti lui stesso) che dopo aver tentato di dare la scalata ad un muro « *il se lance en l'air comme un avion, tombe dans l'eau en criant "Maman". Quand il grimpait, il avait les cheveaux courts, quand il discendait en criant, il avait les cheveux longs* ». Nel sogno, com'è interpretato dall'A., è simboleggiato il distacco dalla madre e il farsi adulto (crescita dei capelli): ma si noti che il passaggio è reso possibile dall'immersione nelle acque. Per un « ritorno alle origini » nei riti di immersione cfr. M. Eliade, *op. cit.*, pp. 200 sgg. e 220.

superarsi una volta per tutte per acquistarsi il titolo di adulto.

La verifica di questa ipotesi sarà realizzabile solo se a livello, almeno di massima, delle esperienze dell'adolescenza entro l'ambito della Grecia antica, sarà possibile individuare la presenza effettiva di nostalgie materne che prendano l'aspetto di un impulso, anche apparentemente immotivato, verso le acque. Infine, le diverse situazioni critiche entro cui questo impulso si configura potranno forse indicare meno genericamente a quali funzioni reintegranti, fra le tante possibili, assolvesse il simbolo mitico-rituale dell'andata delle acque.

* * *

In un certo gruppo di miti l'eroe che si getta nelle acque lo fa non in seguito a una « prova » ma in seguito a una c o l p a commessa che lo spinge poi folle a compiere suicidio.

Quando Origene dice che i cosiddetti « lunatici » (σεληνιζόντες) talvolta finiscono gettandosi in acqua [26] e quando, secoli prima, il trattatello pseudoippocrateo *perì parthenion* menziona come forma di delirio che può colpire le giovani donne anche il suicidio per annegamento, si accenna alla possibilità del verificarsi reale nella Grecia antica di casi simili e al loro presentarsi con maggiore frequenza nell'età giovanile. Sembra affacciarsi cioè anche nel mondo antico quel tema della scomparsa nelle acque — il « motivo » di Ofelia — che anche in tutta la letteratura moderna ha costituito uno dei modi preferiti di rappresentare una morte giovane.[27]

[26] *Comment.* in Matth XIII, 6: ὅτι μὲν οὖν οἱ τὸν καλούμενον σεληνιασμὸν πάσχοντες ἐνιότε εἰς τὸ ὕδωρ πίπτουσι δῆλόν ἐστι.

[27] Per le varie associazioni simboliche legate al tema delle acque nella letteratura moderna cfr. G. Bachelard, *L'eau et les rêves*, Paris, 2 ed., 1947, e in partic. le pp. 63 sgg. (acque e morte), 111 sgg. (morte di giovani e acque), 155 sgg. (acqua e madre, acqua e donna).

Ma se nelle brevissime e isolate allusioni dei due autori antichi, così distanti fra loro nel tempo, manca la possibilità di individuare ben precise situazioni conflittuali eventualmente condizionanti la follia che spinge verso le acque, tali situazioni si riflettono invece tipizzate nei vari miti, in cui la fine nelle acque di questo o quell'eroe è in genere la conclusione di una situazione drammatica sorta in seno alla famiglia. Si tratta per lo più di una « colpa » commessa nei confronti di uno dei familiari o di qualche personaggio divino rappresentante la figura della madre o dei genitori, colpa che viene « punita » con la follia che spinge verso il fiume o verso il mare. Queste mitiche « colpe » rappresentano quasi sempre situazioni conflittuali giovanili riferentisi a rapporti non risolti con uno dei membri della famiglia (la madre, i fratelli), oppure al tema delle curiosità proibite, dei « misteri » svelati — i misteri dell'origine della vita — temi che ancora nella odierna struttura familiare costituiscono parte fondamentale della psicologia dell'infanzia e dell'adolescenza.

* * *

Tra i conflitti familiari, quelli riguardanti ostilità tra fratelli sono presenti nell'uccisione del fratello compiuta da Alpheios, il quale poi, inseguito dalle Poinai, corre a gettarsi nel fiume [28] e nel mito di Eunostos ed Ochna, che vedremo a suo tempo.

Ma soprattutto le situazioni conflittuali sembrano riferirsi ai rapporti coi genitori, e in particolare con la madre: al tema delle curiosità illecite — esemplare nella vicenda delle Cecropidi che disubbidiscono e, aperta la cesta, alla vista del serpente impazziscono e corrono a buttarsi dall'Acropoli [29] — rinviano le storie di Meandro e di Scamandro, la cui colpa di curiosità si compie nei ri-

[28] Ps. Plut. *de fluv.* 19. L'Alpheios avrebbe avuto in origine a sua volta un altro nome, Stymphalos, dal nome dell'eroe che vi si sarebbe gettato per primo.

[29] Lett. in R. E. I, col. 826 sgg., s.v. *Aglauros* (Töppfer).

guardi della Dea-Madre, di cui il primo saccheggia i tesori,[30] il secondo contempla i misteri:[31] è la medesima « colpa » di Aliacmon di Tirinto che divenne ἐμμανής per aver scoperto un incontro d'amore tra Zeus ed Hera, e per questo corse poi a gettarsi — finale ormai standardizzato — nelle acque del fiume che in seguito prese il suo nome.[32] L'uccisione della madre, o l'incesto, tentato o temuto, si configura in un altro gruppo di miti: i Telchini resi folli da Afrodite compiono incesto con la propria madre, vengono puniti da Zeus che li relega sotto terra, mentre la loro madre si getta in mare;[33] Tanais, il giovane cacciatore scita, per evitare, come Ippolito, un'unione con la matrigna si uccide nelle acque del fiume che poi prenderà il suo nome.[34] Oppure l'uccisione della madre per opera di Phasis, il quale poi impazzisce e si getta nelle acque dell'Arkturon, che da allora si chiamerà Phasis:[35] è la stessa « colpa » di Oreste, il matricida e folle esemplare, il quale non per nulla doveva in Messenia essere in qualche rapporto con rituali riguardanti il mondo giovanile.[36]

[30] Ps. Plut. *de fluv.* 9.
[31] *Ibid.* 13.
[32] Ibid. 18, che così continua: Inaco, il padre di Io avrebbe fatto una fine simile, ἐξοιστροπλα ούμενος da Tisifone, per aver osato rimproverare Zeus della seduzione della figlia. Anche questo complesso mitico sembra da annoverarsi tra quelli gravitanti attorno all'Heraion di Argo di cui alla nota 21.
[33] Diod. V, 55, 7.
[34] Ps. Plut. *de fluv.* 14.
[35] *Ibid.* 5.
[36] Della guarigione di Oreste esistono varie versioni locali (a Trezene sarebbe stato « purificato » per mezzo di una pietra, Paus. II, 31, 4; a Gythion pure per mezzo di una pietra bianca, Paus. III, 22, 1) di cui però la più significativa è quella di una zona della Messenia chiamata *Maniai* (*Paus. VIII*, 34, 1 sgg.): la località, nella quale l'eroe sarebbe divenuto folle in seguito al matricidio era segnata, oltre che da un *heroon* alle Manie, anche da un rialzo di terra sovramontato da una pietra a forma di dito, perchè lì Oreste in preda alla follia si sarebbe mangiata una delle dita. Non lontano di lì, in una località detta *Aché*, Oreste sarebbe rinsavito e si sarebbe tagliato le chiome: in effetti il rito della *koureotis* può segnare il passaggio all'età adulta (Brelich, *Eroi*, p. 126 sgg.) e anche il morso a un dito, sostituto di una mutilazione, torna in un particolare della *agogè spartana* (Plut. *Lyc.* XVIII.

In questo vario gioco di tensioni e di stati conflittuali in un orizzonte familiare rappresentato da difficili e drammatici rapporti con i fratelli e con i genitori, sono soprattutto quelli con la madre (uccisa, « scoperta », desiderata e temuta) a tornare con maggiore insistenza. Ci ricordiamo allora di tutti quei genitori, e in particolare di quelle madri e « matrigne » cattive che buttano a mare i loro figli o li costringono a fuggire sul mare — e ci ricordiamo anche una versione del mito di Helle e Phrixos che li rappresenta pure come folli.[37]

D'altra parte, è il mito stesso che propone la soluzione di questi drammi mediante un modello simbolico — il salto in acqua — che ricostituisca il momento in cui questi stati conflittuali erano ignoti e il « seno di Tetide » accoglieva tranquillizzante e materno. Manca cioè nel mito (e qui stanno i suoi limiti) un intervento che modifichi la realtà, ma si propone comunque in esso una soluzione per cui la fine nelle acque dei vari eroi folli non sia soltanto un tragico rifiuto come quello dei *selenizontes* o delle fanciulle suicide: l'importante viene *dopo*, facendo così acquistare un senso nuovo, non solo di regressione, ma anche di sublimazione, al gesto decisivo. Così Alpheios, Scamandro e Meandro daranno nome a un fiume, Phrixos si salverà nella Colchide, Melikertes diventerà immortale e avrà un culto iniziatico e così via.[38]

Un'altra soluzione è prospettata, oltre che nel mito, anche nel rito: e si tratterà allora di pratiche iniziatiche, come nel caso di Melikertes - Palaimon di cui conosciamo — oltre che i noti rapporti con i giochi Istmici — l'esistenza di alcune τελεταί ,[39] o delle Cecopridi, di cui sareb-

3 sgg.): cfr. Thomson, *Eschilo e Atene*, trad. it., Torino 1949, pp. 152, 160; W. den Boer, *Laconian Studies*, Amsterdam 1954, p. 275 sgg.

[37] Hyg. *fab.* 3.

[38] Lo stesso dicasi del *topos* del fanciullo salvato dai delfini: Phalantos (Paus. X, 13, 10), Arion (Lett. in R.E. III, col. 836 s.v. [Crusius]), Taras (Paus. X, 10, 8), Palemone stesso (Paus. II, 3, 4).

[39] Cfr. Brelich, *Eroi*, p. 120 sg.

bero totalmente da rivedere i rapporti con l'efebia attica nonché forse le iniziazioni femminili.[40]

Altri riti risolutivi possono essere terapie di tutte quelle forme di alienazione che andavano sotto il nome di *mania*.

Così, il mito di Meandro, impazzito per la grave *asebeia* compiuta nei confronti della Dea-Madre e suicida nelle acque del fiume, fonda un rituale terapeutico per cui una pietra che si trovava lungo la riva del fiume aveva la proprietà ambivalente di richiamare la follia, ma anche di toglierla, se la persona avesse « invocato la Madre degli dei » (Ps. Plut. *de fluv.* 9) se cioè avesse inserito la propria vicenda in quella iniziata nel tempo mitico dall'eroe. Per quanto riguarda Alpheios, il nesso follia-acque-iniziazioni è presente anche nel rito: lo stesso fiume che in occasione delle gare olimpiche poteva venir oltrepassato solo dagli uomini[41] poteva con la sua acqua guarire la *ierà nosos* o altre forme di alienazione mentale;[42] le medesime proprietà aveva, secondo un'altra fonte, una erba che cresceva lungo le sue rive.[43]

E' vero che l'immersione in un certo numero di altre acque (o le forme più attenuate dell'aspergersene o del berne) valeva come pratica terapeutica della follia,[44] o di altri stati di alienazione conseguenti all'idrofobia[45] e alla

[40] Giuramento degli efebi per Aglauros: Demosth. XIX, 303 (cfr. R. E. I, 1, col. 829 s.v. *Aglauros* [Wachsmuth]); meno certo è il rapporto tra una delle Cecropidi, Herse, e le ἐρρηφόροι ateniesi di cui Aristoph. *Lys* 640: cfr. R. E. VIII, 1, s.v. *Herse* (Sittig).

[41] Paus. V, 6, 7

[42] *Schol.* Hom. *Od.* III, 498.

[43] Ps. Plut. *de fluv.* 19, 2.

[44] Aristoph. *Vesp.* 118 e *Schol.;* Jambl. *de myst.* III, 10; Achill. Tat. VI, 11; Hippol. *ref.* IX, 16. Cfr. anche l'interpretazione del battesimo con rito espulsivo del cattivo demone che possiede l'anima del pagano: ps. Clem. *praecogn.* II, 71: *et per haec* (cioè i riti pagani) *mundus non est a spiritu immundo et ideo purificationem indiget baptismi, ut exeat ab eo spiritus immundus, qui interiores animae ipsius insedit affectus*: per la possessione in genere, sempre intesa dal cristianesimo nascente come possessione diabolica (e non già da parte degli dei) cfr. J. Tambornino, *De antiquorum daemonismo* (R.G.V.V. VII, 3), Giessen 1901, p. 93 sgg.

[45] Gratt. *cyneg.* 377 sgg.; cfr. le acque del fiume Alyssos che guariscono dalla *lyssa*, l'idrofobia, ed erano tali perchè Oreste vi avrebbe guarito la propria follia (Paus. VIII, 19, 3).

ubriachezza,[46] o anche di un semplice mal di testa,[47] ma questi dati rituali sono muti e incomprensibili se un mito non soccorre a individuare qualcuna delle possibili motivazioni per cui questo enigmatico richiamo delle acque potesse essere assieme segno di follia e strumento di guarigione.

E pure delle più note pratiche iniziatiche come l'*hala-de mystai* eleusino del 16 Boedromione (in cui al mare si *corre*, come erano corsi gli eroi folli) o la processione all'Ilisso durante i misteri di Agre sono pratiche rituali che rischiano di rimanere problematiche, se non si ha almeno un dato mitico che indichi sia pur indirettamente *che cosa* si volesse lavare o far « tornare alle origini ».

In mancanza di dati mitici ed anche di qualsiasi testimonianza religiosa diretta sul significato di queste ultime esperienze e su un loro possibile intervento sul piano psicologico, l'unico diretto riferimento è quello offerto dal nesso mitico-rituale relativo all'iniziazione degli Eumolpidi, che rimanda al più vasto tema della iniziazione giovanile, in cui un'immersione nelle acque ha la funzione di risolvere deetrminati stati conflittuali sorti nell'ambito della vita familiare favorendo in particolare il recupero e la sublimazione dell'immagine materna.

E' noto che numerosi simboli mitico-rituali riferentisi ad arcaiche pratiche iniziatiche giovanili sono defluiti entro i rituali misterici del mondo classico, che li ha mantenuti trasformandoli in funzione delle nuove finalità cui dovevano essere indirizzati. In particolare, tutto il simbolismo riferentesi alla morte e alla rinascita (la nascita del bambino, oppure la catabasi o la morte del *kouros* che ritornava come eroe, ecc.) poteva continuare ad essere operante in funzione di un'altra morte e di un'altra rinascita, non più quella dell'adolescente, ma quella del

[46] Ov. *Met.* XV, 325, analogamente, collega le proprietà di queste acque al mito della guarigione delle Pretidi.

[47] È il fiume Anigros in Trifilia, pure collegato al mito della guarigione delle Pretidi: Strabo VIII, 346, cfr. Paus. V, 10, 5.

mystes. D'altra parte, se un simbolo mitico-rituale, come quello della corsa alle acque, non si è disgregato nel corso della cultura antica ma si è conservato con contesto e funzioni diversi è forse anche dovuto al fatto che in esso continuava ad agire in modo elementare e immediato la sua capacità di evocare e incantare quel fanciullino che anche Platone sapeva celarsi in ognuno.

* * *

Ma il simbolismo mitico-rituale delle acque dà orizzonte a altre motivazioni che non abbiamo ancora potuto rilevare nei vari esempi visti sin qui.

Il motivo dell'*eros* desiderato e non raggiunto, oppure temuto e violentemente rifiutato offre la materia a una copiosissima serie di miti, immancabilmente culminanti in una fine nelle acque. Situazioni di questo genere sono largamente presenti nel mito greco (da Fedra a Ippolito e le Danaidi) e non si concludono sempre e necessariamente in un *katapontismós;* d'altra parte la presenza di un'amplissima serie mitica collegante l'immagine delle acque alla sfera dell'*eros* autorizza a considerare il complesso come struttura dotata di una sua coerenza.

La Artemis cretese, Britomartis, che finisce in mare nel tentativo di sfuggire all'inseguimento di Minos e sarà quindi salvata dalle reti di un pescatore[48] è il più noto di tutta una serie di miti variamente localizzati — a Lesbo quello di Theaneira[49] e di Agriate[50] a Boline in Acaia quello di Boline,[51] a Delos quello di Asterie[52] — in cui il

[48] Kall. *h. in Art.* 189 sgg.; Paus. II, 30, 3; Diod. V, 76, 3 sgg.; Ant. Lib. 40.

[49] Lyk, *Al.* 467.

[50] Parthen., F.G.H. IV, p. 335,*frgm.* 2 e var. di Ephor., *ibid.* È probabile che queste numerose varianti locali di Lesbo abbiano fornito un motivo di preferenza per la formazione del mito del salto in mare di Saffo.

[51] Paus. VII, 23, 4.

[52] Kall. *h. in Del.* 36 sgg.; Apollod. I, 4, 4, 1: Zeus insegue Asterie che, per sfuggirgli, si butta a mare e diventa l'isola che sarà poi Delos. Cfr. Hyg. *fab.* 53 e 140: Zeus, rifiutato da Asterie, la trasforma poi in uccello che si getta a mare nell'isola di Ortigia.

rifiuto di Cipride viene rappresentato, come nel caso delle Danaidi, nella forma simbolica di una fuga davanti a un pretendente temuto e minaccioso. Inoltre il medesimo motivo si ripresenta entro quell'ambito della religione dionisiaca in cui, com'è noto, trovava possibilità catartiche tutto un complesso di situazioni conflittuali del mondo femminile: qui la categoria delle persone coinvolte è più estesa, in quanto le protagoniste non sono più e soltanto *parthenoi* ma le donne di un determinato paese. E' il *phobos* che prende le nutrici di Dioniso, insidiate a Drios da Bute e dai suoi compagni mentre celebrano nei pressi del mare le cerimonie in onore del dio: una parte di esse corre, inseguita dagli uomini fino ad mare gettandovisi — e la punizione del dio a Bute sarà a sua volta una forma di *mania* che lo farà poi finire in un corso d'acqua.[53] Analoga è la vicenda delle donne di Tanagra, che, mentre celebrano nuotando nel mare le sacre cerimonie, vengono minacciate da Triton, essere mostruoso simboleggiante il loro stesso *phobos:* il consolante scioglimento della vicenda è che esse poi saranno salvate da Dioniso, il quale ucciderà il mostro.[54]

Se il modo di intendere l'*eros* come un'insidia e una minaccia si rivela nel mito collegato in particolare a personaggi femminili ed eventualmente a uno stato di *parthenia* che si vuol tutelare ad ogni costo, questa situazione mitica può rifletterne una reale, in rapporto cioè alla posizione della fanciulla e della donna greca, educata in funzione di una severa morale sessuale e di nozze decise dalla famiglia, e sempre rigidamente preclusa, anche dopo le nozze, a contatti sociali extrafamiliari (così almeno con la sola e parziale eccezione di Sparta).[55] Entro questo orizzonte s'illumina anche il mito delle due sorelle Molpadia e Parthenos — una delle quali porta pure nel nome

[53] Diod. V, 50.
[54] Paus. IX, 20, 4.
[55] Sulla posizione della donna nella società greca cfr. da ultimo J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig 1955.

il segno del suo stato di *parthenia* —, che messe a guardia dal padre di un simbolico vaso, ne causano invece la rottura e, in stato di *phobos* (φοβηθεῖσαι) corrono a buttarsi in mare.[56]

Fra tanti personaggi femminili, rare eccezioni sono quelle di due eroi, che però rifiutano un tipo particolare di rapporto: o quello incestuoso, come nel caso già visto di Tanais, o quello omosessuale, come nel caso di Leukas che a Cefallene si butta in mare perché inseguito da Apollo [57] e di Arginno di Lesbo che si rifiuta ad Agamennone.[58]

Il tema del rifiuto o del disprezzo di Cipride appare però nel mito greco più complesso e non limitato all'ambito delle donne, coinvolgendo un certo numero di personaggi maschili: si tratta in genere di quelle figure di giovani cacciatori solitari, avversi al mondo femminile come Ippolito o quel Melanion il cui misoginismo era oggetto di favole che si raccontavano ai fanciulli (Aristoph. *Lysistr.* 781–797): su di essi Rademarcher ha a suo tempo richiamato l'attenzione,[59] ma varrebbe la pena di riesaminarli in tutte le connessioni che il loro stato giovanile comporta (e che rimandano tutte alla sfera di Artemis, vergine, cacciatrice e collegata a rituali iniziatici e nuziali): il rifiuto di *eros* — che ancora attualmente caratterizza una delle fasi dello sviluppo affettivo dell'adolescente — l'esperienza della caccia come rituale iniziatico, l'eventuale rapporto, come nel caso di Ippolito, con altri riti iniziatici, e precisamente quelli nuziali,[60] che conchiudono definitivamente l'orizzonte dell'adolescenza.

D'altro canto, tra i vari eroi cacciatori di nostra conoscenza, la devozione ad Artemis in quanto dea vergine non è aspetto necessario della loro figura: c'è anche chi

[56] Diod. V, 62.
[57] Serv. *Aen.* III, 279.
[58] Athen. XIII, 603 d.
[59] *Hippolytos und Thecla*, Sitzungsber. Wiener Akad. 182, 3 (1918) p. 3 sgg.
[60] Per il nesso tra Ippolito e le iniziazioni giovanili cfr. Brelich, *Eroi*, p. 127; ibid. p. 211 per il nesso tra caccia e iniziazioni.

si uccide per amore, come Menalkas, il cacciatore calcidico che si getta da una rupe perché non contraccambiato da una ninfa,[61] o Saron, altro cacciatore, che nell'inseguire invano una cerva (la dea stessa) finisce nelle acque di quella che poi sarà la palude Saronia.[62] E ancora il mito di Aisakos, affine per molti aspetti evidenti a quello di Orfeo e Euridice, ripropone entrambi i temi dell'amore rifiutato e di quello non ottenuto: la lunga descrizione ovidiana ci presenta l'eroe (di nuovo!) come novello Ippolito, odiatore della vita urbana e amante solo della solitudine dei boschi e della attività venatoria. Ma non rifiuta come Ippolito l'*eros*, anzi, come per Menalkas, il suo desiderio ne è frustrato, ed egli si getterà a mare disperato per essere stato la causa involontaria della morte di Hesperia: la ninfa desiderata era stata uccisa da una serpe mentre fuggiva all'inseguimento dell'eroe.[63] E ancora il *katakremnismós* di Timagora e Meleto, ricordato ad Atene con una statua ad Eros,[64] il suicidio, sempre per amore, di Kyknos nelle acque tra Pleurone e Calidone[65], o invece l'avventura a lieto fine di Enalos, che si getta nelle acque di Lesbo per raggiungere e salvare la fanciulla amata.[66]

Fra tanti dati mitici, il primo nesso mitico-rituale che incontriamo in questo complesso rivela i soliti temi noti dell'amore impossibile, dei conflitti interfamiliari e dell'eroizzazione finale collegata all'istaurazione di un culto iniziatico: è il mito di Eunostos, falsamente accusato dalla cognata Ochna di seduzione e quindi ucciso dai fratelli, mentre Ochna disperata si getta in mare. La vicenda co-

[61] Hermes. *frgm.* 3; cfr. il pastore e cacciatore Dafni che, acciecato da una ninfa di cui aveva rifiutato l'amore, erra per i boschi e finisce cadendo da una rupe: *Schol.* Theocr. VIII, 93.
[62] Paus. II, 3, 7, cfr. id. VIII, 22, 8, che cita una storia analoga ubicandola nei pressi di Stinfelo. Per Artemis Saronia cfr. R. E. II, A, 1, s.v. *Saronia* (Adler).
[63] *Met.* XI, 794 sgg.
[64] Paus. I, 30, 1, cfr. Sud. s.v. Μέλητος.
[65] Ant. Lib. 12.
[66] Plut. *Soll. anim.* 36 p. 984 E.

stituisce il precedente mitico di un divieto d'accesso alle donne nel *temenos* dell'eroe a Tanagra, riservato ai soli uomini [67] per lo svolgimento di culti sul cui carattere e finalità siamo purtroppo completamente all'oscuro.

Del tutto lineare è invece il nesso mitico-rituale relativo al *katapontismós* dagli scogli di Leucade com'è noto, la tradizione voleva che lì si fossero recati e si recassero ancora gli amanti infelici per porre fine alle proprie pene gettandosi indenni dalle scogliere,[68] che col loro abbacinante candore dovevano esasperare il fascino degli abissi;[69] circolavano inoltre in epoca ellenistica lunghe liste elencanti nomi e vicende di chi, nel tempo mitico e anche in epoche non lontane da chi scriveva, avrebbe compiuto il fatidico salto.[70]

Le notizie che lo stesso Strabone raccoglie sono filtrate attraverso una tradizione prevalentemente letteraria e poetica, e per giunta relativamente tarda, per cui sono più che legittimi i dubbi sullo svolgimento reale della pratica descritta. Analogamente, la rappresentazione del *katapontismós* di Saffo negli stucchi della « basilica » di Porta Maggiore più che un dato rituale suggerisce un ripensamento filosofico (neo-platonico) di un simbolo di morte e rinascita che poteva essere rappresentato anche solo miticamente.

Nonostante tutte queste riserve, non è del tutto improbabile il reale svolgimento a Leucade di pratiche catartiche riferentesi alla sfera dell'*eros*, se ancora ai tempi di Pausania si attribuivano le medesime facoltà ad altre acque: quelle del fiume Selemno, nei pressi di Patre, che concedeva l'oblio di un amore inteso come malattia dell'anima (λήθην ἔρωτος; ἔρωτος ἴαμα: Paus. VII, 23, 4),

[67] Plut. *q. gr.* 40.
[68] Strabo, X, 2, 2.
[69] Numerose erano le rocce bianche: oltre la nota Leucade, varie rocce Scironie situate nella Megaride, a Salamina, in Attica e in Aulide: cfr. Glotz, *op. cit.*, p. 43.
[70] Phot. *bibl.* p. 153 a-b, che rielabora una lista di Ptolom. Chennos.

analogamente quindi alle varie immersioni terapeutiche della follia a suo tempo ricordate. Il salto dalle scogliere di Leucade per « guarire » dalla passione amorosa — l'*oistros* del desiderio come Menandro definisce l'amore di Saffo per Faone [71] — non trova quindi soltanto un modello di salvazione nella mitica morte che trasforma in eroe, ma si configura in un rituale che sublima in liberazione e oblio un potenziale suicidio.

Questa connessione tra *eros* e le acque sembra richiamare altre immagini che non quella materna che vedemmo così operante nei miti delle infanzie sottomarine, talché si sarebbe tentati di avanzare l'ipotesi che senso e modo della « liberazione » di Leucade non consistessero solo in un superamento di impulsi suicidi, ma consentissero anche un certo deflusso simbolico della passione. Alcuni indizi potrebbero rendere possibile l'ipotesi: l'ingresso delle fanciulle troiane nelle acque dello Scamandro alla vigilia delle nozze simboleggiava la perdita della verginità, che con una preghiera si chiedeva al fiume di portare via,[72] e un modo analogo di rappresentare come un amplesso amoroso l'ingresso nelle acque è presente nel famoso frgm. 19 d Alceo:

> Ἀρθεὶς δ' ηὖτ' ἀπὸ Λευκάδος πέτρης
> ἐς πολιὸν κῦμα κολυμβῶ μεθύων ἔρωτι

in cui esperienza amorosa ed esperienza estatica formano un'unica immagine.

In questo modo a Leucade otteneva la « guarigione », per allora e per sempre, chi avesse posto in rischio il proprio destino affidandolo all'amplesso del mare.

* * *

E' già stata notata da altri la possibilità che l'incontro rituale con le acque avvenisse in stato di *enthousia-*

[71] Maen. *apud* Strabo, *loc. cit.* indica col nome di *oistros* la passione amorosa di Saffo per Faone.
[72] Ps. Aeschin. *epist.* X, 3 e 8.

smós.[73] In effetti il tema della follia (follia per una « colpa », follia amorosa) ritorna in un larghissimo gruppo di miti in cui vedemmo rappresentate prototipicamente determinate situazioni conflittuali. E sappiamo anche che un'esperienza entusiastica funge appunto in genere da prospettiva di riscatto di quelle medesime situazioni conflittuali che altrimenti sfocerebbero in un *furor* chiuso e senza segno.[74]

In mancanza di dati rituali più evidenti o di testimonianze dirette, sarà, come al solito, il mito ad offrirci le indicazioni più chiare: non ci sono ambiguità di linguaggio quando Ateneo (VII, 29 a) dice che Glauco nella sua ricerca inutile dell'immortalità, si cibò di un'erba particolare, divenne *entheos* e corse a gettarsi in mare.

Di ambigua interpretazione possono essere invece tutte quelle vicende che già vedemmo e nelle quali è presente il tema della follia, dal momento che è egualmente possibile che questi *furores* eroici siano espressione di determinati stati conflittuali oppure che rappresentino invece il modello della loro risoluzione attraverso uno stato di « mania telestica » risolvente appunto con un estatico salto in mare quegli stessi conflitti.

Comunque stiano le cose in questi casi, è possibile anche individuare un complesso mitico-rituale che fa del *katapontismós* un'esperienza estatica. Esso trova orizzonte in special modo nella religione di quella divinità nella quale finì per confluire buona parte dei rituali estatici di varia e antica origine: Dioniso. A parte la possibilità della presenza di rituali estatici di immersione nel caso dei Baptai di Kotytò[75] e a parte ancora il nesso acque-guarigione dalla follia già visto a proposito dei culti

[73] Kerényi, *op. cit.*, p. 66.

[74] Sulla « mania telestica » come risolutrice, attraverso il rituale, di rituali stati di angoscia altrimenti sfocianti in una « mania » patologica, cfr. I. M. Linforth, *Telestic Madness in Plato, Phaedrus* 244 *D-E*, Univ. of. Calif. Press, Berkeley - Los Angeles 1946.

[75] Hubaux, *op. cit.*, p. 36.

di Meandro e di Alpheios, è in particolare la religione di Dioniso che presenta a questo proposito una ricchezza di temi alquanto significativa. E l'antecedente mitico per eccellenza è costituito dal salto in mare di Dioniso fanciullo che, inseguito [76] dall'immagine della follia, cioè dal minaccioso Licurgo armato di *pelekys* — scena che richiama esattamente l'inseguimento di Helle e Phrixos da parte di Inò essa pure armata della bipenne sacrificale — si rifugia nelle acque del mare, folle (μαινόμενος), pieno di timore ο(φβηθείς, δεδιώς), tutto preso da un tremito (τρόμος: *Il.* VII, 32 sgg.).[77] Il tema torna con insistenza in contesti dionisiaci: oltre agli episodi relativi alle donne di Tanagra e alle nutrici del dio insidiate da Butes, ricorderemo la analoga fine di un altro Butes,[78] quella dei pirati tirreni [79] e infine quella del corinzio Melissos, il quale, afflitto per la morte del figlio Atteone (fatto a brani dalle Baccanti!) si butta da un dirupo.[80] E sono infine noti i nessi che collegano a una tematica dionisiaca i miti di Helle e Phrixos e di Inò: i primi, che errano in preda all'oribasia, resi folli da Dioniso,[81] la seconda colpita da follia per esser stata la nutrice del dio.[82]

Espliciti riferimenti a rituali corse verso le acque compiute in stato di entusiasmo dionisiaco non sono frequenti, trovandoci di fronte alla solita enorme sperequazione

[76] Per le fughe e gli inseguimenti rituali come riscatto da un rischio di un folle e angosciato vagare, cfr. E de Martino, *La terra del rimorso*, Milano 1961, p. 206 sgg.

[77] *Il.* VII, 32 sgg. Già Jeanmaire,*Dionysos*, p. 61 sgg. rileva nel passo una descrizione di *mania*, senza però rilevarne le possibili implicazioni per quanto concerne il *katapontismós* stesso.

[78] Finisce in mare affascinato dall'« incantesimo » delle Sirene, e viene quindi salvato da Afrodite: Ap. Rhod. IV, 912 sgg.; Apollod. I, 9, 25, 1.

[79] Hom. *h.* VI *in Dion.*

[80] Plut. *amat. narrat.* 2; Schol. Ap. Rhod. IV, 1211; cfr. la vicenda della sposa dello stesso Melissos, Pirene, che uccide in un pozzo l'ospite Anteo; Alex. Aet. *apud* Parthen. XIV.

[81] Hig. *fab.* 2.

[82] Paus. III, 24, 4. Per il contesto dionisiaco dei miti di Inò, Helle, Phrixos e Melikertes cfr. R. E. XV, 1, col. 516 sg. s.v. *Melikertes* (Lesky).

(dovuta forse anche a ragioni contingenti) tra dati mitici e dati rituali. Unici lontani riferimenti, quelli che provengono da un ambiente ben lontano: la Roma dell'affare dei Baccanali, durante i quali sappiamo da Livio (XIII, 12) che gruppi di donne, i capelli disciolti come Menadi, correvano verso il Tevere e vi immergevano torce che ritiravano infiammate; ed anche Servio (*Aen.* VI, 741) tra i vari tipi di *purgationes* presenti nelle cerimonie di Liber ricorda abluzioni con acqua.

Dell'esistenza di analoghe cerimonie nella Grecia classica poco sappiamo, anche se la rendono probabile indizi di varia natura: la allusione diretta a pratiche eseguite da gruppi di donne entro le acque di Tanagra nel mito dell'uccisione di Triton, l'insistenza del motivo del *katapontismós* nelle rappresentazioni mitiche di deliri dionisiaci e infine lo svolgersi di gare di nuoto in onore di Dioniso *Melanaigis* a Ermione in Arcadia.[83] Corse e danze rituali attorno alle fonti venivano compiute dalle Menadi in quella sorta di paradiso terrestre che per loro si creava nell'esperienza estatica — e nel mito sarà il dio a far sgorgare freschi zampilli al tocco dei tirsi: nella descrizione euripidea (*Bacch.* 765-768) le Baccanti, compiuto il *diasparagmós* corrono a detergersi dal sangue appunto in queste acque. Il particolare si fa di tanto più interessante in quanto sappiamo che l'ambiente rituale in cui si svolge l'azione delle menadi tebane è nei pressi di quella fonte Dirce le cui acque avevano accolto Dioniso infante, stando almeno a un rapido cenno di un coro delle *Baccanti* (519-522) alludente a un mito dell'infanzia dionisiaca ormai perduto:

> Ἀχελῴου θύγατερ,
> πότνι' εὐπάρθενε Δίρκα,
> σὺ γὰρ ἐν σαῖς ποτε παγαῖς
> τὸ Διὸς βρέφος ἔλαβες

[83] Paus. II, 35, 1.

* * *

Come si vede, il simbolo mitico-rituale dell'ingresso nelle acque viene impiegato nella religione greca classica per diverse funzioni ed entro l'orizzonte di diverse divinità, cosicché possiamo presupporne una origine pre-greca e un suo ulteriore inserimento entro il sistema politeistico. Una parte, larga ma non esaustiva, del suo impiego si riferisce all'ambito delle iniziazioni giovanili, ma se ne è osservata anche una possibilità di maggiore apertura, fatto che ha permesso il suo mantenersi, trasformato di segno in vari culti iniziatici, e specialmente in quelli eleusino e dionisiaco.

Sinora però i riferimenti a rituali iniziatici giovanili contemplanti effettive immersioni rituali sono stati quasi sempre di carattere « archeologico », dal momento che il più delle volte è stato il dato mitico a fornircene la traccia. Esistevano però in epoca classica almeno due cerimonie iniziatiche giovanili in cui si osservavano ancora rituali immersioni (o processioni) alle acque, inserite a loro volta entro l'ambito del culto delle solite divinità presiedenti le iniziazioni giovanili: Dioniso, Artemis ed Apollo.

A Patre si celebrava una processione annuale, durante la quale un gruppo di *paides* (fanciulli e fanciulle, da quanto si ricava dal mito di fondazione del rituale) si recava al fiume Meilichios e vi si lavava (Paus. VII, 20, 1). Essi portavano corone, perché imitavano l'ornamento sacrificale di una *parthenos* e di un *pais*, i quali nel tempo mitico venivano uccisi per Artemis Triclaria, nei pressi (o nelle acque?) del fiume (Paus. VII, 19, 4): il loro abbigliamento quindi costituisce la ripetizione simbolica di un mitico lutto, paragonabile strutturalmente a quella commemorazione della morte dei figli di Medea — essi pure antecedente mitico di una morte iniziatica [84] — che, in

[84] Non si tratta quindi (così per Jeanmaire, *op. cit.*, p. 216) della sostituzione di un rituale più umano. Si noti come in questo caso un primitivo rituale iniziatico sai stato inserito con una certa

funzione di una morte rituale, esigeva l'abbigliamento luttuoso dei fanciulli ritirati nel santuario di Hera a Corinto.

L'antecedente mitico del rituale di Patre è, secondo il lungo e complesso racconto di Pausania (VII, 19-20, 2) il seguente: un giovane, Melanippo, ed una fanciulla, Komaithò, addetta al culto di Artemis, avevano commesso un grave atto di *asebeia* amandosi entro il tempio della dea. Ne era conseguita una carestia, che cessò solo con l'istituzione di quei sacrifici ad Artemis di un *pais* e di una *parthenos* di cui già fu detto. Questo stato di cose durò fino all'arrivo di un istitutore di un nuovo culto, Euripilo: costui, che era divenuto folle per aver visto una statua di Dioniso, poté riacquistare la ragione solo quando, giunto a Patre, vi ebbe introdotto il culto di Dioniso (rappresentato da un collegio di nove sacerdoti e nove sacerdotesse) e sostituito il sacrificio in onore di Artemis con quelle rituali processioni di giovani sino al fiume Meilichios.

Il rituale di Patre, sia nelle linee generali del suo svolgimento che nei temi principali presenti nel suo mito di fondazione, può essere avvicinato a un rito che annualmente si svolgeva a Sicione, ove sette fanciulli e sette fanciulle si recavano processionalmente al fiume Sithas.[85] Anche qui i miti collegati al rito sono due: l'uno relativo a un'uccisione (quella di Pytho da parte di Apollo ed Artemis, e il luogo dove sarebbe avvenuto il fatto portava il nome di *Phobos*), l'altro pure relativo alla risoluzione di una *mania*, in quanto il tempio di Apollo, al quale facevano ritorno i fanciulli dopo l'annuale andata al fiume, sarebbe stato fondato da Preto, perché lì le sue figlie avrebbero trovato guarigione dalla follia.

« confusione » nel culto sia di Artemia che di Dioniso: per le affinità o i nessi di questo genere tra Artemis e Dioniso cfr. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 211 sgg. Per i lutti rituali nell'Heraion di Argo cfr. Brelich, S.M.S.R. 1959, p. 213 sgg.

[85] Paus. II, 7, 7. Per il rito di Sicione, cfr., di chi scrive, art. cit. p. 164, Brelich, *art. cit.*, p. 227 per quanto concerne il tema mitico della uccisione nonchè il nome di Phobos della località.

Tanto a Patre quanto a Sicione, la annuale processione dei fanciulli e delle fanciulle rappresentanti di tutti i loro coetanei [86] è fondata da miti che contengono alcuni temi comuni: un'uccisione prototipica che deve essere « commemorata », una vicenda di *mania* felicemente risolta, uno stato anormale (follia o colpa) dei giovani protagonisti della vicenda mitica. Tanto a Patre quanto a Sicione questi temi vengono strutturati in due diversi complessi mitici (Komaithò ed Euripilo; l'uccisione del mostro e le Pretidi) che in apparenza non sono reciprocamente connessi se non da un tenuissimo filo, com'è il caso del mito di Sicione, dove, se si dovesse seguire il cosiddetto « rigor di logica », non risulterebbe affatto chiaro perché Euripilo, reso folle da Dioniso, sia stato guarito dalla follia *mutando* un rituale di Artemis.

Questi temi comuni però, nonostante i modi diversi con cui appaiono collegati fra loro, sembrano rimandare tutti a un medesimo orizzonte: quello dell'adolescenza, con alcune delle manifestazioni più drammatiche dei suoi conflitti e assieme con alcune delle loro possibili soluzioni mediante appositi rituali iniziatici giovanili. La *mania* che sappiamo colpì le Pretidi all'epoca della pubertà,[87] gli amori di Melanippo e Komaithò che richiamano quelli di Io, sacerdotessa di Hera argiva [88], o la « colpa » di Molpadia e Parthenos, sembrano tradurre nei temi (spesso anche altrove correlati) di una mitica « colpa » o di una mitica « mania » alcune fra le possibili situazioni conflittuali del mondo giovanile. Dall'esame di un certo numero di complessi mitico-rituali affini per struttura a quello di Patre, Brelich [89] ha rilevato la presenza in essi di tre mo-

[86] Per il cambiamento di struttura dei rituali iniziatici, passati ad alcuni *rappresentanti* dell'intero gruppo, cfr. Brelich, *art. cit.*, p. 229 sgg.

[87] Sulla follia della Pretidi come forma di instabilità legata alla crisi della pubertà cfr. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 203 e de Martino, *op. cit.*, p. 207.

[88] Io prima sacerdotessa di Hera Argiva: Hesych. s.v. Ἰνὼ Καλλιθύεσσα

[89] *art. cit.*, p. 240.

menti successivi: esistenza di un momento « paradisiaco », in cui l'uomo non aveva bisogno del rito, quindi una « colpa » che causa la caduta nel caotico (con conseguenti epidemie o malanni di vario genere per la comunità) e infine l'istituzione del rito, che fa cessare lo stato di crisi. Almeno nel caso di Patre, il rituale per cui i giovani e le giovanette si recano al fiume sembra voler reintegrare un « paradiso » ben preciso « perduto » per una « colpa » ben precisa, e che sempre e ogni giorno si poteva correre il rischio di perdere, finché se ne fosse sentito il bisogno del riscatto.

* * *

Quando gli antichi dicono che l'immersione in determinate acque costituisce una terapia della *mania* sembrano essere nel vero, purché si riesca a dare un senso meno generico a questo termine, inquadrandolo in qualcuna almeno delle situazioni possibili in cui la *mania* si possa manifestare. Abbiamo visto che il simbolo mitico-rituale dell'immersione nel mare o in un fiume è stato indirizzato di prevalenza — ma non esclusivamente — verso una funzione iniziatica, come possibilità di risolvere con esso situazioni critiche proprie di un'età particolare (iniziazioni giovanili). Abbiamo visto anche come il simbolo mitico-rituale non si esaurisse in questa funzione, ma potesse anche estendersi all'ambito di coloro che (uomini o donne) cercavano di risolvere nei culti misterici le più diverse insoddisfazioni religiose o sociali.

Assistiamo cioè, per quanto concerne il tempo, a una periodicizzazione della pratica, che può essere via via terapia rituale applicata *una tantum* a determinati casi singoli (terapia della *mania*, dell'*eros*, ecc.), oppure un rito compiuto in determinate occasioni festive non obbligatoriamente periodiche (feste di Dioniso) oppure infine compiuto una volta sola all'anno, perché la sua efficacia preventiva agisca nel futuro per tutti i membri della comunità

iniziatica (Eleusi, Agre) o mediante i loro rappresentanti per una determinata categoria di persone (Sicione, Patre). Da pratica immediata, l'immersione nelle acque viene così impiegata come simbolo di salvazione efficace e per il momento stesso e per il tempo a venire.

Fuori dell'ambito delle iniziazioni, si assiste a un rapporto analogo anche per quanto concerne i rituali di Leucade. Qui, oltre al *katapontismós* specializzato come ἔρωτος ἴαμα, troviamo anche il notissimo rito compiuto dai sacerdoti di Apollo,[90] i quali annualmente si tuffavano dagli scogli in mare per tutta la comunità, cioè a nome e a favore di essa, perché la loro personale salvazione conseguente al rito fosse tale anche per la *polis* che essi rappresentavano e allontanasse da lei ogni male futuro (ἀποτροπῆς χάριν: *Strabo* X, 2, 9).

Il limite che separa la pratica terapeutica e il rituale festivo appare quindi piuttosto quantitativo che qualitativo, dal momento che non si assiste a una trasformazione vera e propria della sua finalità quanto a un ulteriore ampliamento di orizzonti, per cui il medesimo rito può fungere da terapia immediata di stati patologici ben precisi, da rito iniziatico risolvente alcune situazioni conflittuali, e infine da rito genericamente profilattico e demandato dalla comunità a un singolo rappresentante. Allontanandosi sempre più dal suo scopo immediato, il rito del *katapontismós* viene ad acquistare una finalità meno contingente e più genericamente valida e si trasforma in simbolo di riscatto valido per tutti e per ogni situazione

[90] Le fonti parlano indifferentemente di un sacerdote apollineo (Ael. *h. a.* XI, 8) o di prigionieri (Strabo, X, 2, 9): è più probabile che si tratti dei primi, dato che conosciamo altre prodezze compiute da sacerdoti di Apollo o da seguiaci di Dioniso: i *katakremnismòi* dei sacerdoti di Apollo che, nei pressi di Magnesia « si gettano da rupi scoscese o da alte rocce » (Paus. X, 32, 6) e atti analoghi compiuti nell'estasi dionisiaca (Eur. *Bacch.* 1093-1094, cit. da Kerényi, *op. cit.*, p. 66 n. 2).

eventuale:[91] possibilità questa che potrebbe darsi anche per altri rituali definiti per lo più come « profilattici » o « apotropaici » e che varrebbe la pena di esaminare con ulteriori indagini.

[91] Non si vuole con questo fare una datazione assoluta: per questa si può solo affermare che i riti del salto in mare sono assai probabilmente di origine pre-greca: cfr. M. Guarducci, Diktynna, S.M.S.R. 1935, nr. 3-4, p. 277 e, da ultimo, W. Fauth, *Hippolytos und Phaidra- Bemerkungen zum religiösen Intergrund eines tragischen Konflikte*, Abhandl. Akad. Wissensch. u. Liter, Mainz, 1959, nr. 8, vol. II, p. 507 sgg.

GHERARDO GNOLI

Note su Yasht VIII, 23-25

Lo scopo di questo articolo è porre in luce quale efficacia, nella religiosità mazdaica, fosse attribuita allo *yasna*, che Bartholomae interpretava « Gottesverehrung im weitestem Sinn; 'Verehrung, Anbetung, Huldigung, Preis, Gebet; Opfer; Feier, Gottesdienst' »[1].

Esaminiamo innanzi tutto un passo dello *Yašt* VIII:

23. *apa dīm aδāt̲ vyeiti zrayaŋhat̲ hača vouru.kašat̲ hāδrō.masaŋhəm aδwanəm. sādrəm urvištrəmča nimrūite tištryō raēvā x'arənaŋuhā: "sadrəm mē, ahura mazda, urvištrəm, apō urvārāsča, baxtəm, daēne māzdeyesne! nōit̲ mąm nūrąm mašyāka aoxtō.nāmana yasna yazənte, yaδa anye yazatāŋhō aoxtō.nāmana yasna yazinti.*

24. *yeiδi zī mašyāka aoxtō.nāmana yasna yazayanta, yaδa anye yazatāŋhō aoxtō.nāmana yasna yazinti, ava mąm avi.bawryąm dasanąm aspanąm aoϑō dasanąm uštranąm aoϑō dasanąm gavąm aoϑō dasanąm gairinąm aoϑō dasąm apąm nāvayanąm aoϑō".*

[1] C. Bartholomae, *Altiranische Wörterbuch*, 2. unveränderte Auflage, Berlin 1961, col. 1270.

25. "*azəm yō ahurō mazdā tištrīm raēvantəm x'arə-naγuhantəm aoxtō.nāmana yasna yaze. ava dim ava.barāmi dasanąm aspanąm aoϑō dasanąm uštranąm aoϑō dasanąm gairinąm aoϑō dasanąm apąm nāvayanąm aoϑō*".

23. Allora (il soggetto è il *daēva Apaoša*) lo (il complemento oggetto è lo *yazata Tištrya*) caccia via dal mare *Vouru.kaša* per lo spazio di un *hāϑra*. *Tištrya* sfarzoso e splendente proclama il (suo) tormento e la (sua) disgrazia: « Un tormento, una disgrazia m'è toccata in sorte, o *Ahura Mazdāh*, o acque, o piante, o *daēna* mazdaica! Gli uomini non mi venerano ora con uno *yasna* in cui il (mio) nome venga pronunciato, come sono venerati gli altri *yazata!*

24. Se gli uomini mi venerassero con uno *yasna* in cui il (mio) nome fosse pronunciato, come sono venerati gli altri *yazata*, mi procurerei la forza di dieci cavalli, di dieci cammelli, di dieci tori, di dieci montagne, di dieci acque navigabili".

25. "Io che sono *Ahura Mazdāh* venero *Tištrya* sfarzoso e splendente con uno *yasna* in cui il (suo) nome venga pronunciato e gli do la forza di dieci cavalli, di dieci cammelli, di dieci tori, di dieci montagne, di dieci acque navigabili".

Questo passo fa parte dello *Yašt* dedicato allo *yazata Tištrya*, cioè alla stella Sirio [2]. Nei passi precedenti c'è un'invocazione iniziale a *Tištrya* e alle stelle del suo corteo che contengono il seme delle acque, della terra, delle piante; e *Tištrya* — si dice — deve essere onorato con *zaoϑra* (1-3). Seguono le lodi dello *yazata* celeste che per le sue benemerenze è venerato dallo stesso *Ahura Mazdāh* (4-7). E' *Tištrya*

[2] L'identificazione con Sirio è basata su Plutarco (*De Iside et Osyride*, XLVII): cf. F. Spiegel *Erānische Altertumskunde*, II, Leipzig 1873, pp. 70-73; W. Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen 1882, pp. 308-11; M.N. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, New York 1914, pp. 129-31, 241-42; J.H. Moulton, *Early Zozoastrianism*, London 1913, pp. 23-26, 435-37; J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, I, Paris 1938, p. 124, nota 5.

infatti che combatte le malvagie *Pairika* e che s'aggira veloce e potente sul gran mare *Vouru.kaša* (8-9). Egli chiede che gli uomini gli dedichino *yasna* nei quali il suo nome venga pronunciato, come si conviene al primo degli astri (10-12). Si ha poi la descrizione delle sue metamorfosi: durante un primo periodo di dieci notti *Tištrya* prende una forma corporea (*kəhrpəm raēδwayeiti*), quella di un uomo quindicenne splendido e vigoroso; poi per altre dieci notti assume l'aspetto d'un toro dalle corna d'oro e sempre domanda che gli sia consacrato un culto con *zaoδra, haoma* e *myazda* (13-17). Infine, durante un ultimo periodo di dieci notti, *Tištrya* prende il corpo di un bianco stallone, dalle orecchie e dalle redini d'oro. In questa forma si dirige verso il mare *Vouru. kaša,* contro il *daēva Apaoša,* che ha l'aspetto di un nero e orrido stallone; e il primo scontro si risolve con la vittoria del nero *daēva* (18-22). A questo punto s'inserisce il passo sopra citato: *Tištrya* si lamenta della sconfitta subita e la attribuisce al fatto che gli uomini l'ignorano nelle loro azioni liturgiche. Allora *Ahura Mazdāh* in persona gli rende onore e *Tištrya* in un secondo scontro avrà ragione di *Apaoša,* cosicché le acque potranno tornare a scorrere liberamente, a irrorare e vivificare la terra.

Ora, altri passi avestici parlano di *yasna* offerti da *Ahura Mazdāh* a diversi *yazata.* Per esempio in *Yašt* V:

17. *tąm yazata yō daδvā ahurō mazdā airyene vaēǰahi vaŋhuyā dāityayā haomayō gava barəsmana hizvō daŋhaŋha mąnδrača vačača šyaoδnača zaoδrābyasča aršuxδaēibyasča vāγz'ibyō.*

18. *āaṯ hīm ǰaiδiaṯ avaṯ āyaptəm dazdi.mē vaŋuhi səvište arədvī sūre anāhite yaδa azəm hāčayene puδrəm yaṯ pourušaspahe ašavanəm zaraδuštrəm anumatəe daēnayāi anuxtəe daēnayāi anu-varštəe daēnayāi.*

19. *daδaṯ ahmāi taṯ avaṯ āyaptəm arədvī sūra anāhita haδa.zaoδrō.barāi arədrāiyazəmnāi ǰaiδiantāi dāδriš āyaptəm.*

17. Ad essa (*Anāhita*) sacrificò il creatore *Ahura Mazdāh* nell'*Airyana Vaēǰah* del buon *Dāitya* con latte misto ad

haoma, col *barəsman,* con abilità di lingua, con mantra, con parola, con azione, con libagioni e con parole ben dette.

18. E la pregò: "Concedimi questo favore, o buona, potentissima *Arədvī Sūra Anāhita:* che io induca il figlio di *Pourušaspa,* il pio *Zaraδuštra,* a pensare secondo la Religione, a parlare secondo la Religione, ad agire secondo la Religione".

19. Gli accordò questo favore *Arədvī Sūra Anāhita,* che sempre concede il suo favore a chi le porta libagioni, a chi le è fedele, a chi le sacrifica, a chi la prega.

Qui dunque *Ahura Mazdāh* sacrifica ad *Anāhita* per ottenere che *Zaraδuštra* pratichi con fedeltà il precetto della sua legge. Altrove egli si rivolge a *Vayu,* cui offre uno *yasna,* per avere la sua collaborazione nella lotta contro *Aŋra Mainyu. Yašt* XV:

2. *təm yazata yō daδvā̊ ahurō mazdā̊ airyene vaēǰahi vaŋhuyā̊ dāityayā̊ zaranaēne paiti gātvō zaranaēne paiti fraspāiti zaranaēne paiti upastərəne frastərətaṯ paiti barəsmən pərənəbyō paiti γzārayaṯbyō.*

3. *aom ǰaidiaṯ avaṯ āyaptəm dazdi.mē vayuš yō uparō. kairyō yaδa azəm niǰanāni aŋrahe mainyəuš dāmanąm naēčiš avaṯ yō spəntahe.*

4. *daδaṯ ahmāi taṯ avaṯ āyaptəm vayuš yō uparō.kairyō yaδa tā upaŋhačaṯ yō daδvā̊ ahuro mazdā̊.*

2. A lui (*Vayu*) sacrificò il creatore *Ahura Mazdāh* nell'*Airyana Vaēǰah* del buon *Dāitya,* su un trono d'oro, su un cuscino d'oro, su un tappeto d'oro, col *barəsman* disteso, con pieni ed abbondanti (?)

3. E lo pregò: "Concedimi questo favore, o *Vayu* che agisci in alto, che io possa abbattere le creature di *Aŋra Mainyu,* ma non quelle di *Spənta Mainyu!*".

4. Gli accordò questo favore *Vayu* che agisce in alto, cosicchè raggiunse il suo scopo il creatore *Ahura Mazdāh.*

In *Yašt* X *Ahura Mazdāh* venera *Miθra:*

123-124. *yim yazata ahurō mazdā raoxšnāṯ paiti garō. nmānāṯ uzbāzauš paiti amərəxtīm.*

123-124. Il quale (*Miθra*) *Ahura Mazdāh* venerò nella splendente Dimora della Lode, alzando in alto le braccia verso l'Indistruttibile.

Anche altrove, nel medesimo *Yašt* (140 e 143), come ha mostrato I. Gershevitch, *Ahura Mazdāh* venera *Miθra:* le parole *yazāi miθrəm spitama* sono infatti pronunciate da *Mazdāh* e dirette a *Zaraθuštra* [3].

Tutti questi passi presentano *Ahura Mazdāh* in atto sacerdotale: in essi *Ahura Mazdāh* compie le funzioni del sacerdote. E questa funzione sacerdotale di *Ahura Mazdāh* si rispecchia anche nella posteriore tradizione mazdea, quando si dichiara che *Ohrmazd* ha la veste del sacerdozio e viene sulla terra come uno *zōt* (avestico *zaota*)[4], a compiere un sacrificio per cacciare il male dalla creazione, che essa stessa è nata da un sacrificio: *ōhrmazd apāk amahraspandān pat rapiθwin gās mēnōk i yazišn frāč sāxt andar yazišn kunišn dām hamāk bē dāt* ("al tempo del *Rapiθwin Ohrmazd* insieme con gli *Amahraspandān* formò l'idea (*mēnōk*) del sacrificio. Nell'esecuzione del sacrificio tutta la creazione fu creata")[5].

Ahura Mazdāh, dunque, dichiara di volta in volta alle entità alle quali si rivolge quali sono le sue volontà: egli vuole, per mezzo di *Tištrya,* che il *daēva Apaoša* venga sconfitto, affinchè le acque vivificanti ritornino sulla terra; vuole, con la mediazione di *Anāhita,* indurre *Zaraθuštra*

[3] I. Gershevitch, *The Avestan Hymm to Mithra,* Cambridge 1959, pp. 287, 289.

[4] *Gran Bundahišn* (ed. Anklesaria), p. 227, riga 8.

[5] *Gran Bundahišn,* cap. III, paragrafo 20: cf. R. C. Zaehner, *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma,* Oxford 1955, p. 1955, p. 336 e 140. Si veda, *ibidem,* l'intera questione della 'priesthood" di *Ohrmazd,* soprattutto a pp. 66-68, 120 sgg.

alla perfetta pratica del precetto mazdeo: « buoni pensieri, buone parole, buone azioni »; vuole, con la collaborazione del potente *Vayu*, distruggere le creazioni di *Aŋra Mainyu*. Questi *yasna* offerti da *Mazdāh* — lo abbiamo visto in *Yašt* VIII, 23-25 — servono a dar forza alle entità alle quali sono consacrati. In altre parole, ci par chiaro che in *Yašt* VIII, 23-25 si presenti lo *yasna* come un'operazione diretta ad evocare particolari forze e non certo come un atto pietistico o devozionale.

Lo *yasna* allora ha una forza propria: può essere infatti un mezzo con cui vincere le potenze daeviche e ahrimaniche. Nei passi citati, chi consacra uno *yasna* a questa o a quella entità, lo fa per servirsene nell'attuazione dei suoi piani. Lo *yasna* dunque non implica nella sua operazione un rapporto gerarchico fra inferiore e superiore: il fatto che *Ahura Mazdāh* consacri uno *yasna* a *Vayu* o lo veneri (*yaz-*), per esempio, non significa che in determinati periodi e ambienti religiosi egli venisse considerato in secondo piano rispetto all'"Hochgott", dio del vento e dell'atmosfera, ma che, mediante quel particolare atto cultuale, è in grado di conferire le forze necessarie a quello *yazata* per meglio contrastare l'opera distruttrice di *Aŋra Mainyu* [6].

[6] La figura di *Vayu* è stata oggetto di numerose ricerche: il Nyberg (*Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, JA, CCXIX, 1931, pp. 194-208; *Die Religionen des alten Iran* Leipzig 1938, pp. 300 sgg.), il Widengren (*Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala 1938, pp. 189 sgg.), il Wikander (*Vayu*, Teil I, Uppsala 1941), il Dumézil (*Tarpeia*, 1947, pp. 66 sgg.), lo Zaehner (*Zurvan*, pp. 80-81) vi hanno dedicato una particolare attenzione. L'opinione più nota è quella del Wikander, che ha preso le mosse dagli studi del Nyberg: *Vayu* sarebbe stato in origine un dio supremo, un "Hochgott", come lo definisce anche il Widengren, di una particolare corrente religiosa iranica, per la quale già il Nyberg coniò il termine di "vayismo" (Nyberg, *Questions*, JA, CCXIX, 1931, p. 201). Sia secondo il Nyberg sia secondo il Widengren e il Wikander, tale 'vayismo" sarebbe stata un'antica religione iranica eterodossa, né più né meno dello zurvanismo, al quale d'altronde parecchi punti di contatto e parecchie analogie la riconnetterebbero, sì da costituire ambedue delle teologie pressochè equivalenti, quello originario forse dell'Iran orientale e questo dell'occidentale (Zaehner, *Zurvan*, p. 88). Ma probabilmente non esistono motivi sufficienti per ritenere che *Vayu* fosse una divinità d'origine estranea al mazdeismo. Certi suoi aspetti, che secondo alcuni studiosi tradirebbero la sua primitiva qualità di "Hochgott" concorrente di *Ahura Mazdāh* o di

L'attribuzione di una particolare efficacia allo *yasna*, che noi troviamo riflessa nella religiosità degli *Yašt*, ripropone naturalmente il problema dei rapporti religiosi e culturali indo-iranici. Le dottrine indiane sul potere dello *yajñah*, o del sacrificio, hanno avuto senza dubbio ben altre implicazioni e ben altri sviluppi di quelle iraniche sullo *yasna*[7]. Tuttavia, comparando lo *yajñah* vedico e post-vedico allo *yasna* avestico, alla luce dei passi sopra citati, si può trarre una considerazione: sia lo *yajñah* sia lo *yasna* hanno un potere evocatore di forza, che conferisce al loro operatore una particolare potenza e

Zurvān, si possono invece spiegare senza troppe difficoltà nell'ambito della religione mazdaica, come ha fatto U. Bianchi (*Zamān i Ohrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958, pp. 62-69). Come s'è detto, uno degil argomenti principi della tesi "vayista" sta nel passo sopra citato di *Yašt* XV, 2-4. S.S. Hartman ha voluto portare alle estreme conseguenze l'interpretazione di questo passo in cui si presenta *Ahura Mazdāh* nelle funzioni proprie di un sacerdote. Lo studioso delle tradizioni di *Gayōmart* è giunto alla coerente esagerazione che anche *Anāhita* dovette essere venerata come superiore ad *Ahura Mazdah* in qualche particolare ambiente religioso dell'antico Iran, proprio in base all'interpretazione di *Yašt* XV, 2-4 (*Gayōmart. Etude sur le syncretisme dans l'ancien Iran*, Uppsala 1953, pp. 79 sgg.). E lo Hartman non si è contentato di questa sua deduzione, ma ha affermato anche che *Vayu*, come avrebbe dimostrato soprattutto il Nyberg, deve essere un equivalente di *Zurvān;* che per *Anāhita* il Wikander (*Feuerpriester im Kleinasien und Iran*, Lund 1946, pp. 178 sgg.) avrebbe messo sufficientemente in luce l'unione che si costituì fra il culto della dea delle acque e la religione zurvanita; che lo *Xᵛarənah* (il cui *Yašt* è per tanti versi simile a quello di *Vayu* e a quello di *Anāhita*) può bene essere considerato identico a *Zurvān*, sulla base di una famosa testimonianza di Eznik di Kolb, e che quindi, infine, sia *Yašt* V sia *Yašt* XV sia *Yašt* XIX sono senza altro zurvaniti nella loro ispirazione fondamentale: « *Ahura Mazdāh, Aŋra Manyu, Miθra, Haošyaŋha*, etc. dépendent tous du *Xᵛarənah, Anāhita, Vayu* ou du plus grand dieu quelque nom qu'il porte. Rien ne peut se faire sans le Temps » (*Gayōmart*, p. 85).

Si veda anche sulla questione di *Vayu* lo Zaehner in *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (trad. ital. *Zoroastro e la fantasia religiosa*, Milano 1962, pp. 172 sgg.) e il Duchesne-Guillemin in *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, pp. 179, 182 sgg. Il prof. Duchesne-Guillemin (pp. 182-83) nota che, a conferma del carattere di dio supremo che dovrebbe competere a *Vayu*, sta non solamente il passo di *Yašt* XV, 2-4, ma anche il fatto che *Vayu* ha l'epiteto « à l'action supérieure », *uparō-kairya*. Questo epiteto, però, non è molto indicativo, perchè è riferito non solo a *Vayu*, ma anche a *Tištrya* (*Yašt* VIII, 4) e allo *Xᵛarənah* (*Yašt* XIX, 9). Si veda anche dello stesso autore *Zoroastre*, Paris 1948, pp 51 sgg., dove è largamente accettata l'« idéologie tripartie » di G. Dumézil.

[7] Cfr. S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris 1898 (Bibl. Ec. Haut. Et., Sc. Rel.).

dignità, rendendolo in qualche modo arbitro dello stesso ordine cosmico. In appendice all'*Agnistoma* del Caland [8], V. Henry, nella sua *Esquisse d'une liturgie indo-iranienne*, comparava il rito dell'*haoma* a quello del *soma* e ne deduceva che in ambedue i riti si trova l'idea di un sacrificio di comunione e che gli dei vanno onorati con doni e vanno stimolati a compiere le loro benefiche imprese, conferendo loro la forza che è necessaria, come si dichiara in *Yašt* VIII, 24. Effettivamente la comparazione con l'India antica e con le sue dottrine sul potere del *brahman* s'impone naturalmente e serve ottimamente, a nostro parere, a mettere in luce il carattere magico e non devozionale del culto mazdeo, per lo meno quale risulta nella religiosità degli *Yašt*.

D'altra parte la concezione iranica dello *yasna* e dei poteri connessi col sacrificio, quale risulta dagli *Yašt*, è per più di un verso analoga a quella dell'India antica. Innanzi tutto in Iran si trova largamente diffusa l'idea che il sacrificio ha un potere creativo: dal seme del Bue sacrificato nascono le specie animali e vegetali, dal corpo dell'Uomo sacrificato prendono forma i metalli e dal suo sperma cresce una pianta che è la radice della prima coppia umana [9]. La creazione stessa — abbiamo visto — deve la sua esistenza all'esecuzione di un sacrificio *(andar yazišn kunišn dām hamāk bē dāt)*. Nello zurvanismo inoltre si trova a chiare lettere l'idea di un sacrificio cosmogonico.

Secondo la notizia di Eznik di Kolb [10], *Zurvān*, il gran dio del Tempo, sacrificò per un periodo di mille anni e dal suo sacrificio nacquero *Ohrmazd* e *Ahriman*, i due gemelli rivali, che sono all'origine di tutto il creato. Sul valore della testimonianza di Eznik si è definitivamente

[8] W. Caland, *Agnistoma*, 1907, pp. 467 sgg.

[9] Si pensi anche al sacrificio del toro nei Misteri di Mithra e, nell'Apocalisse mazdaica, al sacrificio dell'*Hadayōš*. Cfr. sul potere soterico e creativo del sacrificio iranico Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961, pp. 90 sgg.

[10] La traduzione del passo di Eznik si trova in Zaehner, *Zurvan*, pp. 419-28. Ivi si trova pure la bibliografia essenziale.

abbandonata la teoria dello Schaeder [11], secondo la quale il « mito di *Zurvān* » sarebbe stato null'altro che una malevole e polemica invenzione ai danni del mazdeismo [12]. Il mito di *Zurvān* è senza dubbio autentico. Quanto alla dottrina del sacrificio cosmogonico si sono avuti i più diversi pareri: chi ha voluto « togliere molta della rilevanza cosmogonica al 'sacrificio' di *Zurvān* e vedere in esso prevalentemente il trasferimento nel personaggio delle origini di un atto sacrificale normale, di un'opera pia più o meno analoga a quelle dell'attualità cultuale »[13]; chi fra antichi e moderni ha voluto mettere in luce una sua pretesa assurdità [14]; chi ha voluto paragonarlo al sacrificio cosmogonico di *Prajāpati*, alcuni vedendo nel mito zurvanita una tarda influenza dell'India [15], altri, più giustamente, notando la somiglianza della struttura mitologica e della mentalità religiosa fra le concezioni indiana ed iranica del sacrificio cosmogonico [16].

L'implicazione antropologica di questa concezione di un potere oggettivo inerente all'atto sacrificale e cultuale fu probabilmente già avvertita dagli antichi, dappoichè si stabilì l'identificazione di *Zurvān* col Primo Uomo [17]. E in effetti questa concezione dell'atto cultuale e del sacrificio è di una grandissima importanza per l'antropologia religiosa dell'Iran preislamico. La posizione dell'uomo diventa d'improvviso centrale, poichè il potere che gli può derivare dallo *yasna* lo rende in un certo senso

[11] *Der iranische Zeitgott und sein Mythus*, ZDMG, XCV, 1941, pp. 268 sgg.

[12] Un accurato stato della questione sul mito zurvanita si trova in U. Bianchi, *op. cit.*, pp. 130 sgg.

[13] Bianchi, *ibid.*, p. 225.

[14] E' l'atteggiamento dei polemisti cristiani e, in fondo, anche quello dello Schaeder, *op. cit.*

[15] Zaehner, *Zurvan*, pp. 137 sgg.

[16] G. Widengren, *Religionens Värld*, 2ª ed., Uppsala 1952, p. 71; M. Molé, *Rituel et eschatologie dans le mazdéisme*, Numen, VII, 1960, p. 460; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, pp. 187-88, il quale nota che anche nel mito di *Prajāpati* si parla di uno scrupolo o di un'incertezza operativa (*Taittiriya Brāhmana*, 2.1.2., 1-3), come nel mito di *Zurvān*.

[17] Cfr. Zaehner, *Zurvan*, p. 113; Molé, *Le problème zurvanite*, JA, CXLVII, 1959, p. 466, secondo il quale l'identificazione sarebbe dovuta senza dubbio « à la confusion entre le premier être et le premier homme ».

superiore agli stessi *yazata*, per il fatto stesso che può divenire arbitro dei loro destini nella lotta contro i *daēva*.

Queste nostre note crediamo che possano utilmente completare lo studio fatto dal prof. J. Duchesne-Guillemin in *Anthropologie religieuse* [18]. Indubbiamente, come ha ben visto C. J. Bleeker nella conclusione di quel lavoro [19], l'antropologia dell'antico Iran appartiene al tipo di quelle antropologie che « are built on the idea of the affinity of man and the deity » e non a quelle che « emphasize the distance between the creator and his creature »[20]. Solo che qui si vorrebbe precisare che la collaborazione umana alla lotta che gli dei conducono contro i demoni va bene al di là della pratica di atti devozionali: può essere invece con un atteggiamento nettamente magico-rituale che l'uomo collabora alla vittoria sui *daēva* e sul regno ahrimanico, traverso il potere che è inerente all'atto cultuale o al sacrificio.

Questa dignità della specie umana, che si conserva nel sole [21], che traverso la pratica dello *yasna* si trova al centro del gran duello cosmico, è un concetto che non si tiene ben presente quando si parla di « abbassamento » o di « declassamento » di *Miθra* al rango di πρότος ἄνθρωπος nello zurvanismo [22]. E lo stesso si dica per l'*Ohrmazd* manicheo. In realtà già nella *Avestā* troviamo un tipo di antropologia religiosa che esalta al massimo il potere sacerdotale dell'uomo e la sua dignità. Poi, il contatto con lo gnosticismo e con le dottrine dell'Anthropos fece il resto, poichè trovò nella religiosità mazdaica un terreno fertile e ricettivo.

[18] *L'homme dans la religion iranienne*, in *Anthropologie religieuse*, Leiden 1955, pp. 93-107.

[19] *The nature and destiny of man in the light of the phenomenology of religion, ibidem*, pp. 178-89.

[20] *Ibid.* p. 182.

[21] Secondo i testi pahlavici la razza di tutti gli esseri viventi si conserva negli astri: per le piante nelle stelle, per il bestiame nella luna, per l'uomo nel sole.

[22] Secondo l'Hartman, *Gayōmart*, gli zurvaniti (zurvanita sarebbe la tradizione su *Gayōmart*, che ha origine da un'esegesi ad un passo delle *Gāθā*, *Yasna* XXX, 4) identificarono *Miθra* col Primo Uomo.

Un'indagine sulle possibili differenze fra le concezioni antropologiche all'interno stesso dell'*Avestā*, quali si possono dedurre, oltre che dagli *Yašt*, anche dalle *Gāθā* o da altre sezioni del testo sacro zoroastriano, porterebbe indubbiamente a risultati molto interessanti. Le conclusioni qui esposte riguardano infatti soltanto la religiosità degli *Yašt* e alcuni mitologhemi del Mazdeismo tardo. Anche la questione della natura e delle proprietà del sacrificio e dell'atto cultuale deve essere inserita, naturalmente, nella prospettiva storica così ardua e complessa della religiosità iranica preislamica.

BIBLIOGRAFIA

Rassegna di studi religiosi iranici
2.

I. Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra; S.-P. De Menasce, Le Denkart

[ILYA GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra With an Introduction, Translation and Commentary.* Cambridge, at the University Press, 1959, pp.XV, 357].

Considereremo, di questo volume, soprattutto la lunga introduzione, che viene su alcuni punti centrali, tra i più dibattuti, sopra l'origine della letteratura zoroastriana, specialmente di quell'« Avesta recente » che in realtà contiene parecchio di antico e di pre-zoroastriano; anzi, per stare alla terminologia proposta dall'A., di pre-« zarathustrico ». Si tratta infatti, e l'A. cerca di farlo con coscienza del problema e con originalità, di rendersi conto di come sia potuto venir fuori uno *yasht*, quello di Mithra, in cui gli elementi zoroastriani e quelli di origine estranea alla predicazione del profeta sono così fortemente amalgamati da rendere inverosimile l'esegesi comune (Christensen), tendente ad operare una vivisezione dell'inno, per attribuirne alcune parti all'autore zoroastriano, e altre alla tradizione del vecchio culto anteriore ed estraneo alla predicazione di Zarathustra.

La questione è resa ancora più complicata e suggestiva dal fatto che non si tratta qui di un inno a qualche entità accolta nel sistema gathico, zarathustrico; ma si tratta precisamente di un inno a quel dio, Mithra, la cui assenza si

fa notare con maggiore rilievo nel sistema gathico, mentre la sua presenza nella letteratura zoroastriana posteriore fa contrasto alla definitiva assenza in questa medesima di altre divinità indo-arie tra cui in primo luogo Indra, definitivamente retrocesso al ruolo di *daēva*.

Il problema affrontato dall'A. è quindi di primo interesse per la storia religiosa e dell'Iran e dello zoroastrismo. E la sua osservazione, che una pura e semplice vivisezione dell'inno, quale è quella che comunemente viene operata, non risolva il problema ma semplicemente lo eluda, o male lo risolva, ci sembra pienamente giustificata; tanto più se (e questo lo diranno altri meglio di noi) anche l'analisi filologica del testo e delle sue pretese *coupures* porti all'esclusione della soluzione tradizionale.

Resta quindi, se si escluda che l'inno risulti di una pura e semplice cucitura di elementi pre-zoroastriani e di elementi zoroastriani, di render conto della presenza in esso di elementi nettamente « pagani » e di elementi zoroastriani, quali, evidentemente, la menzione di una rivelazione di Ahura Mazda a Zarathustra stesso.

L'A. pensa, e anche in questo noi lo seguiremmo volentieri, che l'inno sia composizione di getto di un ambiente « zoroastriano », ambiente che egli distingue dall'ambiente più propriamente « zarathustrico », quello stesso del profeta.

Questa è dunque la novità, al di là di un comunemente ammesso carattere composito dell'ideologia sottostante allo *yasht* di Mithra: tale carattere composito non si risolve in una giustapposizione di particelle di diversa provenienza, bensì è già presente nell'ideologia del redattore dello *yasht* nella sua forma attuale. Ci sembra che l'ammettere una composizione storico-letterariamente unitaria dello *yasht*, non escludente l'elaborazione di materiali del precedente paganesimo, costituisca un progresso sopra la situazione anteriore; una tale ammissione ci pare senz'altro realistica, anche se scomoda quando poi si tratta di spiegare *come* si sia potuto addivenire alla formulazione di un testo « zoroastriano » e non più « zarathustrico » nella seconda metà

del V sec. a.C. (tale sarebbe per l'A. l'antichità dello *yasht*), cioè a poco più di un secolo dopo la predicazione zarathustrica, dal tono e dal contenuto teistico ben diversi.

E' qui che le spiegazioni dell'A. ci appaiono di carattere eccessivamente ipotetico, e spesso poco convincenti.

Riassumiamo prima la posizione di partenza dell'A. Per lui, « the Avesta is a collection of sacred writings belonging to two religions, which are conveniently referred to as Zarathuštrianism and Zoroastrianism. The former is the doctrine preached by Zarathuštra (630-553, or 628-551, or 618-541 B.C.), the latter... an Iranian religious κοινή which includes Zarathuštrianism and began to be formulated in Avestan language in the second half of the fifth century B.C. » (p. 9). I testi dello zarathustrismo sono quelli in gathico, gli altri quelli in « avestico recente ». Segue uno schizzo della dottrina gathica, che l'A. così sintetizza: « a dualism on two planes, involving opposition respectively between "Truth" and "Falsehood" on the one hand, and Spənta and Angra Mainyu on the other; a monotheism centred in Ahura Mazdāh, who has created, or emanated, seven supernatural aspects of himself, the Entities; the empirical counterparts of the Entities are the "elements" man (che l'A. riconnette con lo Spenta Mainyu), cattle, fire, metal, earth, water, plants, as representatives of which the Entities are called Aməša Spəntas » (p. 12).

Lo zoroastrianismo a sua volta consterebbe per l'A. dei seguenti ingredienti: 1) lo zarathustrismo; 2) divinità non zarathustriche, *a*) di origine indo-iranica, *b*) peculiarmente iraniche, tra cui Anāhitā, *xvarənah* etc.; 3) nozioni zarathustriche presentate come divinità sul tipo di quelle di 2).

Fin qui un certo schematismo, accettabile in sostanza, per quanto troppo categorico e materiale, e che del resto non innoverebbe (a parte l'idea di una composizione di getto dell'inno a Mithra e di altri testi avestico-recenti) sopra la comune idea del carattere storicamente composito di questi testi, e della religione post-gathica.

Ma l'A. vuol giungere a una definizione storica della maniera come si giunse a questa sintesi di elementi dispa-

rati. Egli fa riferimento al problema dello zoroastrismo di Dario, che dà per sicuro, per quanto si tratti di uno zoroastrismo *sui generis, quale poteva filtrare,* dalla lontana Chorasmia (l'*Aryana Vaējah* dell'Avesta) fino alla corte achemenide con i suoi Magi.

Questi contatti tra Iran occidentale e Iran orientale sarebbero alla base del sorgere della letteratura tardo-avestica. Questa, secondo l'opinione dell'A., non sarebbe potuta sorgere semplicemente in seguito a un adattamento da parte dei sacerdoti eredi della pura tradizione zathustrica, i quali ad un certo momento avessero mancato assurdamente di coerenza e di lealtà verso il loro profeta. Gli autori dei testi tardo-avestici del V e del IV sec. a.C. non sarebbero cioè gli autori della « mistura » religiosa che questi testi riflettono (p. 12 s.). Essi componevano testi per una religione mista già esistente, che essi non potevano o non volevano alterare.

Si tratta ora, per l'A., di stabilire il perché e il come dello stabilirsi di questa religione mista, sia nella Perside che nell'Iran orientale, nella terra cioè della tradizione letteraria gathica, terra in cui, però, circolavano anche testi dell'antico paganesimo relativi a Mithra e ad altre divinità, in un idioma arcaico, per quanto non identico al gathico.

Questo *perché* e questo *come* l'A. li cerca in una serie di avvenimenti il cui inizio sarebbe dato dal viaggio di Hystaspes padre di Dario verso la terra dei Massageti, con la spedizione di Ciro, viaggio che condusse il padre di Dario ad attraversare la Chorasmia, l'*Aryana Vaejāh* dell'Avesta. In questo contatto di Hystaspes con la terra del profeta l'A. trova il fondamento per la soluzione dello zoroastrismo di Dario, sulla base del quale egli spiega poi tutto il processo di zoroastrianizzazione dello zarathustrismo: « Here (nel passaggio di Hystaspes attraverso la Chorasmia) is a historically attested link between Zarathuštra's country and Darius. What Vištāspa brought back and imparted to young Darius need not have been more than the bare outlines of Zarathustra's religion » (p. 15 s.).

* * *

E' chiaro che qui, tra le due proposizioni, non c'è alcuna consequenzialità. Altro è il contatto tra Hystaspes, padre di Dario, con la Chorasmia come territorio, altro è che Hystaspes abbia potuto interessarsi della religione predicata da Zarathustra in questa regione, altro è che egli abbia ritenuto di informare Dario suo figlio, altro ancora che questi abbia potuto interessarsene e prendere, come l'A. ulteriormente argomenta, il Dio Ahura Mazda, il dio dell'*Aryana Vaējah* « la regione dove gli Iranici stabilirono per la prima volta un centro politico e culturale », per farsene il suo Dio, il dio iranico, il dio del suo impero, lasciando da parte Zarathustra e il nome di lui come non rilevanti per il suo disegno politico-religioso.

Superato, almeno sulla carta, questo ostacolo, il discorso dell'A. torna a farsi più fondato: egli ha una appropriata osservazione, quando nota che gli antichi Persiani dei testi achemenidi si qualificavano « adoratori di Mazda » e non come « zarathustriani » (ma il ragionamento non è in sé conclusivo perché la questione è appunto di sapere se si poteva essere « mazdaici » senza saper nulla della predicazione di Zarathustra, se cioè il nome di Ahura Mazda, e le sue caratteristiche più singolari, siano più antichi di Zarathustra, o invece elaborazione del profeta).

Questa « mazdaizzazione » di Dario è messa in rapporto dall'A. con la *magophonia* (i Magi avrebbero dunque avuto una religione diversa da quella cui il re aveva acceduto), e così anche la ricostruzione dei luoghi di culto che il Mago Gaumata aveva distrutto. Qui l'A. pensa esattamente il contrario di quello che con pari (o forse maggiore) verisimiglianza si potrebbe pensare: egli pensa che la distruzione dei luoghi di culto sia stata fatta in odio alla dottrina mazdaica, e non per una affermazione esclusiva di questa. Di più, secondo l'A., se i Magi rimasero pur sempre i sacerdoti della corte achemenide, ciò dimostrerebbe che essi alla fine accedettero alla religione del re, pur rimanendo anche aderenti a quella forma di religione iranica non mazdaica che Erodoto descriverebbe (non vediamo però per-

ché anche la religione descritta da Erodoto non possa essere un mazdaismo privo del nome di Zarathustra, così come ne sarebbe stato privo il mazdaismo stesso del re).

I Magi sarebbero stati dunque una classe di sacerdoti professionali addetti al culto un po' di tutti gli dèi, che essi erano capaci di celebrare con appositi *yasht* (le « teogonie » di Erodoto, se si accetta la parificazione suggerita da Benveniste). (Ma allora perché essi avrebbero aggredito con Gaumata il nuovo culto sostenuto da Dario? Forse solo per ostilità verso di lui e il suo regime?).

Così, i Magi avrebbero accettato, nella Perside, il nuovo Dio tra i loro, informandosi nello stesso tempo della teologia avestica dell'Iran orientale, ma senza per questo abbandonare le loro tradizioni. Così, cinquanta o più anni dopo il suo arrivo in Perside, Mazda sarebbe ritornato in Chorasmia come *primus inter pares*, e non più come solo Dio della predicazione gathica. Il calendario « zoroastriano » del 441 non avrebbe viaggiato da Oriente verso Occidente, ma al contrario, imposto da una riforma nata in un ambiente persiano non zarathustrico, ma zoroastriano. Ai sacerdoti zarathustrici di Chorasmia non rimase, dopo una eventuale lotta in favore dell'unicità di Mazda, resa difficile anche da un *revival* del politeismo combattuto da Zarathustra, che adattarsi alla nuova situazione, creando così da quella che in Occidente era una situazione di *coesistenza di fatto* un nuovo *sistema* religioso, appunto lo zoroastrismo, che venne attribuito al profeta. Ciò sarebbe avvenuto subito dopo il 441 o, forse meglio, sec. l'A., alla fine di questo secolo (qualora i *nomi* divini del nuovo calendario siano entrati in vigore *dopo* il calendario stesso).

Questa nuova religione avrebbe beneficiato di una scrittura composta nel linguaggio di Zarathustra quale era parlato in quell'epoca (appunto l'avestico recente), mentre le « teogonie » dei Magi sarebbero state forse composte in una forma arcaica della lingua dei Medi. Ciò avrebbe portato anche a questa conseguenza, che i sacerdoti zarathustriani, ormai divenuti « zoroastriani », della Chorasmia, avrebbero soppiantato locali sacerdoti « pagani » di questo

o quel dio, sacerdoti fuori di ogni tradizione zarathustrica e affini in questo ai Magi occidentali, atti a recitare inni per questo o quel dio. Tale celebrazione di divinità altre da Mazda sarebbe stata ormai compito possibile anche per i sacerdoti di Zarathustra, che quindi avrebbero soppiantato in tutto i sacerdoti del vecchio paganesimo, destinati ormai alla scomparsa, perché privi di specifiche funzioni. Di qui l'origine dell'Avesta recente e degli *yasht* di questo, compreso quello di Mithra. Ai Magi non sarebbe rimasta allora che una risorsa: dichiararsi i veri seguaci di Zarathustra, che, secondo loro, sarebbe stato esso stesso un Mago, nato nella Media. Con ciò essi tornarono in primo piano e soppiantarono a loro volta il sacerdozio di origine zarathustrica (punito drasticamente, diremmo noi, della sua infedeltà). La diffusione del nome di Zoroastro in Occidente, alla fine del V sec., si dovrebbe così ai Magi, il che spiegherebbe l'idea che in Occidente ci si fece del profeta iranico.

Non ci resta che osservare come l'ipotesi di un tradimento del clero zarathustrico nei confronti del sistema gathico rimanga, nonostante la spiegazione dell'A., anche se alquanto differita nel tempo. Non si spiega infatti, al di fuori di un semplice utilitarismo o di un non meglio motivato cedere alle circostanze, che avrebbero potuto trovar luogo anche in altra ipotesi, come i sacerdoti zarathustrici abbiano potuto elevare a sistema, nonostante il vivente esempio delle *Gāthā*, il pasticcio elaborato alla corte del re. Aveva così poca combattività quella religione che era pur così attiva contro i *daēva* e le loro manifestazioni? E perché non tutti i culti pagani furono ammessi ma solo alcuni, se tutto si svolse in base alla sistemazione di un confuso sincretismo avvenuto in ambiente occidentale, e non invece in base a una lenta e sistematica, anche se sostanzialmente incoerente, opera di riassorbimento della vecchia religione iranica?

Ci sembra quindi che un gradualismo debba essere ammesso: ma non un gradualismo ritmato e risolto in un continuo andirivieni di ondate ideologiche tra oriente e

occidente iranico. Tra l'altro, chi ci dice che tutto ciò che è scritto in avestico recente (o anche in avestico antico non gathico) sia stato composto in Chorasmia? Non poté essere l'avestico recente la lingua, *non parlata ma scritta*, non popolare ma sacerdotale, di una tradizione religiosa soggetta a disparate vicende?

* * *

Su un punto particolare dell'argomentazione dell'A. vogliamo soffermarci: il fatto che, secondo l'inno, Mazda abbia venerato Mithra non ci sembra avere la portata che l'A., e non solo lui, gli attribuiscono, quasi che essa sovverta i criteri che nel mazdaismo regolano il rapporto tra gli *yazata*. Ci sembra invece che il culto prestato da Ahura Mazda a Mithra, come anche ad Anāhitā o altri esseri divini, sia inteso a costituire un precedente, anzi *il* precedente più autorevole, tipica maniera avestica per fondare (o giustificare) teologicamente un culto. Così, nello *yasht* quinto, Ahura Mazda inaugura il culto di Anāhitā, culto poi prestato da personaggi segnalati dell'antichità (compreso lo stesso Azhi Dahāka in quanto titolare temporaneo della regalità nella serie dei primitivi re); e ciò senza che sia implicata alcuna inferiorità di Mazda stesso.

Un caso in qualche modo analogo è quello della *fravashi* che viene attribuita, così come a tutti, anche a Mazda. Quanto a Mithra, pur non vedendolo in una prospettiva troppo « zarathustrica » come l'A. tende a fare, ci sembra che l'occasione (o il pretesto) della sua ammissione risieda specificamente nel suo rapporto con i concetti zarathustrici o assimilabili di Asha e di Contratto, che sarebbe poi prima di tutto, come scrive l'A. a p. 28, il « contratto della religione mazdaica ».

* * *

Nell'introduzione l'A. affronta altre questioni di grande interesse per la storia di Mithra, nonché del Mitra indiano e del Mithras romano. Egli si riallaccia senza esitazione alla interpretazione di Meillet, *mithra-* « contratto »; e da questa originaria sfera di competenza del dio egli deduce tutte

le altre, che quindi sarebbero secondarie, cioè la sua connessione con il Sole e con le sorgenti della vita. Quest'ultimo aspetto sarebbe invece fondamentale nel Mithras romano, per il quale d'altronde la custodia del contratto sarebbe una funzione del tutto secondaria.

Su questo procedimento deduttivo dell'A. si potrebbero affacciare dei dubbi, non essendo esso, oltretutto, necessario, una volta che gli dèi trascendono sempre il significato del loro nome, non riducendosi quasi mai a *una* funzione specialistica; ciò tanto più se si tratta, come di solito, di divinità non derivanti da fenomeni di cosiddetta « personificazione » (del tipo *Dike, Virtus* etc.)[1]. Per converso, nulla vieta che il nome di un dio copra anche funzioni o caratteristiche proprie anche di altri. Per cui non comprendiamo perché l'A. scarti il vedico *mitrá* « amico », « che è formalmente indistinguibile dal nome del dio ». Nonostante ciò l'A. pensa a un caso di omonimia.

Ci domandiamo a nostra volta, e passiamo la questione ai competenti, se tra i due significati, eventualmente indoiranici, del termine, non vi sia connessione, dato un carattere amichevole del contratto o meglio, in questo caso, contrattuale dell'amicizia.

Quanto al rapporto di Mithra con la luce che precede l'apparire del sole, esso, per sé, non sarebbe contraddetto sostanzialmente, neppure sul piano iconografico, dal fatto che nei documenti figurativi del mitraismo romano Mithras *segua* il Sole. Non è solo questione cronologica, ma anche di precedenza *per eccellenza;* nel quale caso il Sole non può che precedere la sua prefigurazione, e ciò senza bisogno di ricorrere a una interpretazione quale quella che " the light of daybreak is *past* by the time the sun rises " (p. 32).

Quanto poi a Mithra come « datore di figli », « datore di vita » e « causatore della crescita delle piante », secondo altrettante espressioni dell'inno, mentre si potrà ammette-

[1] Sull'opportunità di questo termine si veda il nostro Διὸς αἶσα, Roma, 1953.

re che esse non siano necessariamente tali da identificare la natura fondamentale e la caratteristica esclusiva del dio, ci sembra azzardato ammettere che esse siano un « sottoprodotto » (come dice l'A. per Mithra *puthrō . dā-*) "of Mithra's concern for the stability of contractual relations". Tutt'altro che convincente è la deduzione dell'A.: "The provision of material comfort *and* of sons must be wieved as part and parcel of Mithra's care for the nation's welfare and prosperity, which create conditions of internal stability, thus leading to treaty-abiding international relations" (p. 32; cfr. p. 27 s., dove si mettono in rilievo altri aspetti di questa azione stabilizzatrice di Mithra).

Analogamente insoddisfacente è la connessione di Mithra che fa crescere le piante con il Mithra dei contratti attraverso la connessione *acqua-verità,* realizzata a sua volta attraverso la connessione *Varuna-acqua, e Mithra/ Varuna-verità.* (Mithra in sé avrebbe invece riferimento al fuoco). Simili corsi di idee, per quanto non impossibili in sé, vanno dimostrati, non solo formulati. Insufficiente e inaccettabile anche l'analoga spiegazione di Mithra « dagli ampi pascoli » (p. 43), epiteto che sembra invece ben più sostanziale. Più convincenti ci sembrano le considerazioni relative all'aspetto guerriero di Mithra, e l'appello dell'A. (p. 33, n.) alla teoria di Meillet, che questo aspetto sia derivato dalla « forza di punire » propria del dio. Anche la funzione di Mithra come luce del mattino (che in seguito — sec. l'A. — gli darà la possibilità di identificarsi con il Sole, cfr. il *myhr* partico e il *mihr* persiano = sole) viene considerata dall'A. come "accretion" posteriore a un Mithra insonne custode del trattato, che percorre il mondo da est a ovest e viceversa, di giorno e di notte (notevole il fatto che cade così la consueta connessione di Mithra con il cielo diurno, mentre a Varuna spetterebbe quello notturno). Checché sia di questa deduzione, è notevole che l'A. ritenga di poter fare a meno di spiegazioni cosmologiche, deducendo queste dalla natura etica dei dio, e non invece viceversa (come nella nota teoria del Pettazzoni sull'Essere celeste e solare onnisciente).

Interessanti anche le considerazioni dell'A. sulle connessioni di Mithra come dio del contratto con la sua funzione (che egli parteciperebbe però con Ahura) di giudice del mondo della creazione e con la sua qualifica di μεσίτης (che però arbitrariamente l'A. connette, sulla base di Zaehner, con lo zurvanismo, mentre essa si trova proprio in quel testo plutarcheo in cui lo zurvanismo non entra affatto: cfr. Bianchi, *Zamān i Ohrmazd*, pp. 44 e 48). Noi personalmente non saremmo alieni dallo sviluppare ulteriormente la « contrattualità » di Mithra (cui si unisce quella di Sraosha e, in un testo di Eznik, quella del Sole) nel senso di una medietà in funzione, insieme, cosmologica e dualistica; ci permettiamo rimandare per questo alle pagine citate e al capitolo su Mithra e Vayu come figure « mediali » del nostro volume ora citato. Una tale medietà di Mithra come arbitro (e quindi mediatore) della lotta tra i due avversari, e anche (e insieme) come mediatore dei due rispettivi spazi cosmologici, è certo meglio comprensibile in un orizzonte dualistico di tipo tardoavestico e pahlavico; ma non sarebbe fuor di luogo tentarne una giustificazione sul piano non certo gathico (perché quanto l'A. ipotizza su atteggiamenti benigni di Zarathustra e degli « zarathustrici » verso Mithra non ha base sui fatti attestati), ma comunque anticoiranico (essendo il dualismo iranico, in certe forme, più antico di Zarathustra e risalente già al periodo indo-iranico e forse oltre).

Concludendo sulla trattazione dell'A. relativa a Mithra, non possiamo non rilevare che le critiche al suo procedimento di dedurre tutto da Mithra come dio del contratto possono essere facili e anche giustificate; non possiamo però nasconderci che l'ammissione di tale procedimento deduttivo (comprensibile in un linguista, meno in uno storico delle religioni) *sembra* imporsi una volta accettata la premessa etimologica. Diciamo « sembra »: infatti nulla dimostra che Mithra possa ridursi non diciamo alla « personificazione » del contratto, ma neppure alla forza divina (meglio: alla forza di un dio) presente e operante nel contratto. Come questo eventuale originario campeggiare di Mi-

thra al di là del contratto possa comporsi con un etimologia implicante la parola « contratto », *that is the question.*

* * *

Un originale paragrafo è dedicato dall'A. a « Ahura ». Anche qui non mancano le interpretazioni che ci paiono seriamente controvertibili. Prendendo l'occasione dallo « dvandva » *mithra ahura,* l'A. trova inaccettabile (e in questo è d'accordo con il Lommel, *Die Relig. Zarath.* p. 272 ss.) l'identificazione di Ahura Mazda con Varuna, per quanto egli accetti (non sappiamo quanto coerentemente) che i due hanno in comune parecchie caratteristiche, " including the one which is essential to either: the intimate association with Truth " (p. 45). Varuna sarebbe scomparso perché privato della sua ragion d'essere, e sostituito da Ahura Mazda.

Questa sostituzione si sarebbe verificata in un contesto di questo genere: Zarathustra avrebbe sincretizzato due religioni: una in cui v'era un solo Dio con sette entità, tra cui la Verità (*Asha*), e una fondata sulla Verità come principio primordiale. La prima sarebbe una religione « mazdaica », la seconda una « varuniana ». Nella prima Ahura Mazda è il padre di Asha: il che sec. l'A. implicherebbe che lo Spirito Distruttore, gemello dello Spenta Mainyu [Y. 30, 3], non sia un'Entità maligna primordiale, ma un « angelo ribelle » o meglio una ribelle emanazione di Mazda, cosa che non avrebbe potuto essere nell'altro sistema, quello « varuniano », dove la Verità mai avrebbe potuto generare la Falsità, la quale quindi avrebbe avuto anch'essa, nel sistema varuniano, un carattere primordiale.

Zarathustra avrebbe quindi utilizzato i due sistemi, insistendo sul carattere primordiale dell'opposto di Asha, ma introducendo il concetto di una volontà libera nella scelta cattiva fatta da questo.

Questa spiegazione può essere ingegnosa, e anche sensibile ad alcuni aspetti delicati del monoteismo e del dualismo mazdaico (soprattutto alla « primordialità » ma insieme anche alla eticità del concetto di male, due cose in sé

contraddittorie, che le Gāthā fanno quasi sembrare conciliate, ma che in realtà lo sono solo nella misura in cui si lascia indeterminata la natura radicale dello Spirito Distruttore). Tuttavia, la spiegazione dell'A. risente senz'altro di una « costruzione » in cui il momento artificioso e puramente ipotetico è evidente.

Anzitutto, nulla dice che l'espressione « gemello » implichi una figliolanza dello Angra Manyu da Ahura Mazda, dato che tale espressione si può spiegare diversamente (cfr. *Zamān*, cit., p. 81 s.); né la « scelta » fatta da Angra Manyu sembra esser quella di un « angelo ribelle », ma semplicemente l'atto che si addice a un Manyu maligno per natura (ibid.).

Invece, l'unica cosa che ci pare si possa dire in favore delle osservazioni dell'A. su la figura « varuniana », è che Varuna ha un'elevatezza minore di Ahura Mazda, in quanto non ha la solitudine maestosa di questo, ma è inserito in un pantheon politeistico, e al di fuori di una visione creazionistica; donde la sua qualità di custode, non di autore né padre di *Rta* (cfr. *Zamān*, cit., p. 42 ss.). Ma questa situazione è valida per il Varuna vedico, che nulla dice essere il Varuna indo-iranico o l'ipotetico * *Vouruna* ammesso dall'A. per l'Iran del tempo di Zarathustra, per quello stesso Iran che avrebbe conosciuto al tempo stesso un Ahura prezarathustrico. La distinzione tra Varuna e questo Ahura non risulta perciò in nessun modo dimostrata. Giacché allora bisognerebbe chiedersi perché questo Varuna sia scomparso così totalmente in Iran (non basta infatti che le sue funzioni siano state assorbite), e perché di quello specifico « Ahura » non vi sia traccia in India.

Né l'A. sembra rendersi conto come la negazione che egli fa della possibilità che un Varuna condannevole ("a streak of craftiness and deceit in the Vedic Varu*n*a", p. 45, vedi però Addenda, p. 321), sia stato tradotto da Zarathustra in un Mazda adorabile implichi anche l'impossibilità del procedimento più o meno simile che egli pur tuttavia ammette a p. 48 (dove nega che * *Vouruna* fosse detestabile per Zarathustra): "Any aspect of * Vouruna's

he disliked he could dismiss as having been wrongly attributed to him by his worshippers". Ci sembra che anche questo secondo procedimento, una volta ammesso, possa egualmente spiegare non solo una fusione tra Ahura e Varuna, ma anche, come più semplice, una loro identità originaria (che non significa una priorità di Varuna, né di Varuna come « nome » né di Varuna come carattere. Cfr. il nostro *Zamān*, cit., pp. 41-50).

* * *

Connessa con questa distinzione dell'A. e con l'altra tra due « mazdaismi », uno « monoteistico » (cioè zarathustrico) e uno « panteistico » in cui Ahura è uno tra molti [2] (il termine « panteistico » è scelto male, significando esso non un culto di più dèi, ma quello di una divinità « cosmica », ovvero di una divinità « pantea », cioè cumulante tutti gli attributi delle diverse divinità) è l'ipotesi che l'A. avanza a p. 51 sui *daēva*, teoria diversa dalla comune assunzione che i *daēva* siano le divinità condannate da Zarathustra in favore del culto del solo Ahura Mazda. (Quest'ultima idea del resto ci sembra già screditata dal fatto che non tutti gli dèi ignorati da Zarathustra sono menzionati come *daēva* nelle fonti zoroastriane (cfr. anche *Zamān*, cit., p. 59 n. 38); si pensi a Mithra, che mai divenne un *daēva*, a differenza di Indra. Dal canto suo, l'A. arriva persino ad immaginare che Mithra non sia stato così antipatico a Zarathustra e ai suoi primi seguaci, e che la nozione di Sraosha sia stata elaborata " on the pattern of the ever-vigilant Mithra " [p. 49]. Ipotesi, queste, che, come notavamo più su, non trovano però una base documentaria).

Per l'A., dunque, i *daēva* sarebbero la classe di dèi detestata dai veneratori dello *ahura* * Vouruna, essendo il Varuna vedico il sommo *ásura*: tale detestazione sarebbe stata poi fatta propria da Zarathustra, una volta che questi ebbe identificato Ahura Mazda in * *Vouruna*. Questa

[2] Non vediamo chiaramente come questa distinzione si combini con l'altra, diversa e sopra ricordata, distinguente un sistema mazdaico unitario e uno varuniano dualistico.

posizione dell'A. ci sembra parimenti debole che i suoi presupposti, come sopra si diceva; e debole anche perché la detestazione dei *daēva* da parte di Zarathustra è qualcosa di più di una detestazione « ereditata » o di convenienza. Tuttavia ci sembra importante riconoscere una qualche connessione tra la distinzione accentuata *deva-asura*, di epoca indo-iranica, e la detestazione iranica, ma, meglio, dobbiamo dire, zarathustrica, per i violenti *daēva*.

* * *

Interessanti osservazioni fa infine l'A. per quanto concerne i misteri romani di Mithras. L'origine di questo culto ci sembra giustamente riconnessa a degli adoratori (in funzione apotropaica) di *daēva*, anche sulla base delle menzioni romane del *deus Arimanius*. L'A. favorisce questa ipotesi di Zaehner, e non si mostra avverso all'altra dello stesso autore, secondo cui i mitraisti derivino da adoratori di *daēva* rifugiatisi in Babilonia dopo la condanna da parte di Serse del culto daevico.

Queste considerazioni portano l'A. ad ammettere che l'uccisione del Bue sia in origine il fatto di Ahriman, e che poi sia stata trasferita a Mithra: " In a cult where Mithras was the chief god and Ahriman the chief demon, any action of the latter which had eventual beneficial effects had a fair chance of being transferred to the former " (p. 64). Ora, il racconto tardo-zoroastriano dell'uccisione del Bue presenta questo atto come connesso con la disseminazione di piante e animali; essendo d'altronde il Mithra esportato in Babilonia un « datore di vita », che fa crescere le piante (ciò egli è già nell'Avesta, cfr. sopra), si potrebbe supporre — argomenta l'A. — che l'atto dell'uccisione sia stato senz'altro attribuito a lui e alla sua intenzione demiurgica. Egli scarta perciò l'interpretazione di Lommel, fondata sul mito della partecipazione di Mithra all'uccisione di Soma, e ammettente su questa base un mito pre-zarathustrico di uccisione del Bue da parte di Mithra, mito che gli zoroastriani avrebbero scartato, per la loro detestazione gathica verso i sacrifizi animali.

L'A. nega che questi sacrifizi abbiano potuto concernere Mithra, così come nega un antipatia di Zarathustra per Mithra (cfr. sopra; ma allora perché il profeta avrebbe taciuto questo dio?). Uno dei suoi argomenti, non privo di valore, contro l'ammissione di « purghe » eliminanti eventuali allusioni a un sacrificio mitriaco del Bue nell'Avesta, è che gli autori dell'Avesta recente non ebbero riluttanza ad ammettere (Yt. 5,20.25 etc., Yt. 9,3.8 etc.) che *Anāhitā e Drvāspā* avevano pur accettato ecatombi. In realtà, sembra anche a noi — checché sia di questa specifica questione — che l'ammettere troppo facilmente « purghe » nella letteratura zoroastriana, per spiegare la assenza di pretese concezioni antiche in essa non testimoniate (quali p. es. lo « zurvanismo » e i suoi miti), equivalga a ciò che gli inglesi chiamano *to beg the question*, e in questo ci associamo alle considerazioni che l'A. fa nelle prime righe di p. 67.

* * *

In conclusione, con la sua ricerca l'A. ha operato un riesame dell'immagine avestica di Mithra in funzione della questione della figura antica di questo dio: il Mithra avestico, avverso ai sacrifici animali, tipici dei veneratori di *daēva*, è più antico del Mithra solare, è alla base del Mithras occidentale datore di vita, ed è più antico del Mithras tauroctono dei mitriasti occidentali: una conclusione rispettabile, e probabilmente non lontana dal vero, anche se non dà spiegazione sufficiente alla questione importante: perché Zarathustra allora lo ignorò? Piuttosto che con le troppo fini distinzioni dell'A., preferiremmo acquietarci con un *non liquet*. Comunque, pur rifiutando una qualità precisamente daevica di Mithra, non vorremmo giungere all'altro estremo (e non diciamo che l'A. lo faccia) di vedere, nel Mithra delle origini o in quello dello *yasht*, un dio troppo idilliaco, troppo « mentale » e troppo virtualmente zarathustrico. Del resto gli zoroastriani non dettero forse una figura bellicosa, manesca e mitologica al piissimo Sraosha? Perché dunque spogliare Mithra di questa stessa

figura? Forse fu questo che perdette definitivamente, agli occhi di Zarathustra, quel dio « contrattuale » che pur avrebbe potuto non dispiacergli del tutto, se già non fosse stato che la sua personalità troppo vivida, di « dio » e non di « entità », costituiva impaccio al predicatore dell'unico Dio, l'ahurico Mazda.

[J.-P. De Menasce, O. P., *Une encyclopédie mazdéenne: le Dēnkart.* (Quatre conférences données à l'Université de Paris sous les auspices de la fondation Ratanbai Katrak). Biblioth. de l'École des hautes études, Sciences religieuses, LXIXe vol., 1958, pp. 117 (P.U.F.)].

Ecco un volumetto essenziale per la conoscenza del Dēnkart, cioè di quella enciclopedia teologica ed apologetica del mazdeismo, del IX-X sec., ancora priva di studi interpretativi completi, che è preziosa anche per la conoscenza dell'Avesta perduto, e che sola riflette nella sua totalità il mazdaismo nella sua formulazione dei tempi sassanidici ed islamici (p. 79).

La trattazione concerne soprattutto i libri III, IV e V (i primi due sono perduti, gli altri sono ancora quattro: il VI comprende un « tesoro » di saggezza morale mazdaica, con una minuziosa classificazione di virtù e vizi; il VII è consacrato alla leggenda di Zoroastro, l'VIII e il IX riassumono, o seguono dappresso, i *Nask* dell'Avesta perduto e di quello conservato.

* * *

Fisica e metafisica dualista constituiscono, nel libro III, una specie di « teologia fondamentale » del mazdeismo; il libro III è quindi piuttosto sul piano della dimostrazione razionale, o, al massimo, dell'apologetica « difensiva » (p. 16, cf. 18) [3]. Ciò risulta ancor meglio — nota l'A. — se

[3] Interessante l'utilizzazione apologetica del concetto, di origine etica ed aristotelica, della misura, o del « giusto mezzo »: la « buona religione mazdaica » come equivalente alla misura, e quindi come conforme alla ragione innata e all'umanità, pretesa, questa, propria anche dell'apologetica islamica (p. 54).

si compara questa trattazione con il capitolo teologico e cosmogonico del Grande Bundahishn: qui il gran dramma metacosmico è descritto con ampiezza d'immagini; là, l'« aggressione » è considerata piuttosto nelle sue conseguenze cosmiche che non nella sua natura di « avvenimento »: il che peraltro non indica, avverte l'A., se non un cambiamento di preoccupazione, ma senza alcun cambiamento veramente dottrinale. Ancora più notevole, nota l'A., il contrasto tra quelle che sono nel Gr. Bund. le processioni degli *amahraspand*, messi in rapporto con il loro riferimento cosmico e con il ciclo liturgico e, nel Dk. (inizi del IV libro, cfr. p. 23), l'assimilazione degli *amahraspand* medesimi al numero procedente dall'Unità, secondo uno schema quasi neoplatonico (si vedano a questo proposito anche le considerazioni di Zaehner sull'Unità primordiale — ma in un senso « materialistico » o piuttosto, come a noi sembra, « elementare » — in qualche testo del Dk. negli Atti del X Congr. intern. di storia delle rel., p. 137 s. e Bianchi, RHR 159, 1961, p. 38 n. 2: testi interessanti che aggiungono un capitolo alla storia del dualismo).

Interessante il IV libro anche per quanto concerne una teoria dei rapporti tra religione e regalità iranica; si specifica l'azione dei sovrani iranici in questo campo, Vishtāsp, Dario Codomano (nella figura che questi ha nella storiografia mazdaica), « Vologese l'Arsacide », Ardashīr I, Sapore I e II, Cosroe. « Lo stile solenne e ampolloso delle decisioni reali permette di supporre che siamo in presenza di documenti autentici » (p. 25). Ma non solo sul piano della regalità, bensì anche sul piano etnico più generale, vengono le considerazioni del Dk., fornendo interessante materia alla questione del mazdeismo come religione etnica, nazionale e statuale. La tesi del trattatista del Dk., sec. l'A., è che « il ruolo dell'Iran in questa educazione dell'umanità è primordiale: esso risulta dalla sua posizione centrale e si esercita attraverso la sovranità del re iranico sui paesi vicini (425, 4; 425, 18) » (p. 27): affermazione importante che ci sembra richiamare un testo erodoteo (I, 134) da noi commentato in questo senso nel nostro vol. *Zamān i Ohr-*

mazd (p. 73 s.), testo che parla appunto di una concezione persiana di un primato etico-etnico-politico in funzione « centrale », e di una progressiva inferiorità di altre terre e popoli in gradazione concentrica. Il tutto poi ci sembra collegabile con il concetto di una cosmogonia in espansione, con il concetto dell'Aryana Vaēǰah (Vidēvdāt I), e con il racconto della terra tre volte allargata da Yima (Vidēvdāt II): concetti che mediano tra un mazdaismo come religione tipicamente di orizzonte etnico e un mazdaismo di apertura universale, dietro le tracce di un Dio del cielo creatore del cielo e della terra quale Ahura Mazda.

Importanti in questo senso anche gli accenni all'importazione in Iran di testi occidentali e orientali (di Rūm e dell'India), di carattere « profano » e « scientifico », tra i quali, sec. Zaehner, *Zurvan* p. 139 s., un compendio sulla dottrina indiana della derivazione delle quattro classi della società dal corpo del Purusha primordiale: il testo del Dk., osserva l'A., aggiunge qui una variante tipicamente iranica, situando la regalità al di sopra delle quattro condizioni. (Altre speculazioni, prese da Rūm e dall'India, concernevano concetti metafisici, utili per la definizione della metafisica e della fisica dualistica). Questo deve contribuire a mettere sull'avviso di non concedere troppo facilmente una antichità e una originalità iranica a concezioni o immagini « indianizzanti » in argomento cosmologico, cosmogonico e anche teogonico, quali se ne trovano, tra l'altro, nei testi pahlavici (ci riferiamo alle polemiche sopra Ormazd, la creazione e il macrantropo).

L'A. conclude: « De tous les écrits pehlevis, le IVe livre est celui qui nous fournit les informations les plus claires sur les rapports intellectuels entre l'Iran et ses voisins de l'Ouest et du Sud-Est. Notons aussi la remarquable « ouverture » par où s'affirme une pensée philosophique qui ne craint pas d'expliciter le vieux système des dieux indo-iraniens en termes de « procession », et à la lumière de la théorie de l'Un qui se déploie dans la multiplicité rigoureuse de ses hypostases et de ses créatures ». Naturalmente, resta a vedere quanto queste speculazioni sull'Unità

non abbiano deformato ulteriormente il mazdaismo, abbassando il suo contenuto teistico in favore di una speculazione che, dati i presupposti specifici del teismo dualistico mazdaico, non era realmente assimilabile a questo (come mostrano, per un altro verso, le speculazioni zurvaniste, assenti nel Dk., a quanto pare, ma presenti in un altro modo, cioè virtualmente, in speculazioni quali quelle studiate da Zaehner nel luogo sopra cit., o quelle già prima segnalate e discusse da questo stesso A. e riprese nel nostro *Zamān*, pp. 98 ss.

Anche il V libro ha dei riferimenti religioso-nazionali. Si tratta di un elogio della razza iranica, nata da Siyāmak, figlio primogenito della coppia primordiale (una nuova maniera per indicare la primordialità, su base genetico-razziale, che si aggiunge a quella della centralità geografica e in certo modo cosmogonica dello « spazio iranico » o del « germe iranico », come prima si traduceva); primogenito dotato di ogni dono e virtù (così come lo « Spazio iranico » eccelle tra tutte le terre, come insegna il I *farg.* del Vidēvdāt). La razza iranica è dunque scelta e superiore, si è corrotta solo sotto l'azione dei demoni, ma si è mantenuta grazie alla dinastia dei Kayanidi; in essa si è conservata la rivelazione, malgrado transitori incidenti (p. 32). Ci sembra che anche qui sia utile il paragone con lo « spazio iranico »: anche questo è ottimo, sotto ogni punto di vista, tra tutte le terre, ma non per questo esente dall'intervento dei demoni, i quali vi producono l'inverno, anzi un inverno che si distingue per rigore e per durata: tipico flagello daevico, in cui — aggiungiamo — più di tutto risulta il carattere daevico, primordiale, cosmico del male secondo la concezione dualistica mazdaica, che qui echeggia in tutta la sua specificità cosmico-cosmologica. C'è l'idea di un male come corruzione che viene dal di fuori: e che tanto più chiaramente ed esplicitamente viene fatto venire dal di fuori, quanto più si vuole esaltare la razza, o la terra, che ad esso è soggetta. C'è l'idea che l'eccellenza di un essere non è tanto commisurata inversamente all'intensità dello specifico male che l'affligge (qui l'inverno), quanto alla

chiara ed esplicita estraneità di provenienza (e quindi di « natura ») di questo male; ciò che si dice di tutta la creazione di Mazda, esplicitamente lo si sottolinea, in questo testo, per la razza iranica, la quale quindi testimonia, con la realtà stessa delle sue afflizioni demoniache, la sua eccellenza ed integrità. Un concetto notevolmente diverso, come si vede, dalla filosofia della storia di altre genti monoteistiche, per quanto non manchino in Iran personaggi primordiali peccatori o comunque inetti (Yima, Mashya e Mashyane ecc.).

Il libro V è notevole anche perché il libro in questione insiste anche sulla venuta di Zarathustra come rivelatore: un accoppiamento, nota qui il de Menasce, del popolo e del profeta « portatori della verità naturale e della rivelazione », per cui « la tradizione nazionale si confonde con la storia sacra »: « l'autore, aggiunge il de M., non si rivolge evidentemente a un teologo ».

Meno insiste infatti il testo sugli aspetti teoretici quali il dualismo, e più su quelli « storici ». Ciò si riflette anche nella seconda parte del libro, che si compone di 33 questioni poste da un cristiano, una delle quali è appunto « perché Dio ha inviato la Religione unicamente all'Eränshahr ed ha abbandonato gli altri (popoli) alla dottrina dei demoni? » (p. 33). L'autore di questa sezione del libro V, Aturfarnbag (da una cui opera il compilatore qui attinge), risponde che la diffusione del messaggio nel mondo intero è assicurata, in linea di principio, dalla missione affidata agli Iranici: una risposta a quanti, come Mani (loc. cit. de M., p. 35 n. 1), accusavano il mazdaismo di essere una religione locale, noi diremmo una religione etnica: una risposta peraltro che, se per un verso implica l'universalità del Dio mazdaico, non fa che sottolineare il carattere appunto fondamentalmente etnico del mazdaismo.

* * *

Su analoghi argomenti di fenomenologia generale religiosa portano anche le osservazioni dell'A. circa i libri sacri del mazdaismo e il suo corpo magisteriale.

L'A. rileva, a proposito del V libro, come Aturfarnbag si sforzi di sostenere la superiorità della tradizione orale su quella scritta, pur affermando che tanto l'Avesta che lo Zand sono stati scritti già inizialmente (p. 35). Dopo aver affermato che Tusar è da ritenere come il « codificatore » dell'Avesta, sotto il regno di Ardashir, e che tale atto non va attribuito a Kartir, il de M. fa alcune considerazioni importanti sopra la trasmissione della tradizione religiosa nel seno del mazdaismo, il quale — egli afferma — non è una religione del libro, né una chiesa, né una minoranza etnica come l'Ebraismo. (E ci sembra che egli abbia ragione, se si intende l'espressione « religione del libro » nel senso proprio, senza però escludere che essa, in senso lato, possa anche riferirsi, in fenomenologia religiosa, anche a religioni che abbiano particolare venerazione di testi scritti in cui si esprima, in qualsivoglia forma, una « rivelazione » di natura profetica, quale appunto quella zarathustrica, o perfino una meditazione e una liturgia « ispirate » quali quelle vediche; quanto alla « chiesa », prescindendo da ciò che abbia potuto essere il mazdaismo di Zarathustra, o quello dei Magi in età pre-sassanidica, ci pare che proprio la qualità di religione nazionale-imperiale del mazdaismo sassanide escluda il concetto di « chiesa »).

A proposito della letteratura avestica e della trasmissione della tradizione, l'A. ha delle osservazioni che occorrerà tenere presenti: « C'est en lisant le VIIIe livre que l'on se prend à s'interroger su le bien-fondé de l'usage actuel selon lequel on est convenu d'appeler *Avesta* le recueil des textes en langue « avestique », édités successivement par Westergaard, Spiegel et Geldner, contenant des compilations liturgiques, à l'exclusion d'autres textes « avestiques », comme ceux du *Nirangistān*... et des *Fragments Tahmuras,* à l'exclusion surtout d'une traduction pehlevie comme celle du *Vohuman Yasht,* qui tient lieu d'un texte « avestique » perdu, mais qui représente bien un texte « fondamental » dont la langue ne fait rien à l'af-

faire » (p. 62)[4]. Agli occhi di un mazdeo del X sec., continua l'A., lo *zand* non ha minor valore dell'*apastāk*, pur richiedendo esso stesso un'autorità che ne confermi la qualità (dandosi anche *zand* inaccettabili)[5]: il che implica appunto quella « tradition enseignante », che supponeva anche una « classe » insegnante il cui reclutamento, nota l'A., sembra essere stato una delle preoccupazioni dei capi della comunità mazdaica, tanto più pesante quanto più si affermava in territorio iranico l'umma islamica. E il non essere stato il mazdaismo una chiesa, né una minoranza etnica, ha reso più difficile la preservazione e delle tradizioni e dei libri: donde l'importanza — nota l'A. — dello studio di ciò che è rimasto: « faute de quoi nous risquons de laisser échapper de notre recherche et l'"écriture" et la "tradition". Ora, l'VIII libro del Dk. è un rapido *conspectus* di tutto ciò che questa tradizione conserva per iscritto, nel sec. IX-X (p. 63).

Dopo aver notato che lo *zand* « fa autorità », l'A. richiama una delle risposte di Aturfarnbag: lo *zand* è la lingua di traduzione fatta per permettere alla rivelazione di propagarsi (data l'oscurità dell'avestico). I mazdei non sembrano aver conosciuto una « lingua sacra »; come i buddisti, essi hanno solo dei « testi » sacri, che tollerano la traduzione, almeno in linea di principio, e una volta islamizzati i Persiani non avranno scrupolo a maneggiare la lingua araba, né il dogma dell'inimitabilità del Corano impedirà loro di commentarlo in persiano e anche di tradurlo (p. 64).

Di grande interesse fenomenologico e storico sono ancora i riferimenti comparativi al Corano e all'islamismo, nonché all'islamismo iranico. « Il est paradoxal, mais en apparence seulement, que l'Islam, malgré son culte d'une langue unique, se soit propagé dans des mondes culturel-

[4] L'A. si mostra ottimista sulla possibilità di ricostruire, attraverso il procedimento *cliché* della traduzione e glossatura *zand*, degli originali perduti.

[5] Gli *zand* degli *zandik*: che questa denominazione si applichi anzitutto ai manichei ci sembra notevole, dato appunto il carattere tipicamente « tendenzioso » di ogni interpretazione gnostica di testi o comunque di concetti altrui.

lement si divers, entraînant une puissante arabisation de fait et de droit, tandis que le mazdéisme, nullement attaché[6] à une langue particulière, ait si peu rayonné apostoliquement. C'est que la langue est un pur instrument, qui ne s'impose qu'en vertu de l'impulsion qu'on lui donne: là, celle d'une religion à prétention universaliste, discutable peut-être, en tout cas pas toujours explicite, mais dérivée, à coup sûr, de l'universalime judéo-chrétien; ici, l'élan d'un iranisme qui a laissé une marque singulièrement tenace sur toute la production intellectuelle d'un peuple, et jusque sur sa religion » (p. 78).

Ma il mazdaismo non doveva occupare per sempre l'Islam: « émigration de l'intérieur », minoranza nel seno della sua propria etnia, osserva l'A., la comunità mazdea ha preferito l'esilio; si avrà, piuttosto, un Islam iranico: un passaggio, nota l'A. (p. 55), che nuovi testi potranno meglio « spiegarci ».

Menzioneremo infine le considerazioni dell'A. sopra la persona di Zoroastro nel Dēnkart, nonché nella « tradizione » cui sopra si faceva riferimento. A una biografia su scala « cosmica » ed escatologica del profeta si riferisce il libro VII (di cui prepara una edizione con traduzione e commento M. Molé)*, che non è peraltro una traduzione ma una opera pahlavica con inserti avestici. Per l'A. il VII libro rappresenta un tentativo di inserire la storia di Zoroastro nel tessuto di una storia universale, di cui le dinastie iraniche formano la trama: « Que cette prophétologie cosmique ait ses racines à une haute époque paraît certain: il n'en est pas moins vrai que cet exposé sert admirablement les fins du docteur mazdéen en terre d'Islam »; anzi, il personaggio di Zoroastro — senza esser riducibile ad

[6] Interessante l'osservazione del de M. che la diffusione di una scrittura è raramente in ragione inversa della sua difficoltà. Non saranno state dunque le difficoltà della scrittura pehlevi, così come non furono gli ideogrammi cinesi o quelli cuneiformi a impedire la diffusione delle rispettive culture; né la lingua iranica è stata mai un fattore di unificazione durante le espansioni achemenide e sassanide (p. 78).

* [Apprendiamo ora, con vivo rincrescimento, la scomparsa di questo segnalato, giovane studioso, di cui è uscita da poco la tesi dottorale, e su cui verremo nel seguito di questa rassegna].

artificioso *pendant* di Maometto — avrebbe un ruolo centrale in una certa « mistica » della tradizione dottrinale (che ci sembrerebbe utile che l'A. enucleasse, perché potrebbe contribuire, ci pare, alla storia dei movimenti religiosi a base sapienziale e in senso molto lato « gnostica »[7]. L'A. stesso, più oltre, nota che « on conçoit que l'Ismaélisme ait pu chercher dans le mazdéisme, vu sous cet aspect précis (l'unione del discepolo con il maestro e con ciascuno degli *amahraspand*), comme un préfiguration de ses propres schémas spirituels, comme un titre d'antiquité dans la lignée de la sagesse orientale » (p. 70).

UGO BIANCHI

[7] Cfr., in questa rivista, vol. 33, 2, p. 308-310.

* * *

V. VINAY, *Evangelici italiani esuli a Londra durante il Risorgimento*, Libreria Editrice Claudiana, Torino 1961, pp. 176.

Gli esuli italiani a Londra sono stati studiati, da Nello Rosselli in poi, prevalentemente dal punto di vista della storia politica, anche nel senso più ampio, e culturale; come era naturale da parte di storici del Risorgimento. Il V. concentra la sua attenzione su quegli evangelici, e soprattutto convertiti alle dottrine riformate — per lo più ex-preti ed ex frati, non pochi provenienti dagli Stati pontifici o dalle Due Sicilie — costretti ad abbandonare l'Italia, più, o per lo meno altrettanto, per motivi di religione che di politica. Parecchi di essi giunsero in Inghilterra dopo un periodo più o meno lungo a Malta, ove, sotto l'influenza anglicana, fu pubblicato il primo periodico evangelico in italiano, *L'indicatore*. A Londra si formarono diversi gruppi, che si dedicarono soprattutto ad un'attività missionaria tra gli emigrati: figurinai, suonatori ambulanti, artigiani vari. Questi riformati italiani subirono, più che l'influsso dell'anglicanesimo, quello dei « Fratelli di Plymouth » o Darbyisti; in maniera analoga, i valdesi italiani risentirono quello del Risveglio ginevrino. Per gli uni e per gli altri, quindi, la religione era soprattutto un fatto di coscienza personale, gli uni e gli altri, quindi, nota il V., rimasero in sostanza estra-

nei al moto del Risorgimento. Il che, se si può ritenere vero nel complesso, non esclude che, da parte di alcuni, si pensasse anche all'Italia; sta di fatto che, di quegli esuli — dei quali va notato altresì che non s'illusero nel 1848 a proposito di Pio IX — parecchi, mentre si consolidava la politica cavourriana, ritornarono in Piemonte. Appunto perché erano convinti che l'opera di evangelizzazione, incominciata all'estero, dovesse però svolgersi in patria; che, insomma, libertà e indipendenza politica fossero ancora fatti esteriori, e che un autentico « risorgimento » non potesse consistere se non nel trionfo dell'unica religione che essi sentivano come vera.

Se non che, per quella tendenza, e per la scarsa preparazione, tutti questi italiani rimanevano indifferenti, o addirittura avversi, a formulazioni dogmatiche e riflessioni teologiche; il che, se da una parte li fa assomigliare, in qualche modo, ad alcuni tra i riformatori italiani del Cinquecento, da un'altra li avvicina al Mazzini, nell'orbita del quale si aggirarono i più eminenti — quali appaiono dal racconto del V. — come il Ferretti e il Pistrucci.

Il V. nota quell'indifferentismo teologico come una debolezza e osserva altresì che i due movimenti, dell'evangelismo in esilio e del valdismo in patria, anziché integrarsi vicendevolmente — come, ragionando in astratto, sembrerebbe naturale — non si intesero, anzi si separarono. E gli Italiani non divennero protestanti, come sappiamo. Ma, pur ammettendo l'antistoricità di siffatte elucubrazioni, è pur lecito dubitare che, anche qualora quell'unione si fosse realizzata, molti italiani avrebbero abbracciato l'evangelismo protestante. Perché il dramma religioso del Risorgimento, nella misura in cui fu sentito — e sentito fu da parecchi — ebbe altro carattere e altro svolgimento: fu sentito dentro la Chiesa cattolica, come necessità di riforma interiore; o come totale distacco da essa, e affermazione di una eticità laica, appena vagamente tinta ancora di cristianesimo.

Diciamo però queste cose con titubanza, perché temiamo che una vera storia religiosa del Risorgimento sia

ancora da fare, nonostante il crescente interesse per questo aspetto, dai lavori del Rota e del Ruffini, dell'Omodeo e dello Jemolo e altri. Onde è da apprezzare, pur nella sua brevità, questo lavoro del V., che, dal punto di vista della sua confessione, viene ad inserirsi tra il libro dello Spini, e le più speciali ricerche dello stesso V. su la Chiesa evangelica degli esuli italiani in Ginevra (nel volume *Ginevra e l'Italia* a cura di D. Cantimori, L. Firpo, G. Spini, F. Venturi, V. Vinay, Firenze, Sansoni, 1959). La quale, attraverso il *Comité Italien-suisse* presieduto dal colonnello Tronchin e L. Desanctis, fu in rapporto anche con gli evangelici di Londra; tra cui emergono altre figure, quali C. Mapei ed il più noto A. Gavazzi.

A. P.

MICHAEL PELLEGRINO, *M. Minucii Felicis, Octavius, Iteratis curis recensuit*, Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, 1963.

E' una seconda edizione, ma dopo 14 anni (e 47 da quella del Valmaggi nel medesimo Corpus) interamente rimeditata e rifatta. Come è noto, questo dialogo apologetico ci è conservato in un solo codice (a parte l'apografo, del sec. XI, a Bruxelles) parigino della seconda metà del sec. IX, scritto (come il P. assicura in base anche a quanto comunicatogli da B. Bischoff) nell'Italia settentrionale e certo in una regione di lingua neolatina. Questo codice è zeppo di errori (e il P. opportunamente registra, in breve ma ordinatamente, le particolarità ortografiche); onde tutti gli editori si sono sentiti invogliati ad emendarlo, e parecchi in maniera davvero eccessiva e arbitraria. Perciò credo che non sia da lodare abbastanza la prudenza con la quale il P. ha proceduto, sia nell'emendare, sia nel pronunciarsi in casi che invero non possono se non generare perplessità; pur senza rinunciare a correggere dove era necessario, e a giudicare dove vi erano elementi tali da autorizzare a decidere. L'apparato critico è inoltre sgombro da una quantità di congetture inutili e da nessuno accolte, incluse le più

volte solo per trarne vanto di erudizione o compiutezza. Molte congetture, e delle più valide, apposte all'esemplare dell'edizione Gelen (Basilea 1540, come opera di Arnobio) nella Biblioteca Vaticana, sono state dal P. restituite a Pietro Giaconio, come gli hanno confermato I. Ruysschaert e A. Campana, i quali nelle annotazioni ad un altro esemplare della stessa biblioteca hanno riconosciuto la mano di Aldo Manuzio il Giovine.

A. P.

Enciclopedia Feltrinelli Fischer

E' del tipo monografico, che dedica un volume (in qualche caso 2, 3 o anche 4) ad un ramo dello scibile; e i primi due sono dedicati alle religioni non cristiane ed alla cristiana, rispettivamente. Il primo volumetto, di 356 pp. complessivamente, è opera di H. von Glasenapp, scritta nel 1957; la traduzione italiana è di Simona Vigezzi Martini, curata poi da Clara Gallini, alla quale si deve certamente, anche se ciò non è specificamente indicato (mentre la prefazione enumera tutti i collaboratori tedeschi del v. Glasenapp) la revisione della bibliografia, che indica scritti originali e traduzioni in italiano. L'esposizione è naturalmente assai succinta e ha carattere assai più descrittivo che storico.

Il secondo volume (pp. 416) è stato curato dal padre Oskar Simmel S.J. e dal prof. R. Stählin, il primo per la parte cattolica, il secondo per quella protestante. Infatti, molti articoli — p. es. *Angeli, Grazia, Matrimonio, Sacramenti* — contengono una duplice esposizione; precede quella del punto di vista cattolico, segue la protestante. Altri articoli — per es. *Calvinismo, Ecumenismo, Lutero,* o viceversa, *Agostino, S., Dottrina sociale, Tommaso d'Aquino, Tradizione* — sono trattati soltanto da un protestante o da un cattolico.

La traduzione italiana è, in certa misura, una vera seconda edizione, curata dal prof. Mario Bendiscioli,

coadiuvato da due collaboratori per ciascuna delle parti (rispettivamente B. Boccardini e don I. Mancini, il pastore A. Comba e Giuliana Pascal Gandolfo). Anche in esso la bibliografia è stata rimaneggiata, e l'esposizione è più descrittiva e dogmatica che storico-critica. Tra le confessioni sorte dalla Riforma, la parte più larga è data al luteranesimo: forse intenzionalmente. Qualche riferimento inesatto, qualche dimenticanza e qualche formulazione difettosa di lemmi abbiamo trovato nell'Indice.

A. P.

S. M. Gozzo, *La dottrina teologica del Libro di Isaia, Studio storico-esegetico*, Roma 1962, pp. 285.

A proposito del Libro di Isaia, San Girolamo ha detto che esso contiene « tutti i misteri del Signore »: è difficile esaurire quindi il contenuto di un libro siffatto, così che una nuova opera su di esso sarà sempre accolta con riconoscenza nel mondo degli studi biblici. L'A. porta nel suo lavoro una lunga esperienza di studioso e di docente e perciò completezza d'informazione e lucidità di esposizione. Si apprezza inoltre in questo lavoro il ben nutrito patrimonio teologico dell'A.

Egli avverte subito che la sua è una posizione conservatrice, non assunta tuttavia ciecamente, ma vagliata al lume della critica. Come già in un suo precedente lavoro, apparso su « Antonianum » nel 1957, egli respinge l'ipotesi del deutero-trito Isaia e attribuisce la redazione del Libro delle Consolazioni a un discepolo diretto del profeta, che ha colto dalla viva voce i vaticini e gli ammonimenti del maestro, durante una lunga familiarità con lui. Non esclude tuttavia l'esistenza di aggiunte parziali nei secoli VI e V a. C.

L'A. divide la materia in due parti: nella prima studia il patrimonio tradizionale della teologia biblica, che si riflette — seppure con i segni evidenti dell'elabora-

zione personale del profeta — in tutta l'opera di Isaia. Egli, come i patriarchi e come Mosè, è l'assertore del monoteismo; qualunque manifestazione del Dio d'Israele è una condanna agli idoli, che sono « nulla », che sono falsità e impotenza, mentre il Signore ha creato la luce e le tenebre, il mondo intero e tutto ciò che è in esso; il Signore fin dal principio conosce « le cose ultime » e ne offre i segni premonitori agli uomini, ma il profeta invano sfida gli dei falsi perché « facciano sapere quelle cose che avverranno in futuro ».

Fra i vari nomi divini, uno studio particolare è dedicato a « Santo d'Israele », epiteto con cui viene frequentemente indicato Dio nel Libro di Isaia, e che è proprio del profeta. La visione durante la quale Isaia sente cantare il *trisagion* ha influenzato tutta la sua concezione teologica e quindi tutta la sua opera. Il « Santo d'Israele » è un Dio della potenza travolgente e purificatrice — Egli è simile infatti al fuoco — e nello stesso tempo la sua santità si rivela nella misericordia. Il carattere morale della santità di Dio è fortemente accentuato e condiziona l'alleanza con Israele, alleanza che ha per base e per scopo la santità.

Si passa poi a studiare gli antropomorfismi e gli antropopatismi, che — secondo l'A. — hanno lo scopo di mettere in luce il carattere personale del Dio d'Israele; lo stesso scopo avrebbe la personificazione dello « spirito » e della « gloria » del Signore, la cui azione si identifica con quella del Signore, è, si può dire, l'azione stessa del Signore.

L'apporto veramente personale di Isaia va ricercato nel materiale messianico e qui l'A. si sofferma soprattutto sulla profezia dello Emmanuele e naturalmente sui canti del Servo del Signore. A proposito del primo punto, scartata l'ipotesi che la discussa *almah* possa essere la moglie del profeta e il bambino il figlio di lui o di Ezechia, conclude dicendo che « se Emmanuele è presentato nel quadro degli avvenimenti storico-politici del tempo di Achaz (7, 15-17), è soltanto questione di prospettiva profetica,

mentre tutto autorizza a concludere che Isaia non attendeva come imminente, o in un prossimo futuro, la venuta di Emmanuele » (p. 178).

Quanto al Servo di Jahweh, dopo aver discusso le varie interpretazioni che questa misteriosa figura ha sempre suscitato, afferma che essa « non è descritta come figura mitologica e ideale, né come collettività sofferente, né come un individuo storico del passato, ma come una personalità fisica, singola, futura, che dovrà compiere nel futuro la missione da Dio affidatagli » (p. 209).

Un'abbondante bibliografia completa il volume, insieme a un nutrito indice analitico.

S. Cavalletti

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.

ANNALI DELLA FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITA' DI NAPOLI, IX:

G. Bazza - *Il valore e il significato del « de deo Socratis » di Apuleio* 67-120

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS, 14:

V. Monteil - *Une Confrérie Musulmane: Les Mourides du Sénégal* 77-102

BIBLICA, 43/3:

G. Lyonnet - *L'épître aux colossiens et les mystères d'Apollon Clarien* 417-435

BULLETTINO DELLA COMMISSIONE ARCHEOLOGICA COMUNALE DI ROMA, LXXVII:

F. Castagnoli - *Sulla tipologia degli altari di Lavinio* 145-174

ETHNOS, 27:

S. Hummel - *Die Herrin der Berge* 23-34

I. Paulson - *Welt- Himmelsgottheiten und der Nordasiatischen Völker* 49-83

RIVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI, XXXVIII:

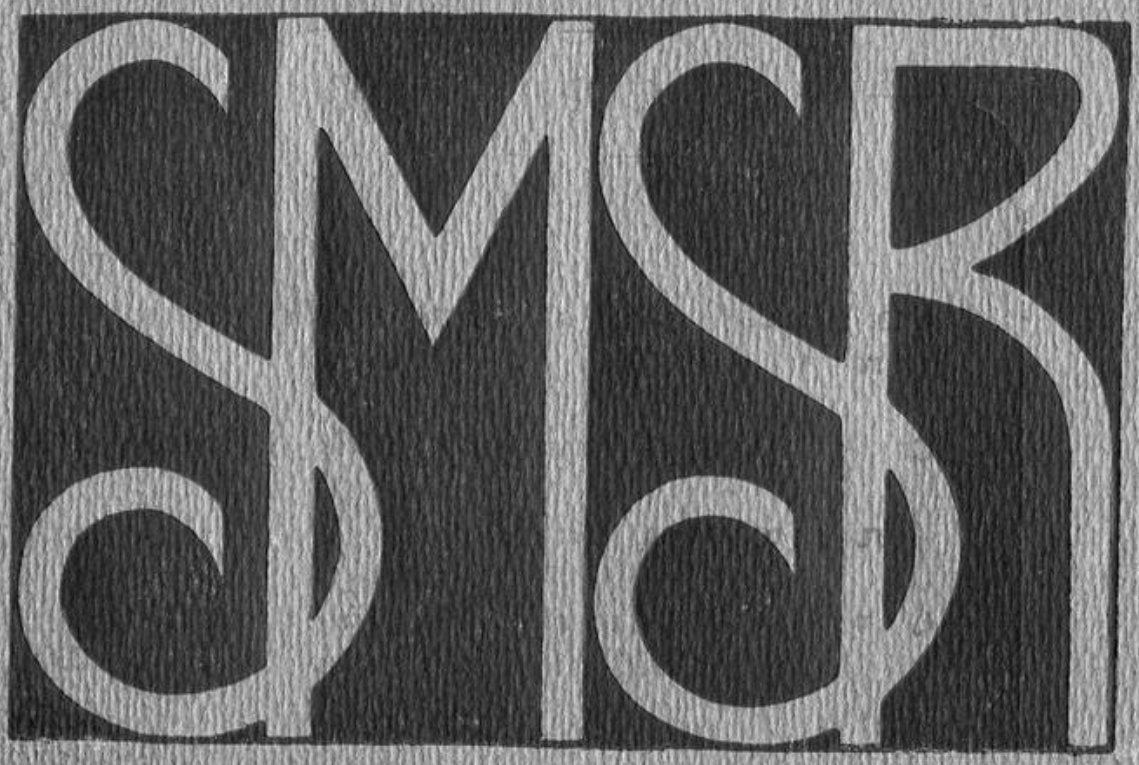
SCRIPTA MINORA, 1960/61:

STUDI ETRUSCHI, XXX:

THEOLOGISCHE LITERATURZEITUNG, 88/1-3:

ZEITSCHRIFT FÜR RELIGIONS- UND GEISTESGESCHICHTE, XV/1:

Dario Sabbatucci - *Redattore responsabile*



STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

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

34 (2)

CONTENUTO

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 1963 - VOL. XXXIV
(fascicolo 2)

ROMA
CESARE MARZIOLI EDITORE

UGO BIANCHI

Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio

Un'analisi storico-religiosa*

Il mito delle cinque razze umane

Così come il mito prometeico, anche il mito esiodeo delle cinque razze si presenta complesso e pieno di particolari non sempre coerenti. D'altronde, per quanto questo mito voglia in fondo — tra l'altro — esprimere un concetto analogo a quello del mito prometeico (cioé l'idea di un'età felice, diversa dall'attuale) — ed è questo il motivo per cui Esiodo lo narra —, esso d'altronde è impostato in maniera diversa. Nel mito prometeico si dà una motivazione degli avvenimenti, cioé del peggioramento dello stato umano; e tale motivazione risiede nell'atto, anzi nella serie di atti colpevolmente o scioccamente compiuti da due personaggi specifici, Prometeo ed Epimeteo (per quanto l'umanità resti invece — quasi estranea — solo sullo sfondo, collettiva e in un certo modo informe).

Invece, nel mito delle cinque razze umane, il succedersi di queste non è sempre motivato; non lo è nel caso della fine dell'età aurea, o lo è in maniera generica, nel caso

* I riferimenti che si fanno in questo articolo al mito di Prometeo, e alle narrazioni connesse, sono sviluppati in U. Bianchi, *Prometheus, der titanische Trickster*, in « Paideuma », Bd. VII (1961), H. 8, pp. 414-437.

dell'insipienza empia o della violenza degli uomini della seconda e della terza razza (cioé, rispettivamente, di quella argentea e di quella bronzea). E neppure si menzionano individui specifici, cui far risalire queste insipienze o queste colpe (si noti d'altronde l'accoppiamento di insipienza e di colpa, come nel mito prometeico, dove Prometeo è colpevole, Epimeteo insipiente; così, qui, la seconda umanità — quella argentea — è insipiente, la terza — bronzea — è più propriamente violenta e colpevole).

Ci troviamo di fronte a delle collettività, appunto la razza aurea, quella argentea, quella bronzea, quella ferrea — che è quella tra cui vive il poeta. Fa eccezione l'età degli eroi, la quale è inserita prima di quella ferrea; per quanto neppure gli eroi vengano menzionati nominativamente, si specificano però, sia pure collettivamente, quelli della guerra contro Tebe e quelli della guerra contro Troia. Anzi c'è di più, in quanto di queste guerre si dà la motivazione: le greggi di Edipo per quella di Tebe, Elena per quella di Troia; con il che si introduce inoltre — cosa eccezionale nel contesto della storia delle cinque razze — il riferimento a due personaggi specifici.

Di solito si dice che la narrazione delle cinque razze umane segue una linea discendente, cioé che vi è un cambiamento in peggio con il passare dall'una all'altra; il che è anche indicato dal riferimento ai quattro metalli, in ordine decrescente di preziosità (oro, argento, bronzo, ferro)[1]. Fa eccezione la quarta età, quella degli eroi di Tebe e Troia, che non è caratterizzata dal riferimento a nessun metallo, e che corrisponde a caratteristiche particolari, come abbiamo osservato più su. Tanto che si ritiene comu-

[1] Come è noto, una impostazione quadripartita di periodi della storia, o di una parte di essa, con riferimento almeno parziale al concetto di un mutamento *in peius* (sul piano etico-religioso, o su quello fisiologico o su quello politico-dinastico-religioso), si trova in alcuni testi orientali — del resto tra loro molto diversi — dei quali qui interessano quelli relativi alla dottrina indiana della ciclica e progressiva decadenza del mondo in quattro periodi (*iuga*: *Leggi di Manu*, I, 68-73, 81-86, IX, 302, *Sacred Books of the East*, XXV, cfr. *ibid.* Vol. L, Indice, p. 8 e 9, con altre menzioni; altre compaiono nei due poemi epici e altrove).

nemente che questa quarta età degli eroi rappresenti una interpolazione, o che comunque sia aggiunta dal di fuori a uno schema già completo in sè stesso, quello delle età dei quattro metalli [2]. Osserviamo però di passaggio — per poi ritornare più ampiamente sull'argomento — che anche l'ordine discendente, *in peius*, delle altre quattro età (le prime tre e quella che è divenuta la quinta) è in un certo senso discutibile, perché non si tratta, comunque, di una linea discendente univoca, continua, essendo ogni razza un po' un caso e un problema a sè.

Prima però esaminiamo ognuna delle cinque razze, per intenderne la specifica natura e le caratteristiche. Esse si susseguono sulla faccia della terra, ma senza che si menzioni una esplicita connessione genealogica. Il poeta non dice (ma neppure lo esclude) che gli uomini della razza argentea siano i discendenti, i figli di quelli dell'età aurea, e così via. Anzi, dice che le varie razze furono coperte dalla terra — o comunque lasciarono questa terra — e che gli dèi fecero via via questa o quella nuova umanità. Ciò non esclude una continuità genetica (si pensi — in altro contesto — al racconto di Deucalione che, sopravvissuto, inizia una nuova umanità), ma implica comunque uno scarto non solo di carattere, ma quasi di natura tra una razza e l'altra. Il fatto è che al poeta non interessa principalmente narrare una genealogia umana, ma mettere in rilievo il susseguirsi di umanità diverse, di una diversità che è soprattutto di stile, di consistenza e condizione umana [3]. Se ce n'è una, tra le razze, che in un certo modo si può ritenere in maggiore connessione con un'altra, questa è proprio la quarta età, quella degli eroi di Troia e di Tebe, la quale, come si è detto, è forse posteriormente inserita in un contesto, quello delle quattro età metalliche, al quale essa originariamente non apparteneva. Tra la quarta e la quinta età, quella in cui vive il poeta, e in cui egli non vorrebbe trovarsi,

[2] V. la n. precedente.
[3] Sulla connessione genealogica tra le diverse razze e Esiodo verremo in un ulteriore articolo.

Esiodo dovette certo sottintendere una continuità più evidente, anche genetica [4].

La razza aurea.

La prima razza di « uomini mortali », dice Esiodo, fu aurea; essa fu « fatta » (ποιεῖν, che indica la maniera più semplice e generica del « fare ») dagli immortali che abitano le case d'Olimpo. L'attributo μέροπες, che taluno preferisce tradurre come « mortali », non ha comunque qui un particolare rilievo. Gli uomini dell'età dell'oro sono comunque mortali, per quanto la loro morte avvenga in maniera del tutto diversa da quella degli uomini delle età successive. Che gli uomini (ogni tipo di uomo) siano mortali è del resto per il greco un fatto ovvio di per sè. Ma il fatto è che gli uomini dell'età aurea, prosegue il poeta (*Erga*, 112), vivevano come dèi. Questo « come » va inteso in maniera relativa; non erano immortali, ma avevano un'altra caratteristica, questa comune con gli dèi (i quali sono, oltre che immortali, ῥεῖα ζώοντες « quelli che vivono facilmente »,μάκαρες, i « beati »): essi, gli uomini della età aurea, vivevano « con un animo libero da dolori, lontano da sofferenze e da guai ». « Non incombeva su di loro la misera vecchiaia, ma con inalterato vigore di gambe e di braccia si compiacevano di banchetti festivi lontano da ogni male » (113-115).

C'è in questi versi il senso della continuità, della inalterabilità, della « omogeneità » della vita degli uomini della razza aurea, di una vita la più vicina possibile ad una maniera divina di vivere. Privi di mali, già in questo assomigliavano agli dèi « che vivono facilmente », « beati ». Non assomigliavano agli dèi — è vero — per l'altra prerogativa di questi, l'immortalità, ma anche in questo avevano qualcosa che non avranno gli uomini successivi, e che li avvicinava un po' agli dèi: essi erano di un'inalterabile flori-

[4] Vd. più oltre, a proposito del concetto di πρό ερο-.

dezza; le loro membra erano di inalterato vigore (ὅμοιοι, pari, « eguali »), e non conoscevano la vecchiaia [5]. In qualche modo, godevano nella vita mortale una sottospecie di immortalità. Se la loro vita aveva un termine (« essi morivano, come vinti dal sonno »), non aveva però quella andatura parabolica, quella andatura critica e quella conclusione « abrupta » che è propria della vita dell'umanità che conosciamo. Essi realizzavano in qualche modo quella atemporalità e quella forma di beatitudine inalterabile, impassibile, « eguale », quella « pace », che non cessò mai di essere un'aspirazione dello spirito greco.

D altronde, il quadro che dipinge l'età aurea ha un indubbio carattere eudaimonistico; non si insiste tanto su una *pietas* degli uomini dell'età aurea (se non nel verso 120 che è di dubbia autenticità) [6], per quanto tale loro pietà debba sottintendersi (in contrapposizione all'empietà dichiarata degli uomini dell'età successiva). Tutta l'attenzione viene dedicata alla loro felicità: assenza di dolori (il primo ideale del greco, dal Solone di Erodoto agli stoici e agli epicurei), poi assenza di vecchiaia (vista non tanto come limite della vita nel senso cronologico, quanto come sorgente di mali e dolori; si ricordi Mimnermo), vigore del corpo, gioia dei festini [7]: il festino come segno di abbondanza e forma di beatitudine, con l'accento posto su ciò che il festino ha in sè di gioia (senza però il concetto che il festino realizzi e simboleggi la convivenza fraterna, e senza ulteriori implicanze mistiche come quelle della prospettiva orfica menzionata da Platone, nel libro II della Repubbl., 363 C, di una perpetuità beata in una perpetua ebrietà).

[5] Non appartiene agli Erga, anzi è dubbio se sia da riferire veramente a Esiodo, il fr. 256 Rzach, secondo cui Esiodo e altri avrebbero detto che gli « antichi » vivevano mille anni.

[6] Vedi la n. 8.

[7] Sulle mense comuni di uomini e dèi secondo il frammento 82 v. la n. seg.

E prosegue il poeta: essi « avevano tutti i beni », la « terra ricca di doni portava da sè (αὐτομάτη) frutti abbondanti, senza risparmio (la mentalità contadina esiodea conosce, per contrasto, una terra « avara »), ed essi contenti e in pace si godevano il possesso dei frutti tra i loro molti beni » (v. 116-119)[8]. Si accentua qui il tono eudaimonistico della descrizione. Spicca il concetto della terra che porta *da sè* i frutti; come è noto, questo concetto della terra *automàte* sarà poi popolarissimo e si ritroverà anche in altre descrizioni dell'età aurea, e si parlerà anche della spontaneità di altri beni oltre che di quelli della terra.

Aspetti della felicità nell'età aurea e nell'età pre-prometeica

Questo ci porta ad alcune considerazioni relative alla maniera in cui viene concepita la felicità nel racconto in

[8] Segue, ma solo in Diodoro, e probabilmente interpolato, il verso 120 « ricchi di greggi, amici (o cari) agli dèi beati », cui taluno soggiunge il fr. 82 Rz. Secondo questo frammento, all'origine dèi e uomini avevano in comune le sedi e i pasti. Nel mito prometeico questa comunità originaria è già in qualche modo presupposta dalla narrazione dell'incontro di Mekone (vedi sopra). Si aggiunga, a proposito di una comunità originaria tra dèi e uomini, il v. 108, che sembrò anch'esso interpolato, con cui Esiodo introduce il racconto delle cinque razze: « Da comune origine (ὁμόθεν) nacquero dèi e uomini ». Si cita anche, talora, un celebre testo pindarico (*Nemea* VI 1 s.): « Una è la razza degli dèi, una quella degli uomini ». Ma qui è dubbio se con *una* e *una* il poeta voglia dire che le due razze (cioè le genealogie) sono di identica origine oppure, al contrario, di origine, anzi di *natura*, diversa. Infatti i versi che seguono possono autorizzare le due interpretazioni. Egli aggiunge che ambedue « respirano », cioè vivono, dalla stessa madre (certo la Terra; quindi comunità di origine, o, forse, solo di « fondamento », di « sede »: la Terra come base teo-cosmogonica degli esseri). Ma Pindaro prosegue dicendo che la rispettiva δύναμις, forza e capacità, è ben diversa, tra dèi e uomini, poichè questi ultimi sono « nulla » e gli altri invece sono sulla incrollabile base del cielo. E le parole seguenti sono ancora con doppio riferimento. Da una parte noi possiamo avvicinarci al νόος, alla intelligenza, e alla φύσις, natura, degli dèi immortali, pur non sapendo, giorno per giorno (quindi in condizione opposta a quella degli dèi), che cosa ci riservi la sorte. E' infine da ricordare che, nel racconto esiodeo delle cinque razze, delle prime quattro si dice esplicitamente che furono « fatte » dagli dèi o da Zeus. Ma sul v. 108 cfr. *infra*, n. 13.

questione, e nel racconto prometeico, e ad un paragone tra i versi descriventi la felicità dell'età aurea e i due passi del mito prometeico degli *Erga* (v. 42 ss. e 90 ss.) i quali alludono ad una vita felice, quale era o quale avrebbe potuto essere se Prometeo non avesse guastato le cose, e quale era prima che Pandora sollevasse il coperchio del vaso dei mali.

All'inizio del mito prometeico, il poeta, per introdurre la narrazione, la quale vuol dare appunto il motivo della necessità per l'uomo di lavorare, dice che « gli dèi hanno nascosto agli uomini la sussistenza »; altrimenti, « facilmente (cioé senza sforzo: ῥηϊδίως) tu pur con il lavoro di un giorno avresti abbastanza per un anno anche senza più lavorare »; e subito il contadino potrebbe riporre gli attrezzi del lavoro agricolo, e sarebbe finita per il lavoro dei buoi e delle resistenti mule. Lasciando da parte l'espressione paradossale « lavorare per un sol giorno all'anno », che evidentemente serve a dare una tinta di attualità a un quadro che non è tanto visto dall'angolo visuale di una semplice nostalgia dell'età aurea, in cui la terra produce da sè, quanto dall'angolo visuale di un'opera tutta dedicata alle riflessioni sul lavoro e la fatica[9], è da riconoscere che in complesso abbiamo qui una prospettiva che non si allontana troppo da quella dell'età dell'oro.

Non abbiamo qui — nel racconto prometeico — alcuna menzione di festini o di mancanza di vecchiaia: solo la fatica del lavoro entra in questione. Evidentemente, non perché non vi sia connessione tra la felicità della mancanza della fatica e la felicità dei festini o della mancanza di mali e di vecchiaia dolorosa, ma perché al poeta, in questo particolare luogo del poema, e cioè nel mito di Prometeo, interessa presentare essenzialmente e prima di tutto ciò che ha riferimento alla vita del lavoro contadino, la cui necessità egli vuole inculcare a Perse. Si tratta di

[9] Il quadro è quello della vita di un contadino che se ne sta beato senza bisogno di fatica (molte sono le parole che in questi versi alludono alla fatica umana e animale).

una visione per così dire depauperata, ridotta all'essenziale, o meglio a quello che al poeta sembra qui l'essenziale: la mancanza del duro lavoro nella vita del contadino, la quale per il resto rimane eguale a quella normale, con aratri, raccolto, granaio etc.

Però, se per un verso in questo testo introduttivo al mito prometeico c'è di meno di quanto non vi sia nel mito dell'età aurea, che il poeta racconterà pochi versi dopo, per un altro verso c'è parecchio di più: c'è il motivo della mancata realizzazione per l'uomo d'oggi di questa maniera beata di vita. Il motivo è che gli dèi hanno voluto questo, nascondendo la sussistenza (che quindi dovrà essere ritrovata, quasi scavata, a prezzo di dura fatica), e che essi hanno voluto (anzi: Zeus, ha voluto) ciò, allorché Prometeo tentò di ingannarlo. Vero è, come dicevamo, che qui l'umanità fa piuttosto da sfondo o da vittima di un fatto che non si deve addebitare ad essa; comunque, si introduce un elemento personalistico ed etico (la colpa di qualcuno che però, come dicevamo, non è un uomo ma un titano) per spiegare il cessare o il non realizzarsi di uno stato di vita che invece nel mito delle cinque razze finisce senza motivazione alcuna, con la fine, non motivata, della razza e dell'età aurea.

L'altro testo del mito prometeico in cui si allude a qualcosa di simile a una età aurea è ai v. 90 ss. degli *Erga*: parlando del male causato da Pandora, che dà via libera ai mali aprendo la fatale giara, si dice qui che « prima » la stirpe umana viveva (letteralmente: passava la vita), sulla terra, senza mali, senza fatiche dolorose e senza le malattie che danno la morte. La donna invece apparecchiò tristi cure agli uomini.

Abbiamo già osservato [10] come la presenza dell'umanità

[10] Articolo cit. alla n. *. Si deve tener presente, d'altronde, che Pandora non è solo — né, forse, principalmente — la « prima » donna: quanto piuttosto uno stratagemma degli dèi, pur senza arrivare a risolverla — con il Dumézil — nella « fausse fiancée » o nella « fausse femme » di diversi miti e saghe (cfr. *Le festin d'immortalité*, Paris, 1924, p. 92 ss.).

già prima di Pandora costituisca una difficoltà che il carattere collettivo della umanità prometeica non fa che rinforzare. Comunque, la descrizione della situazione dell'umanità prima dell'atto di Pandora è notevolmente inferiore, quanto a colore e quanto a particolari, rispetto a quella dell'età aurea nel racconto delle cinque razze. In fondo, dell'umanità del tempo di Pandora si dice solo che viveva senza mali, fatiche e malattie apportatrici di morte. Non si parla dei festini sereni, della giovanilità degli uomini dell'età dell'oro. Naturalmente, anche qui dobbiamo tener conto, come per la menzione della facilità di vita che avrebbe appartenuto agli uomini senza l'inganno prometeico, di quello che è l'interesse immediato del poeta, il quale, introducendo la narrazione sopra i mali causati da Pandora (che sono soprattutto la fatica e la malattia che apportano morte), deve prospettare una situazione originaria priva di questi specifici mali.

In complesso, mettendo insieme i due testi del mito prometeico ora analizzati, abbiamo un quadro non troppo dissimile da quello unitario dell'età aurea nel racconto delle cinque razze: l'umanità viveva, o avrebbe potuto vivere, senza lavoro, nè dolori, o malattie causatrici di morte. Tuttavia, manca pur sempre, nel quadro del complesso del mito prometeico, la menzione *esplicita* di quel dato positivo che è contenuto nel mito delle cinque razze: i festini, l'accentuato colore idilliaco della vita, quella sorta di impassibilità che fa assomigliare per quanto possibile gli uomini agli dèi immortali. In realtà il poeta sa dire poco dello stato primitivo dell'uomo nel mito prometeico; il che coincide con quanto osservavamo sopra il carattere piuttosto informe e collettivo di questa umanità pre-prometeica; cosicché è da chiedersi fino a che punto il mito prometeico, con il complesso dei suoi incidenti, sia davvero componibile con il mito di un'età aurea iniziale; e se l'introduzione di Prometeo nelle primitive vicende dell'umanità (anzi: nella *preistoria* della umanità, prima cioé che questa possa agire per suo conto) non abbia tolto la possibilità di far

precedere un'età aurea vera e propria, ma abbia lasciato solo la possibilità di accenni marginali, allusivi e incompleti.

Il fatto è che se l'umanità prometeica è ancora così informe da non poter agire per suo conto; se essa è per così dire rappresentata, ma anche condizionata e in qualche modo « fatta » da un demiurgo che è Prometeo [11]; se essa è insomma inserita in un quadro in cui quella che dovrebbe essere la sua primitiva storia è invece una specie di « prologo in cielo », in cui compaiono come protagonisti esseri non umani (quali appunto Prometeo e suo fratello), si comprende come rimanga poco spazio per una vera e propria età dell'oro, di un'età che sia compiutamente umana, per quanto diversa dall'umanità come è oggi [12]. Vero è d'altronde che — come si osservava più su — la razza aurea stessa ci si presenta, in Esiodo, notevolmente informe e « collettiva ». Questo è un punto essenziale per lo studio dell'antropogonia in Esiodo.

Kronos padre di Zeus e re dell'età aurea

C'è anche un problema che abbiamo lasciato da parte, relativo al verso degli Erga che introduce il passo dell'età aurea. Il poeta precisa che gli uomini dell'età dell'oro erano « sotto Kronos, quando (questi) regnava nel cielo ». Dunque si tratta di una umanità in ogni senso « precedente », non solo perché caratterizzata, appunto, dal riferimento al più nobile dei metalli, ma anche dal riferimento al dio che, secondo lo schema teogonico, aveva preceduto Zeus nel dominio; cioé, appunto, Kronos. E' un regime, quello di Kronos, violento e « titanico »; un regime, quello di Zeus, saggio e « illuminato » (seppur attraverso una crisi).

Stando così le cose, può fare sorpresa il fatto che al Kronos tutt'altro che raccomandabile della Teogonia, re

[11] Cfr. l'art. cit. a n. *

[12] Sulla questione dell'identificazione dell'umanità del tempo di Prometeo con una delle cinque razze, cfr. l'art. cit. alla n. *

degli dèi prima di Zeus e divoratore dei figli, corrisponda negli Erga il Kronos che era re nel cielo durante quella che per gli uomini era stata l'età aurea, l'età idillica. Né la difficoltà è tolta, ma solo diminuita, se si riferisce lo « erano sotto Kronos » non agli uomini dell'età aurea, ma agli dei che li fecero [13].

Per quanto un preciso inserimento dell'umanità (pre)-prometeica nello schema delle cinque razze sia impossibile, possiamo chiederci se l'umanità contemporanea di Prometeo, che si incontra con gli dèi a Mecone per vedere regolate le rispettive competenze, non si riferisca per caso a quel momento critico in cui Zeus, vinto Kronos e vinti i Titani, passò a una nuova distribuzione di *competenze*, di *timài*, tra gli dèi, e forse anche alla definizione delle *competenze* dell'umanità stessa nei suoi rapporti con il mondo degli dèi. In tal modo, l'umanità dell'incontro di Mecone sarebbe l'umanità posteriore a quella aurea (o a quella argentea). La cosa è possibile, per quanto si presti a difficoltà, come si è detto. (A parte il fatto che Prometeo, almeno a quanto gli fa dire Eschilo, si sarebbe opposto al progetto di Zeus di annientare gli uomini e creare un'altra umanità, mentre nel mito esiodeo si passa appunto da una umanità ad un'altra: quella aurea e quella argentea « sono fatte dagli dèi »; della terza si dice esplicitamente che fu fatta da Zeus).

Comunque sia di ciò, resta il fatto di una notevole discrepanza tra un Kronos re del periodo in cui viveva sulla terra la razza aurea e il regime celeste, violento, di Kronos stesso.

Si può tentare in vari modi di spiegare questa aporìa. Una prima possibilità riguarda le linee generali della storia

[13] Così intende il Von Frick, *Pandora, Prometheus and the Myth of Ages*, in « Journ. of Religion » XI (1947), 3, p. 242. A questa questione, che se risolta nel senso di riferire il v. 111 agli dèi, potrebbe dare una nuova attendibilità al v. 108, comunemente eliminato, e che è d'altronde importante per la storia dell'idea greca di ἐπὶ Κρόνου βίος (perché potrebbe togliere molta autorità alla consueta figura di un Kronos regnante sulla umanità aurea, riconducendo la menzione del dio a semplice raccordo teogonico e cronologico), dedicheremo una ricerca speciale.

divina ed umana quale è presentata da Esiodo, rispettivamente nella Teogonia e negli Erga. La Teogonia parte da entità caotiche, primordiali, di carattere immenso, indistinto, il Caos e la Terra. Da queste entità, ma in particolare dalla Terra, viene un seguito di esseri che in un certo modo sono posti su una scala *ascendente;* ai mostruosi esseri delle origini, quali i Ciclopi e i Centimani, ovvero agli egoisti esseri delle origini, quali Urano e appunto Kronos, succedono con Zeus esseri più « razionali »; più misurati, più giusti, di una giustizia appunto più razionale, opposta alla folle ingiustizia degli esseri antichi, e anche diversa dalla giustizia istintiva, « viscerale » dei primi dèi. Ora Kronos è per così dire a metà strada in questa scala ascendente; se, da una parte, egli è già il titolare di un primo regime, di un primo « ordine », egli, pure, partecipa ancora della violenza e rozzezza delle divinità delle origini, nonché del loro tipico immobilismo egoista, che teme i figli.

Al contrario, una impostazione della storia dell'umanità come quella che comincia con l'età dell'oro la si può definire come *discendente.* Kronos si trova per così dire all'intersezione di queste due linee, e ci si trova per il suo carattere di « anteriorità »; egli è per eccellenza il « precedente »; precedente a Zeus e al suo regno definitivo di ordine e razionalità nella storia delle dinastie divine; ma anche precedente a Zeus re dell'età attuale umana, che si presenta a Esiodo come una umanità poco raccomandabile.

Questa prima spiegazione ha evidentemente un carattere alquanto schematico, e perciò è insufficiente, per quanto il fatto che Esiodo menzioni Kronos in connessione con l'età aurea e con il suo antico regno in cielo indichi chiaramente, come si diceva, che il poeta non solo non ha ignorato, nè tantomeno escluso questa connessione tra i due aspetti di Kronos, ma la ha addirittura sottolineata. Per lui, i due Kronos non ne rappresentano che uno. Con questa semplice constatazione deve fare i conti qualunque spiegazione che voglia considerare il mito delle cinque età umane quale è stato inteso da Esiodo.

Si tratta ora, però, di trascendere il puro momento interpretativo del testo esiodeo, e di fare qualche riflessione storico-comparativa sopra la figura di Kronos e sopra i caratteri del suo regime, in cielo e sulla terra. Come è noto, il mito di Kronos che aggredisce suo padre Urano e che poi viene soppiantato da Zeus ha secondo ogni verosimiglianza una origine orientale, e precisamente urrita, attraverso la mediazione degli Ittiti [13a].

Nel mito urrito-ittita in questione, che risale agli ultimi secoli del II millennio a.C., si tratta la storia di un dio, Kumarbi, che il Güterbock non esita a definire « il Kronos urrita », per il fatto che gli vengono attribuite caratteristiche vicende in parte simili a quelle di questo dio greco. Kumarbi aggredisce il dio Anu (il quale è appunto un Dio-Cielo, nella mitologia mesopotamica), ma Anu gli profetizza che lui, Kumarbi, verrà a sua volta soppiantato (si confronti la profezia che fa in Esiodo il Cielo, cioé Urano, sulla futura sconfitta di Kronos). E difatti Kumarbi viene vinto dal « dio atmosferico », che gli Ittiti chiamavano Teshub (e di cui è ignoto il nome in urrita), così come Kronos lo sarà da Zeus. Tralasciando altri particolari, qui basterà osservare che questi miti orientali poterono giungere in Grecia (e non solo essi, ma anche altri miti esiodei, quali quello di Tifone, figlio della Terra) già alla fine del II millennio a.C., in età micenea, quindi parecchio tempo prima di Esiodo; per quanto anche una introduzione un po' più recente possa essere presa in considerazione. Questo spiegherebbe perché il dio greco Kronos, che forse già esisteva per suo conto (e in Grecia non mancano tracce di un suo antico culto), sia stato poi identificato con l'orientale Kumarbi, e quindi si sia veduta attribuire tutta una serie di miti, tra cui quello della sua crudeltà contro Zeus e gli altri figli; miti che in origine non gli sarebbero appartenuti.

Kronos potè dunque essere, in origine, piuttosto un dio

[13a] U. Bianchi, Διὸς αἶσα (*Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica*, XI), Roma 1953, p. 150 ss., e *Teogonie e cosmogonie*, Roma 1960, p. 111 ss.

pacifico, un dio di contadini (Nilsson)[14]. Con ciò Kronos sarebbe un dio benigno, fausto, ricco e « idillico », il dio delle feste *Kronia*, che (celebrate ad Atene, ma anche in altre parti della Grecia) poterono avere anch'esse una relazione con il mondo agricolo; feste durante le quali schiavi e padroni fraternizzavano; feste, infine, che in qualche modo potevano essere considerate anche come la riattualizzazione della lontana età dell'oro e della sua felice e semplice vita — così diversa dall'attuale (in qualche modo una festa affine a quella dei Saturnali romani); un dio, insomma, da « età aurea »; il che naturalmente non significa che il concetto di età dell'oro dipenda essenzialmente dalla sua figura[15].

Questa spiegazione ha il merito di risolvere il problema della convivenza del Kronos terribile della Teogonia con il Kronos idillico dell'età dell'oro. E risolve il problema distruggendo uno dei termini di esso, cioé eliminando il Kronos teogonico come un dio di origine straniera, che avrebbe deformato e complicato il semplice Kronos idillico dei Greci.

Tuttavia è da chiedersi se i due Kronos siano poi così irrimediabilmente contraddittori; qualche considerazione comparativa forse può far vedere le cose in maniera un po' diversa.

Proprio i miti orientali forniscono un argomento per cercare di intendere il carattere delle divinità primordiali. Queste, anche se sono presentate come egoiste e come aggressive, hanno talora un fondo di solennità, di « innocenza », di tranquillità, di pienezza, di « immensità », che manca alle divinità che vengono in seguito. Citiamo il caso del mito babilonese della creazione. All'inizio vi è il sonnacchio-

[14] *The Sickle of Kronos*, in « Ann. Brit. Sch. Athens », XLVI (1951), p. 122 ss.

[15] Διὸς αἶσα cit., p. 110. Opportune, ma non preclusive, le osservazioni critiche di Paula Philippson, *Origini e forme del mito greco*, Torino 1949, p. 227, n. 77, e le cautele del Nilsson, *Gesch. gr. Rel.* I², p. 512 ss., che esclude giustamente le extrapolazioni frazeriane su un « re dei Saturnali ».

so Apsu, l'Abisso primordiale, dal quale derivano tutti gli dèi, tra cui, ultimo, il dio Marduk, il dio di Babele, il dio cui viene attribuito il merito del definitivo ordinamento di questo mondo. Apsu vuole ad un certo punto aggredire gli dèi giovani che pure discendono da lui, perché essi con la loro intraprendenza giovanile disturbano la sua pace di divinità abissale e primordiale, serena e sonnacchiosa. Ma egli viene sconfitto dagli dèi giovani, e precisamente da Ea, il dio mago che si impadronisce dell'Abisso; e Marduk sconfigge a sua volta gli altri esseri primordiali e quelli che vengono da questi creati per combatterlo. Sconfitta da Marduk è Tiamat, la dea-Mare, sposa di Apsu, la quale in un primo momento si oppone maternamente alle mire omicide di Apsu stesso, ma poi, una volta eliminato Apsu da Ea, viene alla riscossa per vendicarlo.

Abbiamo analizzato in altra occasione[16] le affinità di questo mito con il mito greco di Urano, Kronos e Zeus, per quanto queste affinità non siano così chiare come nel caso del mito di Kumarbi. Ma quello che qui ci interessa notare è il carattere per così dire « ambivalente » delle divinità delle origini. Queste sono solenni e maestose, ma anche, in certe occasioni, aggressive e maligne: è il caso di Apsu, è il caso di Tiamat, che non esitano ad attaccare i loro figli. Anzi, la solennità di queste divinità si presenta come tinta di un certo carattere idillico, pacifico, un po' sonnacchioso, « patriarcale »: come si conviene appunto a divinità immobili, crepuscolari: di più, la solennità primordiale, la « immensità » di Apsu, la sua « santità », va perduta con la sua eliminazione o, comunque, non è compiutamente ereditabile, e i nuovi dèi, per quanto potenti e forti, non la posseggono tutta.

Ora ci chiediamo se non si possa vedere qualcosa di simile nel Kronos greco, anche lui tipicamente « patriarcale » e crepuscolare; un dio, comunque, non sereno alla

[16] *Teogonie greche e teogonie orientali*, in SMSR, XXIV-XXV.

maniera dello Zeus trionfante di Fidia, ma rappresentato di solito in atteggiamento lievemente triste; il che si può spiegare con il mito della sua cacciata da parte di Zeus, ma forse non senza riferimento al carattere stesso del dio. E' noto, del resto, che parlando di Kronos, della sua « arcaicità », e soprattutto dell'abbondanza semplice e automatica dei suoi tempi, gli antichi (con i comici) sottolineavano un cenno di ironia: e ironia c'è talora (si pensi a Platone) nei confronti dell'età aurea, con la sua « beatitudine » un po' sempliciona e materiale [17].

Il fatto è che, studiando queste concezioni, dobbiamo sempre ricordare di ambientarle nel quadro generale che è loro proprio. Ora, la cosmogonia esiodea ignora il concetto di creazione, e parte non da un Dio perfetto, creatore di tutto, bensì da entità abissali, dalle quali vengono fuori gli dèi giovani, ultimo e più potente dei quali è Zeus, l'attuale signore e ordinatore dell'universo. Quindi, *anche il concetto di una felicità originaria doveva in Grecia essere interpretato alla luce di questo quadro generale* e fare i conti con i concetti teogonici. Questi ammettevano esseri solenni, maestosi agli inizi, ma anche crepuscolari e destinati a finire, quindi da questo punto di vista tutt'altro che solenni: corrispondentemente l'età aurea, quella appunto in cui Kronos era re [18], poteva senza una totale contraddi-

[17] Cfr. oltre.

[18] E Kronos era, per eccellenza, l'antico re che dominava nel cielo prima di Zeus. Pertanto la più antica umanità *doveva* vivere sotto il suo regime. Da questo si passò poi, specie nel mito di Saturno nel Lazio, al concetto evemeristico di Kronos-Saturno che regna *tra* gli uomini della primitiva età, ai quali dà la civiltà e l'agricoltura, come nel mito di Saturno nel Lazio. Si fondono in quest'ultimo caso due ulteriori concetti: 1) Il concetto evemeristico (Διὸς αἶσα, p. 163 ss.); 2) il concetto, tipicamente romano, di ambientare in un luogo quale il Lazio l'antico regno di questo re benefattore, che, si spiegava, era quivi giunto fuggendo dall'Olimpo, da cui era stato cacciato da Zeus. Ora, il culto di Kronos era diffuso in Occidente, p. es. in Sicilia (vedi sopra), come anche nell'Africa nord-occidentale — per la fusione con dèi fenici —. Si deve però notare che già un interpolatore di Esiodo, alla fine della Teogonia, parla di Agrio e di Latino che, nella terra dei Tirreni, quindi in Italia centrale, regnano sulle « sacre isole » (una versione delle idilliche Isole Fortunate). E vedremo come la Grecità tenda ad avvici-

zione ricevere caratteristiche analoghe e farsi colorire in conseguenza.

Così anche la felicità delle origini veniva influenzata nelle sue caratteristiche dal quadro generale in cui era inserita. Non si tratta di uno stato particolare concernente alcuni uomini, che viene a cessare per una crisi, per una colpa e per qualche altro motivo specifico (come invece nel racconto prometeico). Si tratta di un'età, anzi di una umanità, di un γένος, di una « generazione », di una « razza », la quale scompare collettivamente per lasciare il posto a un'altra, diversa e in un certo senso indipendente. In certo modo, si tratta di uno stadio primitivo della esistenza dell'umanità corrispondente a quegli che sono gli stadi cosmici primitivi presentati dalla Teogonia (la Terra, poi il Cielo e la Terra etc.), i quali si susseguono quasi per una legge superiore, di carattere generale, trans-personale. E abbiamo già detto che questa felicità dell'età dell'oro si colora nel testo esiodeo un po' della « equalità », solennità, facilità, immobilità, e immediata spontaneità, un po' automatica e eudaimonistica, un po' « materiale », dell'età cosmica delle origini, quale la teogonia e cosmogonia greca — come abbiamo detto — suggerivano e quasi imponevano (come vedremo, Platone bene capì questo aspetto meno gradevole dell'età aurea). Insomma, il concetto greco della età dell'oro è comprensibile solo nel quadro dei concetti greci sulle origini degli dèi e del mondo, nel senso che da tali concetti è stato profondamente influenzato e colorito.

Certo, non diremo che l'età aurea in Esiodo sia da interpretare solo in chiave « teogonica » (cioé come se dipendesse tutta dallo schema delle fasi del processo cosmogonico e teogonico). Diremo che essa è da interpretare *anche* in questa chiave; che cioé il concetto di una fase originaria felice dell'umanità viene integrato in un contesto come quello della Teogonia esiodea; si confronti del resto il rac-

nare l'età dell'oro (lontana nel tempo) e le Isole dei beati (lontane nello spazio). Già (forse) Esiodo, e poi Pindaro, fanno di Kronos il re delle Isole dei beati.

conto prometeico, che pure presuppone anch'esso *a suo modo* (cioé in base all'idea demiurgico-dualistica sopra illustrata)[18a], uno *status* felice dell'umanità primitiva. Se di uno stato felice si parla *in contesto teogonico* come quello esiodeo e greco, allora questo stato felice assume quelle forme che riscontriamo appunto nel racconto prometeico o nel mito esiodeo delle cinque razze[19].

Restano infine da considerare gli ultimi versi relativi alla razza aurea; dice il poeta che dopoché questa fu coperta dalla terra, gli uomini ad essa appartenenti sono (cioé « sono diventati ») per volontà di Zeus δαίμονες buoni (ἐσθλοί), sulla terra (ἐπιχθόνιοι), guardiani (φύλακες) degli uomini mortali, e ancora, dopo due versi forse interpolati, « datori di ricchezza », e questo fu il privilegio regale loro attribuito. Nei due versi interpolati (124 e seg.) si dice che essi sorvegliano le opere giuste e le cattive azioni (δίκαι καὶ σχέτλια ἔργα), vestiti di bruma (cioé invisibili), qua e là per la terra.

Che questi due versi siano interpolati potrebbe risultare dal fatto che essi ritornano più oltre, nel poema, quando il poeta, invitando alla giustizia, dice che, sulla terra, trentamila immortali guardiani (φύλακες) dei mortali, da parte di Zeus, osservano le opere giuste e ingiuste, vestiti di nube (invisibili). Potrebbe però darsi anche che si tratti degli stessi esseri, ai quali quindi convenga una identica descrizione. Comunque, è interessante il fatto che gli uomini dell'età dell'oro sopravvivono come esseri divini,

18a Cfr. p. 152, e l'art. cit. alla n. *. Per la tipologia dualistico-demiurgica alla quale qui ci riferiamo, rimandiamo al nostro volume *Il dualismo religioso*, Roma (L'Erma di Bretschneider) 1958.

19 Altro sarà il concetto di una integrità originaria dell'uomo in una dottrina monoteistica come quella biblica, che non conosce nè una teogonia che si sviluppa da divinità abissali e caotiche, nè un demiurgo rivale dell'Essere supremo.

e che essi restano su questa terra, come guardiani dei mortali, interessati al comportamento etico di questi. Però essi sono anche « datori di ricchezza », il che è significativo, essendo essi gli uomini dell'età « ricca », quella aurea [20]. Diventati — « per volontà del grande Zeus » — *daimones*, questi uomini, evidentemente, sono immortalizzati come spiriti, giacché il loro corpo, l'intera loro razza, fu sepolta dalla terra alla fine del loro evo. Inoltre, ciò avviene per volontà di Zeus; cioé, questa immortalizzazione viene inserita nel grande ordine instaurato da Zeus. Difficile è invece dire se l'immortalizzazione stessa avvenga solo dopo la fine del regno di Kronos. Non si deve dimenticare che il riferimento alla volontà di Zeus è talora di valore generico, e si può riferire perfino ad avvenimenti anteriori a Zeus stesso, come nel famoso caso della Teogonia, in cui si dice (v. 465) che Kronos sapeva di dover essere spodestato da suo figlio, « per volere del grande Zeus »: e ciò appunto prima che Zeus fosse nato. Infatti questi per i Greci era, nonostante tutto, come re sommo dell'universo, un dato di fatto centrale, a cui si coordinavano tutti gli avvenimenti, anche quelli, per avventura, anteriori alla sua esistenza.

[20] Platone riferisce due volte questi versi, nel *Cratilo*, 397 E, e nella *Repubblica*, 49 A, ma trasformandoli parecchio, e forse citando a memoria (per quanto si debba ritenere che il testo esiodeo fosse un po' fluttuante). Platone ha, invece di « la terra li ricoprì », « μοῖρα li ricoprì » (cioè: il destino di morte li raggiunse). Sembra che una dizione di questo genere non convenga ai morti dell'età aurea, dei quali si dice che morivano come addormentandosi, mentre l'agire del destino di morte, in genere, è, nel formulario aedico, alquanto brusco (cfr. i testi omerici dove μοῖρα abbatte gli uomini, e dove, in un testo, M. 116, « avvolge » cioè, appunto, copre (ἀμφεκάλυψε) qualcuno (nel testo esiodeo si ha κάλυψε). Sembra quindi che Platone abbia sbagliato la citazione avendo in mente il formulario omerico, tratto in inganno dalla identità del verbo e dal ricorrere di θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε in *Erga* 166. Altri termini che compaiono nelle citazioni platoniche, ma non nel testo di Esiodo, quale l'abbiamo, sono gli attributi, dati ai *daimones* in questione, di ἁγνοί, ἀλεξίκακοι (« che tengono lontani i mali »), e ὑποχθόνιοι (« che sono sotterra »). Quest'ultimo attributo, per quanto conveniente alla qualità terrestre dei *daimones* (vedi sopra), va sostituito con ἐπιχθόνιοι (che sono *sulla* terra), come fa Platone stesso nella citazione della Repubblica.

La razza aurea dopo Esiodo. Cenni sulla utilizzazione di questo concetto per alcune teorie sulla natura e la vicenda umana (Empedocle, Platone, la speculazione orfica)

Questo argomento è di qualche importanza per la storia dell'orfismo, del pensiero platonico e anche, indirettamente, per la storia dello gnosticismo. Infatti, non mancarono utilizzazioni — per quanto isolate — del concetto di « razza aurea » per indicare una integrità e perfezione originarie, ovvero persone privilegiate per natura, che vengono contrapposte ad altre inferiori. Si ha cioé, in certo modo, l'espressione di quel concetto dualistico, per cui, p. es. nello gnosticismo, le persone « pneumatiche », e in genere il perfetto, integro e originario mondo dello « pneuma », si contrappongono — in seguito a una diversità di natura — alle persone « psychiche » e « hyliche » e al decaduto e disintegrato mondo della *hyle*. (Del resto, è un luogo comune, nello gnosticismo, che gli « pneumatici » siano superiori e incorruttibili per essenza).

I) Come è noto, Empedocle — le cui connessioni con il pensiero orfico sono evidenti — parla di uno Sfero che l'Amore (*Philìa*) tiene unito e integro, e che la Contesa (*Néikos, Eris*) separa frammentandolo nei suoi quattro elementi divino-cosmici, che si compongono disarmonicamente o armonicamente tra loro, per poi ritornare ciclicamente, con un nuovo prevalere di *Philìa*, a ricomporre l'unità e l'integrità dello Sfero.

Ora, risulta che *Empedocle* (framm. 128 Diels) affermava in un luogo delle sue opere che la prima umanità era stata sotto il regno di Kypris. Così, egli istituiva un parallelismo (difficile a valutarsi in tutti i suoi aspetti) tra il tema della razza umana originaria e perfetta, e il suo concetto di una unità e integrità cosmica e, *aliquomodo*, umana sotto *Philìa*, l'Amore. Una certa meccanicità e fatalità si manifesta nelle vicende scalari (anzi, in Empedocle, cicliche) delle cinque età e dello Sfero, non disgiunta da riferimenti etici

(meno marcati nel mito esiodeo) e idillici; tratti comuni che spiegano l'allusione al concetto delle varie età da parte di Empedocle.

II) Ampio riferimento al concetto di razza aurea fa anche Platone, servendosene ai fini della sua argomentazione filosofico-politica, nella Repubblica, nel Cratilo, e altrove. Questi riferimenti hanno questo di nuovo e di singolare, anzi di arbitrario, che presuppongono (si capisce solo nel quadro di una finzione mitica tipicamente platonica) che anche tra l'umanità di oggi — o tra i morti recenti — sussistano uomini da attribuire alla razza aurea. Questo concetto, del resto, non è solo in Platone, perché nell'antichità si affermava talora che gli agricoltori, che vivono piamente e produttivamente nei loro campi, sarebbero ancora un residuo della stirpe di Saturno (Varrone, *r. r.* 3, 1, 5)[21].

In un primo testo, *Cratilo* 398 A-B, Platone, dopo aver fatto dire a Socrate che « razza aurea » non significa materialmente d'oro, ma ἀγαθὸν καὶ καλόν cioè « buona e integra », gli fa esprimere l'opinione (evidentemente arbitraria, anche se volutamente) che l'idea di Esiodo sia che anche i contemporanei buoni, cioè saggi (φρόνιμοι, che hanno φρένες) , appartengano alla razza aurea. Poi Socrate aggiunge che giustamente Esiodo e altri poeti dicono che quando un ἀγαθός è morto ha un gran premio e diviene δαίμων : egli allude qui proprio al testo esiodeo sugli uomini dell'età aurea, trasformati in δαίμονες , testo che egli aveva poco prima citato (in forma un po' alterata)[22]. Poi Socrate aggiunge che, secondo lui, ogni uomo ἀγαθός è un

[21] Si cfr. tra l'altro Hyginus, *fab.* 143: *Homines ante saecula multa sine oppidis legibusque vitam exegerunt una lingua loquentes sub Iovis imperio* (qui Giove, non Saturno, come re di questa primitiva età). *Sed postquam Mercurius sermones hominum interpretatus est...* (et) *idem nationes distribuit, tum discordia inter mortales essere coepit* ». Ciò è il contrario del testo platonico del Protagora, di cui cfr. l'art. cit. a n. *.

[22] L'argomentazione di Socrate vuol dimostrare la connessione tra δαίμων e δαήμων (saggio).

δαιμόνιον (essere divino), sia da vivo sia da morto, e che perciò giustamente è chiamato δαίμων .

Siamo qui di fronte a una bontà (cioè, in prospettiva socratica, saggezza) che equivale a una qualità divina, « aurea ». Siamo però ancora sul piano etico, per quanto certo anche una disposizione *naturale* entri in gioco.

Il secondo testo, *Repubblica* 468 E - 469 B, afferma (in riferimento allo stato ideale) che quelli che sono morti valorosamente in guerra appartengono alla razza aurea, e così anche quelli che, pur morti in altro modo, si siano distinti per essere stati eccellentemente ἀγαθοί . Citato (inesattamente) il testo esiodeo sull'età aurea e i δαίμονε , aggiunge che questi morti dovranno essere sepolti in maniera speciale — l'oracolo (delfico) dirà come —, in qualità di divini (δαιμόνιοι καὶ θεῖοι), e bisognerà per sempre venerarli come δαίμονες, onorandone le tombe.

Qui, a differenza del testo precedente, si identificano come uomini della razza aurea e come *daimones* solo persone morte (sia pure in relazione ai loro meriti da vivi), e perciò si è più vicini al concetto esiodeo. Inoltre, in questo testo platonico c'è chiara allusione al culto degli *eroi*, cioè a quegli esseri (più o meno) umani (non necessariamente illustri nè ἀγαθοί) morti e divinizzati, che dànno prosperità (ma talora, se non « espiati », anche mali) a una determinata città, in cui hanno tomba; — culto degli eroi che, in realtà, veniva spesso prescritto dai responsi di Delfi.

In un terzo testo, pure della *Repubblica* (415 A) [22a], Platone parla delle categorie di uomini che dovranno comporre la città ideale, i reggitori, i guerrieri, i contadini e artigiani; egli passa poi a connettere, con il solito voluto artificio mitico, queste tre categorie rispettivamente con oro, argento e ferro-bronzo, metalli che sarebbero impastati nei rispettivi rappresentanti delle tre categorie, cosicché i φύλακες, « guardiani », cioè la categoria più elevata, sono di razza aurea. Ma, aggiunge Platone, i reggitori debbono

[22a] Cfr. anche 546 E - 547 B.

fare attenzione (φυλάσσειν) a quale metallo entri nella composizione dell'anima dei giovani (ψυχή: l'eccellenza di metallo, cioè di natura, si riferisce dunque all'anima). Talvolta, non di solito, i figli dei *phylakes* potrebbero anche non essere come i padri, potrebbero « dirazzare », cioè non avere una natura aurea. In questo caso, essi dovranno essere assegnati senza esitare alle categorie inferiori. E viceversa per i figli delle altre categorie, che allora sarebbero da innalzare alle categorie superiori, a quella dei *phylakes* e a quella dei guerrieri. In tal modo, il filosofo chiarisce che la qualità aurea del *phylax* è un dato naturale, oltreché un dato etico (si veda quanto detto circa il testo del Cratilo sopra citato), ma che esso non è infallibilmente « ereditabile » geneticamente: il che situa il concetto di « razza » su un piano intermedio tra naturale ed etico, sul piano dell'anima, in un senso squisitamente socratico-platonico. Questa superiorità dei *phylakes* ha qualcosa in comune con la distinzione tripartita gnostica tra « pneumatici », « psychici » e « hylici » (ma le differenze sono anche grandi, come vedremo). In questo testo platonico sono dunque « aurei » (anche) uomini viventi, appunto i *phylakes*, uomini tra uomini, anzi, dice Platone, fratelli tra fratelli, per quanto formanti una categoria a sè. Con ciò, naturalmente, Platone è ormai lontano dal concetto esiodeo, dove i *phylakes* sono dei *daimones*, passati attraverso la morte. Resta il fatto della coincidenza del nome *phylakes*, e amiamo pensare che Platone abbia scelto il termine per indicare la prima categoria del suo stato ideale proprio pensando ai *phylakes* esiodei.

A questo ci conforta un quarto testo platonico, il più recente, che mostra Platone nell'atto di utilizzare ancora il solito testo esiodeo sui *daimones-phylakes*. Si tratta di *Leggi* 713 C-E, dove si dice che Kronos, nell'età aurea, pose come re e governanti nelle nostre città non uomini, ma *daimones* di razza « più divina » e migliore: così come oggi mettiamo a guidare i buoi non altri buoi, ma pastori (cioé esseri umani, di natura superiore a quella animale).

Così dobbiamo fare noi in questa età, aggiunge Platone, imitando « quella che vien detta la (maniera di) vita sotto il regime di Kronos » (ὁ ἐπὶ τοῦ Κρόνου... βίος); dobbiamo cioé ordinare gli affari pubblici e privati seguendo quanto c'è in noi di immortalità (ἀθανασία), cioé di elemento divino. Platone ha abbandonato l'eccessivo schematismo e gli steccati categoriali della Repubblica, e qui allude a un più generico riferimento alla superiorità del dato spirituale, che deve guidarci.

Questo testo, che corrisponde alquanto a un testo del *Politico* platonico (271 D-E, che citeremo più oltre), si presta a varie considerazioni. Anzitutto, Platone altera — certo volutamente — il testo esiodeo sui *phylakes-daimones*, perché, mentre questi sono gli stessi uomini della razza aurea, diventati dopo la morte *daimones* e guardiani (*phylakes*) degli uomini di altre età (per lo meno di quelli dell'età attuale), egli attribuisce la felicità degli uomini « sotto Kronos » (quindi, a quanto pare, della prima età) al fatto che essi erano governati da *daimones* assegnati loro da questo dio. Ma il fatto che Platone si affretti a dire che anche noi dovremmo affidarci a ciò che in noi c'è di *superiore*, spiega il perché della grave alterazione che egli apporta al testo esiodeo: a lui preme infatti sottolineare in tutti i modi la necessità, che, nello stato, si governi fondandosi sull'elemento spirituale, divino, superiore. Tali erano nella Repubblica i *phylakes*, con la loro natura aurea, tale è, nelle Leggi, quell'elemento di divinità, di « immortalità » che è in noi, e di cui possiamo disporre, ispirandoci al quale dovremmo ordinare le città e le famiglie.

Quella che era nella Repubblica una distinzione di natura fra tre categorie di uomini impastati di metalli diversi, diventa qui, nelle Leggi, una distinzione nell'intimo stesso dell'essere umano, concetto, del resto, anch'esso tipicamente platonico: si pensi ai tre εἴδη dell'anima, quasi alle tre anime dell'uomo (razionale, passionale, vegetativa) nel Timeo platonico. Anzi, già nella Repubblica si ha la identificazione tra la tripartizione delle città e la tripartì-

zione dell'anima individuale: così come ai tre livelli della anima si addicono risp. saggezza, coraggio, temperanza, così nella città la saggezza si addice ai reggitori, il coraggio ai guerrieri, e la temperanza, infine, non solo ai contadini e artigiani, ma a tutte e tre le categorie, quindi allo stato nel suo complesso. Si pensi infine a quella che sarebbe stata la distinzione gnostica tra elemento « pneumatico » (« spirituale » nel senso gnostico del termine), elemento « psychico » e hyle (materia e principio materiale).

Riassumendo, nella *Repubblica* 415 si ha — a differenza delle Leggi — il concetto della categoria « aurea » dei *phylakes*, che eccellono sui guerrieri (argentei) e sui contadini-artigiani (ferrei-bronzei), concetto che — come dicevamo — *in qualche modo* è paragonabile alla distinzione gnostica tra *pneumatici, psychici* e *hylici*. La possibilità di paragone è peraltro molto parziale, perché nella concezione platonica la terza categoria non è disprezzata nè condannata (chè anzi anche da essa si richiede la stessa e somma virtù che si richiede agli altri, la temperanza), nè essa viene separata in maniera assoluta (perché il filosofo prevede passaggi dall'una all'altra categoria, come si è detto); mentre lo è nella concezione gnostica. Giacché le tre categorie platoniche sono fatte per integrarsi — sotto il comune segno della temperanza —, e la prima deve *servire* le altre e non servirsene, mentre la tripartizione gnostica approfondisce la separazione e dichiara irrecuperabili e condannevoli gli hylici, che non hanno virtù.

Non insistiamo su altre differenze, altrettanto essenziali, tra la concezione « politica » platonica (ma anche religioso-filosofica, perché in Platone la convivenza politica è nel segno della religione e della filosofia) e quella « soteriologica » ed escatologica gnostica. Volevamo infatti solo notare una parziale analogia, che implica anche una qualche dipendenza storica da parte dello gnosticismo.

Altra analogia notiamo a proposito del concetto platonico delle Leggi; qui non c'è più distinzione tra le tre categorie, ma si insiste nella distinzione tra *livelli* nell'ambito

della persona umana in sè (affidarci — per regolare la città — a quanto in noi c'è di immortalità, di elemento divino). Anche questo richiama un aspetto dello gnosticismo, cioé il concetto gnostico di una scintilla « pneumatica » inglobata e incarcerata nel corpo e unita alla *psyché*. Il concetto del Timeo dei tre piani dell'anima, come si diceva, rientra in un concetto analogo. Solo che nella gnosi l'opposizione tra *pneuma* da una parte e *psyché* e *hyle* (elemento psichico e materia) dall'altra si fa più tragica e insanabile di quanto siano in Platone le distinzioni tra i tre livelli dell'anima, o persino l'opposizione tra anima e corpo (giacché Platone eredita dagli Orfici il concetto del corpo-prigione). In Platone non c'è il dualismo esasperato (e spesso grottesco) della gnosi; ma c'è il dualismo, inteso non come semplice distinzione di anima e corpo nell'ambito dell'unitario composto umano, ma come estraneità reciproca tra i due e tendenza a una definitiva separazione (*Fedone*, 64 C), con la liberazione dell'anima dal carcere corporeo. Vero è che il corpo in questione è per Platone il corpo « solido », materiale, fatto principalmente di terra (*Fedro*, 246 C), da cui egli distingue un corpo degli immortali (ibidem), fatto principalmente di fuoco (*Timeo* 40 A), il quale rimane sempre unito alla rispettiva anima (*Fedro*, luogo citato). Ma tra questi due corpi non c'è continuità nè nulla in comune.

Sempre a proposito delle interpretazioni platoniche dell'età dell'oro, è infine da considerare quanto questo filosofo dice intorno al tipo di felicità della razza aurea; felicità che egli non presenta sempre in luce pienamente positiva, ma verso la quale mostra, sia pure con moderazione, qualche riserva o almeno perplessità. Ciò rientra in quanto dicevamo a suo luogo circa alcune valutazioni ironiche o satiriche di Kronos e della sua età beata: beata di una beatitudine alquanto « automatica » ed eudaimonistica.

Si tratta del testo del *Politico* 271 C-272 D, come anche di *Repubblica*, 372 A-D. In quest'ultimo testo, Platone fonde due concetti alquanto contraddittori, che si contrapposero spesso tra i Greci: quello che idealizzava l'età origina-

ria e quello invece che metteva agli inizi (che spesso però non sono gli inizi assoluti, ma seguono a un cataclisma) una umanità povera e rude [23]. Platone — che però qui non menziona esplicitamente l'età dell'oro, ma parla in genere — dipinge una città primitiva felice (festini e canti) ma semplice, passando poi a descriverne una ben più ricca e complessa, dopo l'obiezione di Glaucon, che gli rimprovera di aver descritto una città di benessere troppo elementare (« li fai banchettare senza companatico ») e quasi una « città di porci ». La critica di Glaucon, peraltro, non esprime il pensiero di Socrate, che si vede costretto a arricchire la sua città con i pregi ma anche con le complicazioni della « civilizzazione ».

Più chiare sono le riserve di Platone sull'età aurea nel Politico. Qui l'età dell'oro e il regno di Kronos vengono inseriti nel noto mito del mondo che alternativamente gira in sensi opposti. Cosicché a èvi in cui il Dio dirige il mondo seguono èvi in cui il mondo, lasciato a sè stesso, gira per inerzia nel senso opposto, dirigendosi cioé sempre peggio, fino ad esaurimento della spinta, con il che ricomincia un Politico. Qui l'età dell'oro e il regno di Kronos vengono inimmutabile, intelligibile, identico e uno, e il corporale, molteplice e sensibile, cangiante e disordinato.

Nel Timeo questi due movimenti sono in serie diversa (30 A, 53 B); nel Politico, in cui l'elemento dualistico è più drastico, essi si susseguono a vicenda, sia pure — dopo la scossa del cambio di direzione — con un passaggio graduale, che fa gradatamente finire gli uomini dell'età precedente e poi nascere dalla stessa terra i nuovi [24].

La narrazione del Politico ricorda una concezione indiana — cui già si è fatto allusione — di quattro ère:

[23] Questo secondo concetto si ha p. es. nel già citato mito platonico del Protagora, ove Hermes arriva alla fine a dare agli uomini la virtù politica, che li rende capaci di sopravvivere e di essere civili.

[24] Ciò non si può paragonare con il meccanismo, del resto poco chiaro, del succedersi delle cinque razze in Esiodo. Per Platone gli uomini del periodo retto dalla Divinità seguirebbero un corso di vita opposto a quello degli uomini di oggi, cioè nascono adulti.

l'integrità etica e fisica dell'umanità, piena nella prima, svanisce a gradi (1/4 per volta), finché la Divinità non riprende in mano il tutto e lo riporta — ciclicamente — all'età migliore. E in effetti anche Platone arricchisce il suo mito con il riferimento all'età aurea. La quale, sotto il regno di Kronos, coinciderà dunque con il periodo in cui la Divinità tiene il timone del cosmo e del movimento cosmico, Divinità che è perciò anche νοῦς κυβερνέτης, Intelligenza timoniera, la quale, riprendendo al giusto momento il timone, impedisce al mondo di naufragare nell'oceano della disintegrazione. Questo concetto, del resto, corrisponde abbastanza (nonostante certa ironia platonica contro le « muse siciliane ») a quello sopra citato di Empedocle sopra lo Sfero e il suo passare da una condizione di unità e integrità, dominata da *Philìa*, l'Amore, a una di frammentazione, sotto il regno di *Neikos*, la Contesa o Discordia, cui segue di nuovo, promosso da Philìa, un progressivo moto di reintegrazione. E abbiamo visto che anche Empedocle fa riferimento all'età aurea, identificando il regno di *Philìa* con l'età aurea, della quale mette però coerentemente a capo non Kronos, ma la dea dell'amore Kypris [25].

L'umanità sotto Kronos, precisa Platone, era quella del mondo che girava sotto la guida della Divinità. Kronos aveva affidato ad esseri divini la cura delle varie parti del cosmo e degli animali, ed esercitava direttamente (non dunque attraverso *daimones*, come nell'analogo mito delle Leggi sopra citato) la guida degli uomini (allo stesso modo che, oggi, gli uomini guidano gli animali). In questo regime, c'è una felicità naturale, manca la necessità delle leggi, così come degli istituti familiari, essendo sola madre la terra, da cui questi uomini escono già adulti; non case, non lavoro, producendo la terra spontaneamente e abbondantemente, non timore di guerre o di animali. Nel periodo seguente,

[25] Vero è che Platone non parla di cicli di nascita del mondo, ma di cicli di storia del mondo. Platone critica inoltre l'idea di Empedocle che due impulsi opposti, di Amore e Contesa, vadano attribuiti a due « dèi » di volontà opposta (269 e). Ma se si pensa alla negatività (sia pure attiva) di Neikos, la differenza non è poi grande.

invece, quando il Dio non dirige da sè il mondo, gli uomini si trovano di fronte alla necessità [26], con il che comincia l'epoca della lotta contro la natura e il ciclo, che oggi ci sembra normale, della vita umana. Ma gli dèi aiutano anche questa umanità dando il fuoco, le tecniche, i semi [27].

Come valuta Platone questa felicità alquanto automatica e eudaimonistica degli uomini dell'età aurea, sotto Kronos? La sua risposta esprime perplessità: egli fa porre dagli interlocutori la domanda: « era migliore quella vita o la presente? » E lo Straniero (l'interlocutore principale) giudica: era migliore, se essi se ne servirono per praticare la filosofia, per interrogare tutti e scoprire e approfondire i tesori della sapienza. Ma se se ne servirono per vivere come in un paese di Bengodi e per pascersi di favole del tipo del paese di Cuccagna, allora la cosa è diversa (cioé, esplicitamente, vissero peggio dell'uomo di oggi che si eleva con la sapienza).

Non poteva meglio Platone indicare il limite dell'idea greca comune di età dell'oro: appunto il carattere eudaimonistico e automatico di quella felicità.

Ciò non toglie che l'età aurea sia restata per Platone, e proprio per il Platone dell'ultima o penultima ora, un riferimento ideale di piena validità. Nel testo sopra citato delle Leggi, il regime divino che fu in vigore sotto Kronos rimane ora un esemplare imitabile, entro certi limiti, nella città ordinata dalle Leggi e guidata da « quanto è in noi d'immortalità ».

III) Come è noto, la speculazione *orfica* sfruttò ampiamente le narrazioni teogoniche tradizionali per esprimere i propri concetti sopra la storia degli dèi, del mondo e dell'umanità. Essa si servì anche del mito delle cinque razze.

[26] Nel sopra citato mito del Protagora, solo l'intervento di Prometeo e poi quello di Hermes dànno agli uomini rispettivamente le arti e la virtù politica, che li mettono in grado di sopravvivere a pericoli e necessità di ogni genere.

[27] Cfr. la nota precedente. Sono questi i doni che, presso i più diversi popoli, sono dati dagli « eroi incivilitori ».

Mentre sembra che la poesia orfica più antica abbia mantenuto Kronos come re della età aurea [28], la più recente pare avergli sostituito Phanes (una sostituzione analoga, dunque, a quella di Kypris in Empedocle); Phanes, lo « splendido », diviene così il re e quasi il simbolo dell'età aurea nella speculazione orfica, mentre a Kronos rimane assegnata l'età argentea [29]. Altro personaggio che la speculazione orfica inserì nel contesto delle diverse età fu forse Dioniso, un Dioniso escatologico, se a lui dobbiamo riferire un noto frammento orfico (il verso: « nella sesta generazione cesserete l'ordine del canto ») [29a], il quale fa pensare che gli Orfici ammettessero una sesta età, escatologica e definitiva, di cui fosse re appunto il rinato Dioniso.

Ma il testo di Proclo sopra citato, che assegna a Kronos solo la razza argentea, ci rivela l'utilizzazione di un concetto analogo a quelli platonici sopra discussi. Aggiunge infatti che Orfeo (cioé il poema orfico tardivo da cui Proclo attinge) avrebbe distinto gli uomini argentei da quelli aurei, che sono solo quelli che vivono secondo il νοῦς , cioé secondo la mente (nel senso della superiore, mistica sapienza orfica) [30].

Un concetto analogo è espresso più ampiamente nel frammento 140 Kern (Proclo, nel Commentario della Repubblica platonica, II 74): « Il teologo Orfeo indica che vi sono tre razze (γένη, che qui significa senz'altro « tipi », ma con qualche riferimento alla loro « natura », cfr. sopra) di uomini: prima quella aurea, che egli dice fosse sotto Phanes (Phanes è qui il pastore di questi uomini, come Kronos lo era, nel testo platonico del Politico, per gli uomini durante l'età aurea, quando il mondo girava sotto l'im-

[28] Fr. 139 Kern: « Per primo Kronos regnò sugli uomini che vivono sulla terra ».

[29] Fr. 141 Kern.

[29a] *Phil.*, 66 C (= 14 K.); altri (Gruppe) diversamente.

[30] Aggiunge l'autore, che Esiodo avrebbe dipinto con colori negativi la razza argentea proprio per indicare questo « cambiamento della vita umana », quale il testo orfico lo spiega, cioè il minor valore di questa categoria ulteriore di uomini. Esempio ulteriore di utilizzazione orfica di un testo esiodeo.

pulso divino); in secondo luogo quella argentea, di cui si dice che fosse reggitore il grandissimo Kronos; terza quella titanica ». E' nota l'utilizzazione platonica, in senso antropologico, del concetto di cattiva antica natura titanica (*Leggi*, 701 C); qui questo concetto viene senz'altro inserito nella speculazione sulle tre razze — con il che la terza razza non è più associabile alle altre, come voleva Platone, ma assume valore negativo, e si precorre il concetto gnostico della negatività degli *hylici*. Razza titanica (prosegue il testo in questione) che Zeus ha messo insieme dalle membra dei Titani: si allude al noto mito della fulminazione dei Titani, e alla sua (posteriore?) interpretazione antropogonica in senso dualistico (gli uomini formati dai vapori dei Titani fulminati — che avevano sbranato Dionisio —; cosicché negli uomini sussiste la natura dionisiaca, divina, e quella malvagia, titanica) [31].

Il testo prosegue dicendo che questi tre tipi esauriscono ogni specie di vita umana: quello « intelligibile » e divino (νοερὸν καὶ θεῖον), al più alto livello dell'essere (evidentemente il tipo di vita aureo), poi quello rivolto verso se stesso (il tipo di vita argenteo), infine quello che guarda verso le cose inferiori e ama vivere tutto volto alle cose irrazionali (ἄλογα). Il primo tipo di vita, quello intelligibile (della razionalità nel senso neoplatonico) [32] viene da Phanes, il secondo da Kronos, che fu il primo « astuto » [33], il quale spinge le cose verso sè stesse (quindi all'egocentrismo) e il terzo da Zeus, nel regime di δημιουργία.

Come si vede, anche qui, collegata col mito delle razze, una tripartizione di tipi umani, che richiama le tripartizioni platoniche e anticipa o richiama quelle gnostiche, e, combinata in forma non del tutto chiara, una tripartizione cronologica di età.

[31] La più antica utilizzazione del mito di Dioniso sbranato, nel senso di una analisi della doppia natura umana, dionisiaca e titanica, si ha in Olimpiodoro, nel suo commento al Fedone di Platone (69 C, p. 48, 20 Norv. = 235 K.).

[32] L'« Orfismo » tardivo prende naturalmente da concetti platonici e neoplatonici.

[33] Ἀγκυλομήτης: è l'attributo che gli davano gli aèdi.

Le altre quattro razze in Esiodo. Gli eroi

Dopo la razza aurea, gli dèi fecero quella argentea. Di questa si dice che non assomigliava nè nella statura (φυή) nè nella mente (νόημα) a quella aurea. Avevano una lunghissima infanzia e puerizia, poi, per la loro follia (ἀφραδίαι) vivevano poco e male. Erano in preda alla *hybris*, rifiutavano di far sacrifici agli dèi, come è uso consacrato degli uomini civili (θέμις... κατ'ἤθεα). Zeus allora li seppellì, e quando la terra ebbe ricoperto anche loro, essi divennero per gli uomini i « beati sotto terra », μάκαρες ὑποχθόνιοι , inferiori (letter.: « secondi », rispetto cioé ai *daimones* aurei), ma pur sempre illustrati da qualche onore (τιμή). In altre parole, essi divennero in qualche modo esseri divini, ma nel sottoterra [34].

Si sarà notato come di questa razza si sottolinei non tanto la cattiveria quanto la rozzezza, che la porta anche alla *hybris* e all'empietà: empietà che la diversifica dalla norma degli uomini civili. Possiamo dire dunque, considerando anche il fatto che gli uomini di questa razza rimanevano a lungo « puerili », che con essi Esiodo abbia introdotto nel suo schema quella umanità θηριώδης , selvatica, che i Greci presupponevano spesso all'inizio della storia, fosse pure, come abbiamo precisato a suo luogo, un inizio relativo, susseguente a una prima età migliore (cioé, come in Platone, dopo una catastrofe).

Della terza razza Esiodo dice che essa fu fatta da Zeus; essa era terribile e potente, figlia dei frassini (ἐκ μελιᾶν). La menzione di Zeus come fattore di questa razza rivela che siamo ormai nel pieno del dominio di Zeus, dopo la fine del regime di Kronos. La menzione dei frassini, poi, sembra alludere al concetto di una origine arborea degli uomini, o di alcuni uomini, che si trova anche fuori della Grecia (nella quale l'origine degli uomini, o delle varie

[34] Essi si avvicinano, per questa e per altre caratteristiche, agli « eroi » del culto tradizionale greco, più di quanto non si avvicinino i *daimones* della razza aurea.

umanità, fu presentata in maniera varia): a meno che non si voglia solo alludere alla durezza di questa terza razza, durezza che il poeta non si stanca di mettere in rilievo; una durezza e una abbondanza di *hybris* diverse dalla insipienza puerile della seconda razza. Questi uomini della terza sono violenti e bellicosi, con armi e case di bronzo (c'è qui una corrispondenza con il bronzo della loro razza, e anche un riferimento a età passate note al poeta, e già a Omero, caratterizzate appunto da quel metallo; giacché, aggiunge il poeta, il ferro non c'era ancora), e « non mangiano pane»; il che non va spiegato tanto con la loro arretratezza, quanto con il loro carattere fiero e duro, che li allontana dalla *humanitas* nel senso completo del termine. Tutto sommato, se si tiene anche presente una notazione fisica, che il poeta aggiunge (« invincibili le braccia che si attaccavano ai loro omeri »), noi abbiamo sul piano umano qualcosa che corrisponde a quello che nella Teogonia esiodea è la razza primordiale, forte e terribile, degli Ecatonchiri, per i quali si usa nella Teogonia una espressione simile.

La razza bronzea alla fine perì per la propria stessa violenza: essi, uccidendosi gli uni gli altri, « scesero nell'Ade, senza nome. La nera morte li prese, nonostante la loro forza, e lasciarono il lume del sole ». Anche questa loro discesa nell'Ade sembra qualcosa di più della comune discesa nell'Ade da parte dei morti. E' una specie di « tartarizzazione », quale quella che viene inflitta nella Teogonia ad esseri violenti e terribili come appunto i Centimani, o altri, scagliati e sepolti nell'Ade. Il che conferma la qualche affinità tra gli uomini della terza razza e tali categorie di esseri primordiali.

Quando la terra ebbe ricoperto anche questa razza, Zeus ne fece « un'altra, più giusta e valorosa », « la razza divina degli eroi che si chiamano semidèi » (ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἱ καλέονται ἡμίθεοι), « razza precedente » (προτέρη γενεή), si capisce, rispetto all'attuale; una menzione già precorsa in Omero, Il. XII, 23, dove gli eroi morti a Troia, sepolti ormai dalle sabbie e inondazioni del locale fiume, sono chiamati « razza di uomini semidei ».

Anche il concetto dei πρότεροι, di quelli che c'erano « prima », lo si ritrova già in Omero, riferito anche agli uomini di un tempo, o èvo, precedente a quello dei protagonisti del racconto dell'epos. (In Il. XXI, 405 [34a] la dea Atena scaglia una gran pietra, che giaceva a terra, dove gli uomini « di prima », antichi, l'avevano posta come confine di campi). Naturalmente, per Esiodo sono πρότεροι gli eroi del tempo omerico, quelli appunto di questa quarta razza, precedente alla sua, mentre per Omero (o meglio per i suoi personaggi) sono πρότεροι quelli precedenti a loro.

Esiodo precisa dunque chi sono questi eroi, questi uomini della generazione (razza) precedente all'attuale: sono gli eroi dei due cicli epici, quello tebano e quello troiano. Si tratta di una razza di uomini forti e virili (ἀνδρῶν ἡρώων), razza « divina » (nel senso di superiore ed eccellente: θεῖον γένος), i quali, aggiunge il poeta, « sono chiamati semidèi » (ἡμίθεοι) : dunque una categoria di uomini che ha un nome specifico, che li contrassegna, quello di « semidèi ». L'affermazione che gli uomini di una volta (πρότερον), cioé gli eroi del mito, fossero i semidèi, si ha esplicita in Simonide, framm. 36, che riecheggia in pieno la terminologia omerica: « Quelli che furono *prima* (πρότερον), figli semidèi degli dèi signori ».

Qui, in Simonide, abbiamo, in più, la motivazione di questa qualifica di « semidèi » data agli eroi del mito. E' perché questi furono figli di dèi, o di un dio o di una dea. Per la verità, avere uno dei genitori di natura divina, non implica immortalità, nè vera e propria natura divina, nel senso proprio del termine. (Altra cosa, come si è detto, è che gli eroi siano chiamati « divini », θεῖον γένος, cioé « razza superiore » in senso lato: « sovrumana ». Come è noto, l'attributo δῖος di Achille, di Ulisse o del fiume Scamandro, ha solo il senso di eccellente, « divinamente » ec-

[34a] In *Il.* V, 637 ss. Sarpedonte è dichiarato dal suo antagonista come ben inferiore ai veri figli di Zeus, che furono ἐπὶ προ έρων ἀνθρώπων, come Eracle.

cellente). D'altronde, stando alla definizione simonidea, non tutti gli eroi omerici, o del ciclo tebano, meriterebbero la qualità di « semidèi », in quanto figli di genitori ambedue umani. Però, è verisimile che essi — in questo testo esiodeo, ma forse anche in quello di Simonide, e in quello omerico che ora citeremo — vengano assimilati senz'altro agli eroi semidèi per il fatto di aver appartenuto all'epoca di questi e di aver vissuto e combattuto assieme a loro. E poi anche per un altro motivo: che cioé molti degli eroi nati da genitori umani hanno avuto nel loro albero genealogico qualche dio. La letteratura epico-eroica e teogonico-genealogica (la Teogonia, le Eoiai etc.) moltiplica a piacimento queste possibilità. Vero è, d'altronde, che la qualifica di semidio può spiegarsi anche, più semplicemente, con l'eccellenza degli eroi di « prima » e con la loro familiarità con il mondo dell'Olimpo, o meglio con singole divinità.

Comunque sia, gli uomini del passato epico, quelli di Troia (e, possiamo aggiungere, quelli di Tebe) appartengono anche per il poema omerico alla specifica categoria degli eroi e dei semidèi: lo dice espressamente Iliade XII, 23, in un testo suggestivo, che per un verso richiama il testo esiodeo relativo alla passata, e ormai sepolta, generazione degli eroi. I versi si riferiscono al muro costruito dai Greci davanti a Troia, muro che non rimase a lungo in piedi, dopo la presa della città, perché su di esso Posidone e Apollo diressero la corrente dei fiumi, « là dove molti scudi ed elmi erano caduti nella polvere, insieme alla razza degli uomini (ἀνδρῶν, eroi) semidèi ». Tutto avviene in uno scenario apocalittico d'inondazione e di pioggia, mentre il tridente di Posidone scardina facilmente le pietre che gli Achei avevano a gran fatica sollevato, e le rovescia sulle onde di Ellesponto, ricoprendo alfine di sabbia (κάλυψεν) il lido sullo scomparso muro, mentre i fiumi tornano nel consueto letto.

E' uno squarcio di poesia omerica grandioso e patetico: il poeta, uscito per pochi versi dalla sua « impassibilità » e dalla sua « contemporaneità » di narratore, con questo

sguardo sopra la vicenda del tempo e dei destini, delle cose e degli uomini, ritorna a narrare la lotta grande (ma, in prospettiva, anche così breve) che « allora » si combatteva tra Achei e Troiani. Ma la digressione è stata tale da darci — e ciò è eccezionale in Omero e nella sua (reale o apparente) « obiettività » quasi cronistica (s'intende, da poeta epico) — un improvviso e inatteso totale aprirsi di prospettiva. L'« obiettivo », cronistico Omero — così legato, così (apparentemente) compresente ai suoi eroi — ci ha dato, ed ha mostrato di avere lui stesso, il senso del tempo e degli èvi: una prospettiva tragica del tempo e degli èvi che non la cede ad Esiodo, piena di un *pathos* diverso ma non meno profondo. Questo stendersi della terra su elmi, scudi e corpi degli eroi semidèi, questo stendersi della sabbia, con cui Posidone ricopre sul lido fin le ultime tracce del muro un tempo conteso, nel deserto suolo troiano, è un impressionante anticipo — anzi un impressionante fondamento — dalla intuizione foscoliana del cieco vate che si attarda sui luoghi di Ilio e sulle tombe, a interrogare le ossa degli eroi. Ma qui ci interessa soffermarci piuttosto sulla corrispondenza tra questo luogo di Omero, ove, si direbbe, lo « strato » degli eroi del tempo passato — che quindi Omero sente come tali, non meno di Esiodo — è coperto dalla terra (Posidone κάλυψεν, coprì, con sabbia il lido, dopo aver annientato il muro), e il susseguirsi, lo stratificarsi, delle prime razze umane sulla terra, ricoperte, alla fine, dalla terra, sul quale insiste Esiodo (γαῖα κάλυψε : vv. 121 e 140, a proposito delle prime due razze; la seconda era stata annientata e « sepolta » — ἔτρυψε — da Zeus irato).

Ma anche tra la razza di eroi semidèi, di Troia e di Tebe, quale la presenta Esiodo, e gli eroi semidèi di cui parla questo luogo omerico, c'è corrispondenza, e anche più suggestiva. Sia per Omero che per Esiodo essi, gli eroi, sono gli uomini valorosi di « prima », di un tempo contiguo ma lontano, di un tempo di cui c'è distinta memoria (si conoscono i nomi e le cause dell'agire degli eroi, non

invece degli uomini aurei o argentei o bronzei)[35], di un tempo però che ormai non è più. Questi eroi, narra Esiodo, sono stati (salvo le eccezioni che vedremo) « ricoperti », « avvolti », dal destino, dal « compimento » di morte (τέλος θανάτοιο). Questo « avvolgere » e « coprire », proprio (sia pure per diversi rispetti)[36] del destino di morte, anzi del « compimento » di morte, proprio della terra, allorché l'èvo di quella particolare razza sia compiuto, e proprio anche della sabbia del combattuto lido troiano, dà, in Esiodo e in Omero, il senso « delle morte stagioni », il senso del tempo, del dolore e del destino, il *pathos* degli « èvi »; giacché è su un panorama di dolore — la guerra di Troia e quella di Tebe in Esiodo, la battaglia intorno al muro in Omero — che si cala la fine di un èvo; la fine dell'èvo di « prima », quello degli eroi.

Elisio e Isole dei beati

Ma non tutto è morte, alla fine dell'èvo degli eroi. Non per quanto riguarda il loro ricordo tra gli uomini futuri (ἐσσόμενοι) , nel noto luogo omerico, ove si allude al perpetuarsi del ricordo del tempo eroico attraverso gli aedi, i poeti dell'epos, che canteranno κλέα ἀνδρῶν τε θεῶν τε. Non per quanto riguarda gli eroi stessi, o almeno molti di loro, che, secondo Esiodo, avranno, senza morte, una sorte speciale, nelle « Isole dei beati » (da identificare con il campo Elisio, Ἠλύσιον πεδίον, *Odiss.* IV 561 sgg.).

Già l'Odissea accenna a questa sorte speciale, ma menziona, tra gli eroi destinati all'Elisio, solo Menelao. Esiodo è più specifico (v. 167 sgg.): se la morte colse una parte degli eroi, altri non ebbero questa sorte: infatti Zeus « dando loro vita (βίοτος) e abitazione (ἤθεα) lontano dagli uomini

[35] E solo per la quarta età, come si osservava, il mito esiodeo dà i primi nomi propri (Tebe, Troia, Edipo, Elena); prima sono menzionate solo collettività, « razze ».

[36] Si dice anche in Omero che la morte « copre », « avvolge » (evidentemente come nube oscura) il morente (vedi sopra).

li situò alla fine della terra » (alla fine del mondo, ἐς πείρατα γαίης). « Essi abitano con animo privo di cure nelle Isole dei beati, presso l'Oceano dai profondi gorghi, eroi felici (« prosperi », ὄλβιοι ἥρωες), ai quali dolci frutti fiorenti porta tre volte all'anno la terra feconda ». Un altro verso, forse interpolato, dà un ulteriore interessante particolare: « lontano dagli immortali; e su essi regna Kronos »; e ad esso fanno seguito altri, ulteriormente interpolati, che motivano il regno di Kronos (« infatti il padre degli uomini e degli dèi sciolse i suoi legami ») e glorificano ancora la « razza » degli eroi in questa terra felice, razza che è stata onorata da Zeus più di tutte le altre apparse sulla terra.

Si impone qui il paragone con l'Elisio descritto dall'Odissea. Quella che è in Omero la sorte di Menelao, destinato all'Elisio perché genero di Zeus e sposo di Elena — a quell'Elisio dove è anche il « biondo Radamanto » —, è diventata in Esiodo la sorte di molti eroi del ciclo epico; una sorte più « comune » (s'intende per gli eroi, i « semidèi ») di quanto dunque non lo sia in Omero. Il criterio di distinzione, secondo il quale gli eroi possano essere assegnati alle Isole dei beati o all'Ade, non risulta dal testo esiodeo, il quale quindi *presuppone* un preesistente complesso di racconti sul medesimo argomento. Infatti, miti sopra la sorte speciale di questo o quell'eroe costituivano certo il presupposto per la breve menzione esiodea. Si può pensare che — come nell'epos tardivo si sono moltiplicati casi di « immortalizzazione » di eroi — altrettanto sia avvenuto per questo tipo di « immortalizzazione » che è l'ammissione nell'Elisio [36a].

Gli eroi nell'Elisio esiodeo non sono passati attraverso

[36a] Il Verdenius, *Entretiens Vandoeuvres*, VII, p. 131 e ivi n. 2 prefisce interpretare τοὺς μέν... τοῖς δέ dei vv. 166 s. nel senso che *tutti* gli eroi siano trasferiti nelle Isole dei beati. (Così già intendeva il Romagnoli, *Esiodo* 1929, p. 12). Ciò nel contesto di una interpretazione unitaria dello schema delle cinque razze sul piano di un allontanamento progressivo dagli dèi e dal loro modo di vita, e poi di una decadenza etica. Sui vv. 166 s. verremo più ampiamente in una prossima occasione.

la morte; essi infatti vengono contrapposti a quelli che sono stati raggiunti dal τέλος θανάτοιο (quindi, che sono scesi nell'Ade); del resto già Omero precisava, su Menelao, che per lui non ci sarebbe stato il destino di « morire in Argo », ma di essere trasportato (vivo) nell'Elisio [37]. Questo trasferimento nell'Elisio è — tuttavia — un passaggio a un altro mondo anche nel senso geografico (s'intende di una geografia che consideri anche gli « altri » mondi al limitare di questo): infatti essere portati alle Isole dei beati vuol dire essere portati ἐς πείρατα γαίης, all'estremo della terra, alla fine del mondo: questa espressione si ritrova, identica, per il Campo Elisio dell'Odissea (*Od.* IV 563) e per le Isole dei beati di Esiodo, e del resto si addice anche all'ingresso dell'Ade, il quale, per quanto diverso dall'Elisio, è anch'esso « altro mondo » [38].

Le Isole dei beati erano dunque poste all'estremo della terra; e tale estremo era per Esiodo localizzato, o lo fu dopo di lui, all'estremo Occidente. Un inizio di questo è in alcuni versi aggiunti alla Teogonia esiodea (105 s.), ove si parla di Agrios e Latinos che regnano sui Tirreni nelle « isole sacre »: menzione, questa, che indica già una prima determinazione concreta delle Isole dei beati in rapporto a un determinato popolo di una terra lontana ma specifica [39]:

[37] Qualcuno deduce da questo testo omerico che dunque Menelao sarebbe dovuto poi morire nell'Elisio, una volta giunto il suo momento. Ma questa deduzione è arbitraria, perchè il « morire in Argo » viene contrapposto, come espressione sintetica, al *vivere* e al *vivere nell'Elisio*: non implica dunque un « morire nell'Elisio », che da nessuna parte è attestato. Essere trasportati *vivi* nell'Elisio (perchè è di ciò che si tratta nel testo omerico su Menelao) è da ritenere, come si è detto, una forma di immortalizzazione, per quanto non di divinizzazione (vedi più oltre).

[38] A. Dieterich, *Nekyia*, 2. ed., Lipsia-Berlino 1913, p. 21, cita due frammenti sofoclei (297 N² e 870 N²) sui « giardini di Zeus » e sull'« antico giardino di Febo » che è « di là dal mare, alla fine della terra, alle sorgenti della notte, dove tocca il cielo »: qui c'è una chiara determinazione cosmografica, più che geografica, di questo « altro » mondo rappresentato dai due o dall'unico giardino. Non si può però identificare semplicemente questo giardino con il regno degli dèi, come fa invece il Dieterich, cfr anche *infra*, n. 40.

[39] Così gli eruditi ellenistici e romani porranno il regno di Kronos-Saturno appunto nel Lazio, identificando inoltre il concetto di terra beata e di età dell'oro.

appunto la terra dei Tirreni; terra che indica necessariamente l'Occidente per la menzione di re Latinos.

Questa verisimile situazione dell'Elisio esiodeo all'Occidente [40], e insieme la sua qualità di « altro » mondo, impone anzitutto una considerazione comparativa del Campo Elisio (o delle Isole dei beati) con l'Ade. Saranno poi da considerare comparativamente le Isole dei beati e l'Elisio da una parte, e il mondo divino dall'altra, e, finalmente, le Isole dei beati-Elisio e l'età dell'oro.

E' da premettere che il Campo Elisio dell'Odissea e le Isole dei beati di Esiodo sono da identificare: ambedue sono ai πείρατα γαίης, in ambedue c'è « vita » per gli uomini (Odissea: βίοτος, Esiodo: βιοτή); in ambedue si vive felici (ἠΐστη βιοτή in *Od.*; « animo privo di cure » in Esiodo); una differenza leggera è data dal fatto che in Omero la vita idilliaca dell'Elisio si esprime con il riferimento ad un clima ideale, per quanto sempre terrestre, diverso da quello completamente rarefatto dell'Olimpo, in Esiodo si parla di dolci frutti portati dalla terra. Una motivazione, per quanto secondaria, di questo è da cercare nel fatto che Esiodo ne parla negli Erga, l'opera dedicata all'agricoltura e al lavoro; ed è anche verisimile che quello della ricchezza sia un tema ricavato dalla descrizione dell'età aurea, cui, come vedremo, le Isole dei beati esiodee sono da avvicinare in qualche modo. Di più, sia in Esiodo che in Omero il soggiorno nell'Elisio (o nelle Isole dei beati) viene contrapposto al destino di morte. Il riferimento a Kronos è solo in Esiodo, ma interpolato [41].

[40] A Occidente sembra essere l'ingresso dell'Ade, per essere l'Occidente la regione per eccellenza dei morti, e per il fatto che il viaggio di Ulisse verso l'ingresso dell'Ade pare indicare un viaggio nella stessa direzione del sole. D'altronde, sia dell'Elisio, che dell'ingresso dell'Ade, si dice che sono sull'Oceano, « alla fine del mondo ». Questa comunanza di orientamento, dell'Elisio e dell'Ade, ma insieme la loro mancata coordinazione nella poesia aedica, sono significativi per lo studio della rispettiva natura di questi mondi « altri ». Cfr. anche sopra, alla n. 38, per quanto concerne Elisio e terra degli dèi.

[41] Che Campo Elisio e Isole dei beati si equivalgano, non c'è dubbio, anche se resta lecito pensare che Omero, parlando di Campo Elisio, non se lo figurasse necessariamente come un'isola, ma come, appunto, una « pianura » al limite della terra, sul bordo dell'Oceano (non necessaria-

Per quanto concerne le Isole dei beati (Elisio) e l'Ade, la comparazione si basa sulla qualità di mondo « altro » (dal punto di vista della geografia cosmica e sacrale) propria dell'uno e dell'altro: mondo « altro » in cui si entra uscendo da « questo », o attraverso la morte (per l'Ade) o attraverso un passaggio meraviglioso e riservato ad alcuni. Anche per l'Ade omerico, anzi per il suo ingresso, si precisa che esso è sul bordo dell'Oceano, e « al di là ». Abbiamo richiamato l'espressione πείρατα γαίης, per l'Elisio (sia in Omero che in Esiodo), precisando che — per Omero — nulla dice che il Campo Elisio sia un'isola (vedi la nota precedente). Lo stesso vale per l'ingresso dell'Ade omerico, che è alla fine del mondo, sull'Oceano, ma non necessariamente di là da questo. Essere *sull'*Oceano è già un essere alla fine del mondo, in un altro mondo. Per l'ingresso dell'Ade omerico abbiamo, *Od.* X 508, l'espressione nei δι''Ωκεανοῖο περήσῃς, « tu sia passato con la nave per l'Oceano », che può significare costeggiandolo o traversandolo. Resta — significativo — l'uso del verbo περᾷν « passare », che richiama, in uno o nell'altro dei due significati, il πείρατα γαίης dell'Elisio, ove si arriva traversando o inoltrandosi (genericamente: « passando »). (Vedi anche il frammento 870 di Sofocle citato in precedenza, nota 38, nonché *Theog.* 1015 sopra citato, « del tutto lontano, nel recesso delle sacre isole »).

D'altronde le differenze sono evidenti: nelle Isole dei beati c'è per gli eroi, che le abitano, un vero e proprio « vivere », con un'abbondante e lieta « sussistenza » (βίοτος, ὄλβιοι: ὄλβιος significa « felice », nel senso di colui che ha beni in abbondanza, che ha « abbondanza », ὄλβος, lat. *laetus*). Vero è che anche l'Ade è a suo modo « ricco » (Pluton, il « ricco » per eccellenza), e dal sottoterra viene la ricchezza. Tuttavia l'Ade per i suoi ospiti (che vanno quindi distinti in questo dagli uomini della terra, cui va la ric-

mente *di là* da questo: la stessa cosa vale per l'ingresso nell'Ade). Le Isole dei beati, invece, presuppongono, forse per spontaneo sviluppo logico, un luogo di là dal mare Oceano, o in mezzo ad esso.

chezza proveniente dalle regioni infere) è — nella prospettiva omerica ed esiodea — duro e oscuro; tutto il contrario, quindi, dell'Elisio; per quanto non manchino, nell'uso linguistico greco, il riferimento ai morti come « beati » e come « forti », e descrizioni idilliche dell'Ade [42]. Del resto, la speculazione posteriore porrà l'Elisio nell'Ade stesso, come una parte a sè dell'Ade, una parte piena di felicità, diversa dalle altre (cfr. tra l'altro Virgilio nel VI dell'Eneide); e anche se non si menzionerà esplicitamente l'Elisio come parte dell'Ade, si parlerà pur sempre di un luogo felice e olezzante dell'Ade stesso, riservato ai buoni e agli iniziati (in un celebre testo aristofaneo relativo alla sorte dei pii iniziati di Eleusi).

Insomma, la speculazione posteriore tenderà ad accentuare il carattere ctonio del soggiorno di coloro che hanno ricevuto un privilegio nell'aldilà. Con ciò stesso l'Elisio verrà profondamente trasformato: da luogo che è un « altro mondo », alla fine di questo (sostanzialmente fuori di esso, non dentro, come vorrebbe il Rohde) [43], ma dove soggiornano vivi (anche corporeamente) eroi ai quali non fu riservato l'Ade —, l'Elisio passerà a luogo privilegiato, giù nell'Ade, dunque tra i morti, di personaggi evidentemente passati attraverso la morte: cioé di anime caratterizzate da particolari condizioni di purezza: e non mancheranno tardivi autori che interpreteranno arbitrariamente la parola Elisio come soggiorno di anime liberate (λύειν) dal corpo [44].

A questa prospettiva ctonia, sotterranea, della sorte elisiaca se ne contrapporrà un'altra, eterea, espressa per es. già nella famosa dedica ateniese per i morti di Potidea, di cui si dirà che le loro anime sono state ricevute nell'etere che è loro elemento: due prospettive che dovranno contendersi poi il passo nella storia dell'antichità pagana.

[42] Cfr. *ap.* Stob., *flor.* 125, 15, Plut., *cons. ad Apoll.* 27 etc.; cfr. i Μεταλλεῖς dello Ps. Ferecrate.

[43] *Psyché* p. 57 (ed. franc.).

[44] Così Eustazio 1509, 29; cfr. *Etym. M.* s. v. Ἠλύσιον ; etimologia arbitraria dalla quale altri traevano conclusioni opposte, di anime cioè *non* sciolte dai corpi.

Comunque, anche dell'Elisio, dovunque situato, si dirà che è il soggiorno dei pii, dunque non più solo di alcuni eroi privilegiati. Questa idea, destinata a grande fortuna (l'*Etym. Magnum* spiega Elisio come « venuta » [ἔλευσις] là dove vanno i pii), è più pienamente formulata, in senso orfico, nella II Olimpica di Pindaro, su cui verremo più oltre .

Diversi sono il Campo Elisio e le sedi degli dèi. L'Elisio non è abitato da dèi, e si differenzia dalle caratteristiche dell'Olimpo, già nella versione omerica (che pur mette in rilievo, descrivendo l'Elisio, più l'elemento idillico-atmosferico e climatico — assenza di perturbazioni e zefiri sereni — che non l'abbondanza dei frutti della terra, come fa invece Esiodo). Vero è che nel testo citato della fine della Teogonia, ove si parla delle lontane isole ove regnano Agrios e Latinos, isole che —in qualche modo — sono da connettere con il concetto delle Isole dei beati, l'espressione è « sacre isole »: dunque esse hanno qualcosa di divino. Ma — tutto sommato — il caso di Menelao e degli altri trasportati nell'Elisio ci avvisa di tener distinti — nonostante tutto — i concetti di « immortalizzazione » e di « divinizzazione ». Menelao è reso immortale e felice nell'Elisio, ma non diviene un dio. E ciò è tanto più notevole, poiché abbiamo pur detto che immortali, beati, felici sono per i Greci precisamente gli dèi [45]. Tanto è vero che, in ogni modo, l'Elisio è un « altro » mondo, certo più vicino di questo nostro al mondo « altro » per eccellenza, quello degli dèi [46].

Isole dei beati e età aurea

Ma notevole interesse presenta il paragone tra le Isole dei beati e la razza aurea, o meglio tra i rispettivi generi

[45] Del resto, degli uomini della razza aurea — il cui genere di vita ha analogia con quello delle Isole dei beati — Esiodo dice (v. 112) che vivevano « come dèi ».

[46] Cfr. sopra, alla n. 38. Il v. 169 dice che gli eroi fortunati (dell'Elisio) sono stati posti « lontano dagli immortali »; il verso è forse inter-

di vita[47]. Una comparazione specifica tra razza aurea e Isole dei beati si impone in Esiodo. A un lontanissimo — e a un lontanissimo felice — nel tempo (l'età aurea, in cui vive il χρύσεον γένος) corrisponde in qualche modo un lontanissimo nello spazio (le Isole dei beati in cui vive la razza[48] degli eroi). A un mondo « altro » nel senso della storia delle razze ed età umane, corrisponde un mondo « altro » nella geografia umano-sacrale[49]. E — cosa significativa — di ambedue questi mondi « altri » è re Kronos. Vero è che la menzione di Kronos come re delle Isole dei beati è forse introdotta nel testo esiodeo (*Erga* 169) solo come una interpolazione. Ma si tratta di una interpolazione che fu destinata ad avere un grande influsso sulla mitografia seguente. In ogni caso, Pindaro, nella sua menzione dell'Isola dei beati (II Olimpica), riprende autorevolmente questo particolare, e parla dell'Isola dei beati e della « torre « o « castello » di Kronos, che si trova appunto da quella parte. Al verso 169 ne seguono altri (169 *b*, 169 *c*, 169 *d*, 169 *e*), quasi certamente non esiodei, giacché si trovano solo in un papiro; essi sembrano un ampliamento del 169, per motivare il fatto di Kronos re delle Isole dei beati: « di lui infatti (di Kronos) il re degli uomini e degli dèi sciolse i legami; ad essi poi (agli eroi), posti alla fine del mondo (νέατοι), diede privilegio e onore, nè altra razza

polato; comunque la loro lontananza è quella stessa di Kronos cacciato dall'Olimpo, per quanto diversamente motivata e significante.

[47] Già l'*oro* e il suo colore uniscono forse questi due mondi. Un altro oro, quello dei pomi delle Esperidi, rosseggia verso Occidente, e probabilmente, come dicevamo, è da situare in questa direzione anche l'Elisio esiodeo. E non possiamo non constatare — pur senza dargli un valore assoluto — il fatto che nell'Elisio il poeta omerico menziona proprio e solo due personaggi qualificati con l'attributo di ξανθός: Radamanto e Menelao. (Per Radamanto, *Od.* IV 564, nel luogo relativo all'Elisio). E' inutile precisare che non ci riferiamo ad alcun concetto di « personificazione » del Sole occidente.

[48] Il termine γένος, per gli eroi delle Isole dei beati, lo si ritrova veramente nei versi interpolati che completano la menzione di queste isole. Su questo termine, nel contesto in questione, cfr. *infra*.

[49] Il poeta sottolinea che gli eroi delle Isole dei beati sono stati situati da Zeus διχ'ἀνθρώπων, cui si aggiunge al v. 169 (forse interpolato) un « lontano dagli immortali », che completa l'isolamento dell'Elisio (cfr. sopra, n. 46).

fu resa altrettanto illustre da Zeus dall'ampio sguardo, tra gli uomini che sono nati sulla terra feconda ». Questi versi, per quanto spurii, sono interessanti, perché il loro autore ha sviluppato le sue considerazioni sugli eroi delle Isole dei beati proprio sul *tema* della razza, per quanto, sembra, gli eroi dell'Elisio siano solo *una parte*, e forse non la maggiore, degli uomini della quarta razza; per sè, il fatto che egli chiami « stirpe » (γένος) la collettività degli eroi delle Isole dei beati non ha quasi significato dato appunto il valore di γένος: collettività, gruppo; ma è anche da osservare che egli contrappone pur sempre questo γένος alle « altre » razze di uomini che furono sulla terra, il che implica una qualche allusione al mito delle razze via via succedutesi.

Prima di procedere è utile menzionare un dato comparativo di notevole interesse, riguardante alcune concezioni iraniche, nelle quali troviamo qualcosa di vagamente analogo a ciò che avviene in Esiodo per la razza aurea e l'Elisio, tra loro in qualche modo avvicinabili. Si tratta delle narrazioni iraniche [50] relative a Yima, il primo re, il quale regna agli inizi dei tempi, in una età integra che però finisce (per sua colpa); allora, spodestato del suo regno perchè vinto dal mostruoso Azhi Dahaka, egli diviene re in un regno di « altro mondo » [51], nel cosiddetto « Vara » (poi « Var »), un luogo (a quanto pare sottorraneo ma illuminato forse da speciali luci) in cui vi sono uomini tra i più integri e di migliore taglia, senza il male fisico e morale, e ove la vita è agevole e idillica, in cui il tempo scorre con ritmi più lenti, diversi da quelli di questo mondo [52]. Gli uomini che

[50] Cap. II del *Videvdat*.

[51] In India, Yama — lo Yima iranico — regna addirittura sui morti.

[52] Gli uomini del Vara, secondo qualche commentatore del *Videvdat*, « non muoiono », oppure vivono a lungo. (Cfr. Darmesteter, *Le Zend-Avesta, II, ad loc.*). Abbiamo visto come per gli uomini aurei ci sia una morte speciale, e come per quelli dell'Elisio non si menzioni una morte. Gli uomini del Vara, inoltre, hanno anche dei figli, per quanto con dei ritmi più lenti di quanto non avvenga su questa terra. Questo tema non è toccato nei testi esiodei sull'Elisio e sulla razza aurea (per quanto qui l'esistenza di una prole sia forse sottintesa: si cfr. quanto dice il poeta sui fanciulloni della seconda razza). In Platone, nel noto mito del Politico, si dice che gli uomini dell'èvo (anzi degli èvi) in cui il mondo si volge secondo la guida divina nascono già adulti, non da genitori ma dalla terra, e che essi seguono un ciclo di vita opposto rispetto al presente.

Un altro tema trattato nel *Videvdat*, cap. I, è il cosiddetto « Spazio Iranico » (*Aryana Vaejah*), in cui nasce Yima, anch'esso un paese idillico

sono nel Vara con Yima sono, a quanto sembra, una umanità di riserva, che verrà fuori per ripopolare la terra dopo un periodo di crisi cui questa andrà soggetta. Lasciando da parte quest'ultimo tratto, sul quale la comparazione con Esiodo e con i concetti greci di razza aurea e Elisio sarebbero fuori luogo [53], consideriamo il resto [54]. Anzitutto è da osservare che Yima regna sugli uomini e sulla terra agli inizi, e poi in un luogo remoto, il Vara, su una umanità privilegiata, resto di quella degli inizi. Così Kronos è in Grecia « re » durante il periodo della razza aurea, come poi è « re» nelle Isole dei beati.

Vero è che gli eroi dell'Elisio non sono un resto della razza aurea, e vero è che, secondo il testo esiodeo, Kronos era re *in cielo*, quando (sulla terra) c'era la razza aurea; e vero è anche che il verso in cui si accenna al regno di Kronos sugli uomini delle Isole dei beati è forse interpolato (vedi sopra). Ma è vero anche che gli eroi della quarta età sono pur sempre una umanità privilegiata e superiore rispetto all'attuale; e bisogna ricordare che, nella letteratura greca e latina, godranno poi favore l'idea di un Kronos-Saturno che regna *tra gli uomini dell'età aurea* e l'idea di un Kronos re delle Isole dei beati [55]. Del resto, le tradizioni stesse relative a Yima e al Vara sono difficilmente databili [56].

ove la necessità è poco sentita (donde la frugalità nel cibo). Lo « Spazio Iranico » è una terra privilegiata (per quanto afflitta — secondo i moduli dualistici della cosmogonia dell'Avesta recente — da un lungo inverno), terra « iniziale » e « centrale », talora confusa con il Vara (cfr. U. Bianchi, *Zaman i Ohrmazd, Lo zoroastrismo nella sua origine e nella sua essenza*, Torino 1958, p. 28). Infine, come si è detto, anche un racconto su quattro età metalliche compare, per quanto in tutt'altra forma e contesto, e senza riferimento ai personaggi sopra menzionati, in un testo iranico (tardivo), il *Bahman Yasht*.

[53] Vedremo più oltre che non c'è motivo sufficiente per affermare, in Esiodo, un « sesta » età.

[54] Per queste concezioni iraniche si veda il nostro volume cit. alla n. 52.

[55] Anzi talora le due cose si connetteranno ulteriormente, quando si identificherà nel regno di Saturno nel Lazio l'età aurea (almeno per i Romani): cosa anticipata, come si diceva a suo luogo, dalla menzione « esiodea » (fine della Teogonia) di un regno di Agrios e Latinos sulle « Isole sacre ».

[56] Il mito iranico di Yima è stato inserito dal Wikander (Vetenskaps-Societeten i Lund, Arsbok 1951, p. 35 ss.; cfr. anche Bianchi, *op. cit.* p. 236 ss.) in un contesto analogo a quello greco di Kronos e Zeus. Yima avrebbe nel mito una posizione in qualche modo corrispondente non proprio a quella di Kronos, ma a quella di Urano, vinto e cacciato via da un altro « re ». Un ulteriore motivo di comparazione, questa volta tra Yima e Kronos, è che Yima è colpevole, così come Kronos, per quanto le rispettive colpe siano diverse. (Yima ha introdotto l'uso di uccidere e mangiare il bue; Kronos, d'altronde, è divoratore dei figli in un contesto teogonico di tutt'altro riferimento). Ma ambedue le colpe implica-

Naturalmente questa comparazione tra Kronos e Yima, e i due rispettivi « regimi », deve essere subordinata a una chiara comprensione della differenza enorme tra i due diversi contesti religiosi e mitologici in cui essi sono inseriti (per la parte iranica si veda il nostro volume citato alla nota precedente). Tuttavia, non possiamo fare a meno di notare che il Vara non è solo un luogo idillico e lontano (sotterraneo), ma è anche inserito nella vicenda cosmica, sia perchè su di esso regna l'antico Yima, sia perchè, come dicevamo, esso avrà — se il testo relativo è da interpretare in questo senso — una funzione, allorchè ne usciranno gli uomini per ripopolare la terra dopo una fase critica di questa. In tal modo, il Vara unisce in sè due cose che nell'età aurea e nell'Elisio esiodeo troviamo distinte — ma, come dicevamo, in qualche misura connesse: un mondo in qualche modo « iniziale », lontano nel tempo, che è anche un mondo periferico, — anzi, addirittura, un altro mondo —. Vero è che nel Vara c'è anche — forse — la prospettiva escatologica: ciò manca in Esiodo, essendo meno probabile nei suoi versi una oscura allusione a una età futura, che del resto non avremmo motivo di connettere all'Elisio (cfr. più oltre).

Anche il fatto che nel Vara la percezione del tempo sia diversa che in questo mondo — e i suoi ritmi appaiano più lenti — richiama per un verso la razza aurea, che viveva senza invecchiare [57], e per un altro l'Elisio, in cui Esiodo non considera affatto il dato « tempo ». Il Vara, come l'Elisio, è un mondo « di risulta », ove soggiornano uomini di un èvo passato, e, insieme, un mondo *à l'écart*, « periferico », per quanto — pare — in attesa, cosa che non è dell'Elisio.

Come si diceva, una comparazione tra la felicità delle Isole dei beati e quella della razza aurea, quali le rappresenta Esiodo, è certamente fruttuosa.

Nell'un caso e nell'altro c'è l'espressione « con animo senza cure » (ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες) (*Erga* 112 e 170). Nel-

no una imperfezione dei due regimi, di Yima (regime terrestre) e di Kronos (nell'Olimpo). Interessante ma secondaria la deformazione evemeristica del mito di Kronos (accolta da Ennio, nell'*Euhemerus*: Vahlen², p. 223 ss.): questi avrebbe introdotto l'uso di cibarsi di carne umana. Si tratta evidentemente di una reinterpretazione erudita del mito di Kronos che mangia i figli. Quanto invece al « mangiare il bue », esso fu ritenuto anche in Grecia una tipica colpa degli antichi (cfr. il rituale ateniese dei *Bouphonia*).

[57] Un tardo scrittore attribuisce ad Esiodo (ma forse arbitrariamente) l'affermazione che gli « antichi » vivevano mille anni; menzione che, come si è detto, non possiamo però inserire nel testo esiodeo sulla razza aurea (sopra, n. 5).

l'un caso e nell'altro si parla di straordinarie prestazioni della terra: nel primo caso la terra, da sè, porta abbondanza di frutti; nel secondo la terra dà tre volte all'anno frutti fiorenti; in ambedue i casi si ha l'emistichio (καρπὸν) ... ἔφερε (risp. φέρει) ζείδωρος ἄρουρα (*Erga*, 117 e 173). Dunque una felicità di abbondanza.

Ma, accanto alle somiglianze, le differenze. Degli uomini della razza aurea si sottolinea la lunga giovinezza, e l'assenza di mali, e la morte che avviene come un sonno. Ciò concerne esplicitamente il concetto di integrità delle origini. Nel secondo caso, un soggiorno felice ma senza determinazioni relative a variazioni nel ciclo vitale. Infatti, degli eroi delle Isole dei beati non si menziona la morte: per cui, in un certo senso, essi sopravanzano quelli della razza aurea, quanto a « immortalizzazione », per quanto solo di quelli della razza aurea si dica che vivevano « come dèi », in pacifici festini.

E ciò si spiega. Gli uomini della razza aurea sono — nonostante tutto — in una vicenda cronologica, per quanto il *loro* tempo non sia il nostro, sia per la razza in sè, che a un certo punto « finisce », sia per i singoli, che non muoiono dopo essere decaduti nella vecchiaia [58]. Nel quadro di questa vicenda delle quattro o cinque razze successive viene inquadrato (e quindi sottolineato) il loro *finire*. E abbiamo detto a suo luogo che si tratta di un finire non motivato, come un « finire » che « va da sè », quasi automatico, dipendente dallo schema stesso delle quattro o cinque razze (diversamente dal « finire » della felicità dell'umanità pre-prometeica, motivato dall'agire aggressivo, maligno del titano). Per gli eroi dell'Elisio, invece, la lontananza, la « alterità », non è cronologica, ma geografica (per quanto non di una geografia profana, ma « sacrale », in senso lato); e quindi non v'ha luogo a menzionare la loro fine.

Una ulteriore analogia tra la razza aurea e la gente dell'Elisio è che nessuno di questi due stati privilegiati è espli-

[58] Cfr. la nota precedente.

citamente connesso o motivato con dati etici [58a]. Né l'eccellenza della razza aurea, né lo splendore della sorte degli eroi dell'Elisio che non sono scesi nell'Ade, hanno connessione esplicita con una eccellenza etica dei rispettivi beneficiari, benché sia verisimile — anche per contrasto con quanto detto dell'età argentea — una « pietà » della razza aurea (cui aggiungasi il fatto che, come dice uno dei versi relativi, che però è forse interpolato, essi erano « cari agli dei »). Così come pii erano certo gli eroi trasferiti nell'Elisio, per quanto il motivo formale di questo privilegio sembri piuttosto da cercarsi in uno speciale loro rapporto con esseri divini (Menelao andrà nell'Elisio « perché sposo di Elena e genero di Zeus »).

Come si è detto, solo la letteratura posteriore dà una motivazione etica dell'Elisio (lo vedremo nella II Olimpica di Pindaro). D'altra parte, è ben possibile che il concetto di Elisio, nelle sue prime origini, prima dunque dell'utilizzazione che ne fanno i poeti epici, avesse connessioni intime con la « pietà » religiosa ed etica dei personaggi ad esso destinati. Inoltre, come si notava più su, l'età aurea è indubbiamente connessa con il concetto di una decadenza da una integrità degli inizi, che non può non avere anche riferimenti di natura etica [59]. Di fatto, però, se si tien conto del testo, tale decadenza — la fine dell'età aurea — ha in sè qualcosa di fatale e quasi di meccanico, nel giro delle quattro età, ed è pertanto priva di quella tragicità etica che il racconto di Prometeo inserisce narrando la fine (o la mancata realizzazione) di una felicità umana originaria.

Come si osservava più su, tale tragicità, nel racconto prometeico (che — come si osservava — ha però per protagonisti colpevoli non degli uomini ma dei titani), dipende dalla colpa di carattere etico di Prometeo (o anche dalla

[58a] Questo però nell'ipotesi che il trasferimento nelle isole dei beati esiodee concerna solo alcuni eroi, e non tutta la razza, di cui si dice che era « più giusta e migliore » della precedente. Cfr, sopra, n. 36a.

[59] Cfr., inoltre, il carattere « aureo » della città del re giusto, *Erga* 225 ss.! Vedremo altrove l'importanza di questo testo per la storia del concetto greco di età aurea.

sciocchezza biasimevole di Epimeteo), mentre nel racconto dell'età aurea non si parla di colpa che causi la fine di questa età; e mentre il racconto prometeico ha uno o due protagonisti individuali — appunto Prometeo ed Epimeteo —, che hanno un nome, la razza aurea è sempre trattata nel suo complesso, come una collettività. Nel caso della razza argentea abbiamo una colpa (la mancanza di pietà verso gli dèi). Ma si tratta di una colpa collettiva che, inoltre, è derivante più dalla rozza natura di quegli uomini — ignoranti di tutto e quindi anche del culto — che non da determinazioni precisamente etiche. Per cui si può dire che anche il finire della seconda razza sia quasi un fatto « naturale » (non però nel senso che in esso si simboleggino eventi di natura cosmica, materiale), nel quadro di uno schema delle quattro razze, del quale non si può dire che esprima in Esiodo il puro e semplice concetto di una degenerazione etica dell'umanità (vedi sopra).

Vero è che tale concetto poteva bene essere implicito nel concetto stesso delle quattro razze: e lo si vede nel ciclo indiano a suo luogo citato, ove le quattro età esprimono appunto il proporzionato descrescere dei valori etici. Veniamo perciò, per quanto concerne il problema della eticità dello schema delle quattro razze, a una conclusione analoga a quella cui siamo venuti per il problema dell'eticità dell'Elisio: una connessione originaria, fuori di Grecia, o anche nella Grecia più antica, dell'Elisio e della razza aurea con i concetti di eticità e di pietà è rimasta verisimilmente oscurata nei rispettivi racconti in Omero ed Esiodo.

Che però una certa meccanicità nel finire della prima età integra fosse quasi implicita nello schema (per sè simmetrico e quindi alquanto meccanico) delle quattro età, risulta dal mito indiano in questione, ove il perdersi — a ogni passaggio d'età — di un quarto di integrità etica ha indubbiamente in sè qualcosa di fatale e meccanico: il che è confermato da un dato proprio del medesimo mito, che cioé, finito il ciclo delle quattro età, esso ricomincia sempre da capo. Ora, il concetto della ciclicità sempre rinno-

vantesi diminuiva indubbiamente la portata e il contenuto etici della vicenda, nel quadro di qualcosa che assomiglia ormai a un meccanismo fatale.

Tocchiamo qui un punto molto importante, che trascende la questione in esame, ma che interessa di sottolineare: la contrapposizione tra una concezione della storia (o anche, come nel caso di Prometeo, del mito) [60] orientata in senso lineare, in cui cioé un avvenimento critico resta centrale e singolo, quindi pieno di tragicità e di contenuto di responsabilità etica, e una « storia », ma meglio si direbbe un « ciclo » (giacché la storia conosce dati singoli e irripetibili), in cui si ha un « eterno ritorno » [61].

Questo secondo tipo ha sì, con il susseguirsi infinito e ricorrente delle ère, una sua solennità e « infinitezza » vertiginosa e imponente; ma esso è certo inferiore, quanto a reale tragicità, rispetto alla storia « lineare » e orientata, nella quale si ha il dramma di un momento decisivo unico e irripetibile, cui seguono altri momenti e altre responsabilità pure unici, personali e irripetibili.

La quinta razza

Questo ci spinge a qualche considerazione circa la quinta razza del mito esiodeo, la razza attuale. Il poeta ne introduce la menzione *ex abrupto*: « oh, non avessi dovuto io vivere tra la quinta umanità, ma fossi morto prima o nato più tardi. Ora c'è infatti la razza di ferro; e non finiranno di essere consumati di giorno e di notte da fatiche e guai, e gli dèi daranno loro duri dolori ».

Le prime tre parole sono alquanto sibilline. Parrebbe

[60] Nel mito prometeico, peraltro, la crisi appartiene, in qualche modo, al mondo pre-umano, essendo personaggi agenti non gli uomini, ma due titani.

[61] In Grecia questo concetto si ebbe con lo stoicismo, ma già con Platone (nel celebre mito del Politico, su cui verremo in seguito, relativo a un alterno volgersi del mondo in due sensi opposti, caratterizzati da opposte vicende e orientamenti). Concezione ciclica anche in Empedocle (vedi sopra) e nell'Orfismo-Pitagorismo, forse solo in quello più recente.

infatti che il poeta, che vorrebbe esser nato dopo, ammetta implicitamente l'esistenza di una razza ulteriore, che dovrà seguire alla razza ferrea. In questo caso, avremmo qualcosa di analogo al concetto orfico — sopra ricordato — di una « sesta » generazione (γενεή), quella forse in cui regnerà definitivamente, tra i beni, Dioniso. Con il che avremmo, anche in Esiodo, A) una integrità originaria, quella della razza aurea, B) una integrità « periferica » (quella dell'Elisio), C) una integrità (o comunque una sorte migliore) futura.

Ma questo schema — per Esiodo e per le sue cinque razze — è destinato a rimanere teorico, per la terza parte, per la quale si desidererebbe una menzione molto più esplicita, da parte del poeta. Tanto più che l'espressione esiodea « o esser morto prima o esser nato dopo » può (con maggiore probabilità) significare semplicemente — per una sorta di procedimento di esclusione condotto a rovescio — « non dovere vivere ora », durante il periodo di questa razza, prescindendo da una effettiva possibilità futura; la quale, d'altronde, non viene in ogni caso esclusa nè esplicitamente nè implicitamente, se si considera tutto il contesto [62]. Al contrario, quella frase rivela, se non altro, una propensione psicologica del poeta ad ammettere una continuazione dell'umanità; il che è anche più conforme alla comune mentalità greca.

Del resto, una qualche prospettiva escatologica non manca nel testo esiodeo, sia pure all'interno della quinta età. Dice infatti il poeta che nello stadio attuale della quinta età beni e mali ancora coesistono. Ma in seguito, quando i bambini nasceranno « con le tempie bianche » [63], tutto

[62] Alcuni termini della descrizione della vita della razza ferrea richiamano espressioni usate dal poeta a proposito dei mali sopravvenuti agli uomini dopo Prometeo e Pandora: i mali che vengono sull'uomo di giorno e di notte, gli dèi che gravano gli uomini di mali. Ma sono espressioni generiche, dalle quali poi non si potrebbe dedurre una identificazione dell'umanità dell'epoca prometeica con l'umanità della quinta età.

[63] Tale espressione può avere diversi significati: uno dei più ovvi, ci pare, è quello di segno premonitore consistente in un fatto contro natura, che indica uno stravolgersi del corso delle cose, analogo a

l'ordine naturale nelle cose umane sarà rovesciato, in un seguito veramente catastrofico.

L'Isola dei beati nella interpretazione orfica data da Pindaro, Olimpica II

In questa *Olimpica*, v. 75 sgg., Pindaro dà una Isola dei beati descritta con colori alquanto analoghi a quelli dell'epos, ma interpretata in senso mistico, « orfico », come finale soggiorno di coloro che sono completamente giusti [64]. Si tratta, verso la fine dell'epinicio, della sorte degli uomini nell'aldilà. I privilegiati dell'Isola dei beati (un Elisio « spiritualizzato », entro certi limiti) sono quelli che si sono dimostrati, in un triplice esperimento di vita e di morte, completamente pii. Il poeta descrive l'« Isola dei beati » servendosi evidentemente di una iconografia già utilizzata dai poeti epici: gli eroi che egli menziona, aggiungendo altri nomi al dato più tradizionale (con Radamanto egli nomina anche Peleo, Cadmo, Achille) sono un po' la prefigurazione dei pii stessi, che quindi vengono — a loro modo — « eroizzati » e immortalizzati.

Il passo esordisce (v. 61 ss.) con una esaltazione della splendida prosperità dei meritevoli, già in questa vita, quando essi abbiano la conoscenza di « ciò che sarà » (τό μέλλον). L'oggetto di questa conoscenza è che « gli spiriti (φρένες) (dei) colpevoli morti qui pagano immediatamente il fio [65];

quello che — anche sul piano etico — ci sarà nei rapporti tra padre e figlio, etc. Giovanetti prodigiosi con tempie o capelli bianchi si hanno anche altrove (per es. negli Oracoli Sibillini, che riprendono anche la espressione esiodea « magari non avessi a vivere [in tale epoca] »).

64 Come abbiamo detto, questo non significa che le Isole dei beati (o l'Elisio), in origine, non avessero rapporto con i concetti di pietà e di eticità, e ciò già prima di Omero ed Esiodo.

65 Il senso di questo passo è discusso. Non è chiaro se si alluda a pene subite sulla terra e negli Inferi per le colpe commesse, viceversa, negli Inferi e sulla terra. Una punizione su questa terra di colpe commesse negli Inferi è concepibile solo in funzione di una metempsicosi, come nel caso della Repubblica platonica, che parla di anime che — nell'aldilà — scelgono male il tipo di vita da vivere in questo mondo. Del resto questa cattiva scelta è collegata alle esperienze della vita precedente su questa terra.

sotto terra qualcuno (« uno », τίς) giudica con giudizio duro e inevitabile il male (commesso) in questo regno di Zeus (cioé sulla terra). Sotto un sole che determina giorni e notti sempre uguali (cioé un perpetuo equinozio, ma il testo non è chiaro), i buoni (ἐσλοί) ricevono una vita (βίοτος) meno dolorosa (= più felice) della nostra, non tormentando la terra a forza di braccia, nè l'acqua del mare, per mantenere una povera vita (come avviene invece quassù). Presso i favoriti degli dèi, quelli che si compiacquero della lealtà nel giuramento (εὐορκία) [66], conducono una vita (αἰών) senza lacrime; gli altri sopportano un dolore che atterrisce lo sguardo ».

« Quanti poi — seguita il testo pindarico — sono stati capaci, soggiornando per tre volte dall'una e dall'altra parte (cioé in questo e nell'altro mondo), di tener pura la (loro) anima da opere ingiuste di ogni genere, seguono fino in fondo la strada di Zeus, verso il castello di Kronos. Là, le aure oceaniche rinfrescano l'Isola dei beati, vi risplendono fiori d'oro, alcuni sulla terra da alberi splendidi, altri nutriti dal mare. Ne fanno ghirlande per le braccia e corone, sotto la retta guida di Radamanto, pronto, come suo « assessore », agli ordini del « gran padre » (Kronos), lo sposo di Rea, la quale siede sul più alto trono. Peleo e Cadmo sono tra essi; Achille vi fu portato da sua madre, quando essa ebbe convinto con le preghiere il cuore di Zeus » [67].

Alcune delle cose qui dette sono espresse anche in altri testi pindarici, e precisamente in alcuni frammenti di *threnoi* [68] (il che è significativo), nei quali si accenna appunto alla sorte futura. In uno di questi frammenti (2 Puech, = 115, 116 Bowra = 131 b Snell) si teorizza a lungo sull'anima, destinata a una sorte diversa da quella del corpo, perché, aggiunge il frammento, solo essa proviene dagli

[66] Notevole l'insistenza sulla connessione della pietà con il giuramento vero: già in Omero gli spergiuri sono puniti nell'Ade. Qui però non è forse questione del giuramento nel senso stretto, ma della pietà in senso più lato.

[67] Già la poesia ciclica conosce un trattamento speciale di Achille.

[68]. Fr. 1 Puech, 2 Puech, cfr. Plat. *Menone* 81 *b* (= ἄδηλα 21 Puech).

dèi. L'anima, prosegue il frammento, in questa vita mostra frequentemente nel sogno la retribuzione di beni e di mali che si avvicina (nell'altra vita). La stessa idea abbiamo nella II Olimpica, dove si tratta appunto della sorte delle anime, come mostra la triplice vicenda dei pii poi ammessi all'Isola dei beati. E come nel frammento si dice che nel sogno (che non è un qualsiasi sogno, ma un sogno oracolare, sacrale, fatto con l'anima che « viene dagli dèi ») l'anima mostra le cose venture e la retribuzione, così qui nell'Olimpica II si dichiara fortunato chi assieme alla prosperità ha la conoscenza (sacrale e mistica) dell'avvenire, conoscenza che lo ammonisce sopra ciò che lo aspetta nell'aldilà, cioé sopra la differente sorte dei pii e degli empi [69].

Vero è che qui, nell'Olimpica II, la prospettiva non è quella di una giustizia comune, ma riguarda gente che ha la « sapienza » orfica. Ma non è neppure escluso che lo stesso si debba dire del frammento in questione, nè, d'altronde, si deve dimenticare che, nella grecità, la pietà comune e la pietà iniziatica non sono sempre distinte, dato il carattere popolare e cittadino (e non strettamente « da conventicola ») di molte delle concezioni e pratiche misteriche greco-classiche (ved. più oltre).

Abbiamo dunque in questo luogo della II Olimpica due diverse descrizioni di felicità. La prima riguarda lo stato di quelli che, giudicati positivamente dal « qualcuno », che è giudice nell'Ade, hanno, evidentemente nell'Ade stesso, una buona sorte, a differenza degli altri che hanno una pena che fa male al solo vedere. Si tratta di un premio temporaneo, perché si inserisce in una vicenda di reincarnazione: coloro che per tre volte hanno condotto, in un triplice soggiorno in questo e nell'altro mondo (cioè qui e sottoterra), una vita assolutamente giusta « percorrono fino in fondo la strada di Zeus, verso il castello di Kronos », dove è l'Isola dei beati, e qui ottengono la felicità definitiva.

[69] Un concetto parzialmente simile anche nel frammento di *threnos* pindarico 6 Puech, relativo ai misteri di Eleusi.

Ma già la prima felicità, quella temporanea, si presenta con tratti che richiamano Esiodo, per quanto abbia anche aspetti che la avvicinano alla felicità dei pii iniziati ai misteri di Eleusi, quale è descritta da un testo delle Rane aristofanesche [70] di cui cfr. *infra*, p. 204.

Secondo il testo pindarico, dunque, quelli che laggiù sono stati ben giudicati, il sole li illumina (evidentemente un altro sole, ovvero il nostro nelle ore per noi notturne), in una specie di perpetuo equinozio, cioè, in un certo modo, di perpetua primavera, in una vita priva di fatiche e di lavoro. Mentre la luce del sole che illumina i beati negli Inferi richiama il testo aristofaneo sopra citato, che ci presenta i pii iniziati eleusini in un radioso boschetto dell'Ade [71], essa ricorda anche il clima ideale e primaverile dell'Elisio in Omero, mentre la mancanza di lavoro richiama la terra che tutto produce spontaneamente per gli abitanti delle Isole dei beati, secondo Esiodo. Sia per questa provvisoria felicità negli Inferi, in Pindaro, sia per le Isole dei beati in Esiodo, abbiamo l'uso di termini alquanto simili: in Pindaro i pii premiati nell'Ade hanno una vita « meno dolorosa » e una vita « senza lacrime » (giacché il premio finale sarà un altro). In Esiodo, si dice che essi, gli eroi felici (« prosperi », ὄλβιοι) delle Isole, hanno un « animo senza cure ». Ma il parallelismo è naturalmente — nel testo pindarico — solo parziale, come parziale è la felicità di questo temporaneo soggiorno nell'Ade, dipinta con espressioni caute e negative (« più libera da mali », « senza lacrime »). Non altrettanto eterogenea è invece la menzione di una vita priva della fatica del lavoro, una volta che la felicità dell'Elisio omerico ed esiodeo, come in fondo quella dell'età aurea, è anzitutto ed essenzialmente vita « facile », quasi come quella degli dèi (vedi sopra), serena e beata, senza fatica. Un lavoro sco-

[70] Anche il frammento di *threnos* pindarico 1 Puech assegna ai giusti un soggiorno in un Ade illuminato dal sole, nelle ore in cui qui è notte, e in prati fioriti e profumati vicino alla loro città, con frutta d'oro sui rami e giuochi varii.

[71] Ved. anche la n. precedente.

nosciuto per i pii nell'Ade, secondo questo testo pindarico, è quello della navigazione: e anche questo richiama in qualche modo Esiodo, allorché questi, in un altro luogo degli Erga, mette tra i dolori di questa vita non solo la fatica del contadino, ma anche la fatica del navigante. L'assenza della navigazione nell'età aurea e la sua malaugurata presenza dell'età attuale sarà a sua volta un luogo comune nella tradizione classica.

Come si è detto, la menzione di un triplo soggiorno su questa terra e nell'aldilà è, evidentemente, orfica o pitagorica, e annunzia simili dottrine in Platone. Ma entra in questione — per quanto trasceso — anche il patrimonio omerico-esiodeo, allorché si parla di una « strada di Zeus » compiuta dai pii definitivamente premiati. La strada di Zeus può in qualche modo riferirsi a questa terra, o comunque a *questo* regime, che regola le vicende di *questa* vita e di *questa* terra, vicende le quali, se superate senza incorrere nel male, avviano verso il soggiorno definitivo nell'Isola dei beati, « verso il castello di Kronos » [72]; verso la reggia, cioé, del titolare di un regime « altro » (e lontano: cfr. *Erga* 169 a). La giustapposizione di Zeus (e della sua strada) e di Kronos (e della sua reggia) parrebbe suggerire l'idea di una spartizione di regimi sul piano dello spazio (sacrale) come già su quello del tempo. Come, in base al mito teogonico e a quello dell'età aurea, Zeus e il suo regime concernono *questa* èra, non quella degli inizi, in cui era re Kronos, così, in base a questa interpretazione misterico-escatologica dell'Elisio, Zeus e la sua strada sembrano concernere *questo* mondo, da cui è un avvio verso quell'altro mondo che è per i pii l'Isola dei beati. Del resto in Omero troviamo che Zeus è connesso, sia pure indirettamente, con il trasferimento nel Campo Elisio (a Menelao è riservato l'Elisio « perché è sposo di Elena e genero di Zeus »), mentre nel testo autentico di Esiodo troviamo che

[72] L'espressione παρὰ Κρόνου τύρσιν, « verso il castello di Kronos », non è del resto troppo chiara; ma è chiaro che si tratta di una reggia cui è contigua, o intorno a cui si stende, l'Isola dei beati. Così, nel testo aristofaneo sopra citato, i pii stanno *presso* le porte di Plutone.

Zeus mandò gli eroi (o meglio alcuni degli eroi) alla fine della terra, nelle Isole dei beati. In Pindaro è Zeus che, come regnatore di questo mondo, licenzia, per così dire, inoltrandoli sulla sua strada che porta al castello di Kronos, quelli che per tre volte hanno attraversato innocenti questa vicenda sulla terra e nel sottoterra. Anche quest'ultimo in qualche modo parrebbe così inglobato nella competenza di Zeus. Vero è che laggiù v'è, a giudicare, un « qualcuno » che non è Zeus (e ciò è conforme alla comune credenza greca): ma, in certo modo, di fronte alla definitiva, ultramondana prospettiva dell'Elisio, l'Ade è ancora, in qualche misura, un « di qua », un mondo meno « altro » di quello del mistico Elisio che è al termine della triplice vicenda [73].

Sull'Isola dei beati di Pindaro regna dunque Kronos, verso il cui castello si avviano quelli che — previamente giudicati nell'Ade e riconosciuti pii a seguito di una triplice vicenda di vita e di morte — hanno percorso fino in fondo la strada di Zeus. Con Kronos abbiamo dunque il terzo personaggio di questa « vicenda dell'anima ». Dopo Zeus che regna su questa terra e sopra la vita che in essa si conduce; dopo il « qualcuno » laggiù che, sempre nel quadro della vicenda terra-sottoterra, giudica previamente sopra il premio temporaneo e la punizione, viene un terzo re, che è anche lui — come il secondo — in un *altro* mondo,

[73] Concetto simile nel frammento pindarico di *threnos* 6: si parla, in relazione ai misteri di Eleusi, di una fine e di un principio della vita « dati » (fatti, disposti) da Zeus (δ ὁσδοτον ἀρχάν). Un testo iranico (*Videvdat* 19, 29) parla del « cammino creato da Zurvan » e del « ponte Cinvat creato da Mazda ». L'anima del morto cammina sul cammino tracciato da Zurvan (il dio-destino) fino al ponte Cinvat, il ponte della decisione, creato da Ahura Mazda, l'Essere supremo, dove i pii saranno distinti dai cattivi, e ognuno avrà poi la propria retribuzione. Questo cammino creato da Zurvan è il cammino della sorte (mortale) di questo mondo, che porta, come tale, anche fuori da questo mondo (è l'esito di questa vita mortale), ma si arresta davanti alla competenza di Ahura Mazda. Qualcosa di simile, vagamente, a questo concetto pindarico, con la differenza che Ahura Mazda è signore di questo e anche dell'altro mondo; non così Zeus che — per lo più — ha influenza solo su questo. Vero è che secondo Esiodo (e cfr. già Omero) fu Zeus a porre gli eroi nelle Isole dei beati, e Pindaro stesso parla di un cammino di Zeus che, seguito fino in fondo (ἔτειλαν ὁδόν), porta alla torre di Kronos.

ma un mondo che è ormai completamente *fuori* da quello di Zeus, come non è invece (nel testo pindarico in questione) l'Ade, da cui le anime reincarnandosi tornano su questa terra. Dal contesto di Pindaro sembra risultare che l'Isola dei beati, anche perché isola, si trova all'estremo della terra, fuori di questa, ma non nell'Ade, e neppure in cielo: quella lontananza orizzontale sulla quale appunto, come già nel verso *Erga* 169 *a* (forse interpolato), regna Kronos, lontano dal soggiorno degli dèi.

Dell'Isola dei beati Pindaro dà una descrizione la quale si avvicina piuttosto a quella di Omero per l'Elisio, che Pindaro ha certo presente. Si parla, come in Omero, di brezze oceaniche che rinfrescano (περιπνέοισιν) quell'isola rallegrata da fiori d'oro (che richiamano l'oro delle Esperidi), da ghirlande e corone, che ricordano, a loro volta, si direbbe, i festini degli uomini della razza aurea in Esiodo. Noteremo che, invece, non c'è menzione, nell'Isola dei beati pindarica, del βίοτος, della sussistenza ricca e facile, tipica delle Isole dei beati di Esiodo (e già dell'Elisio omerico: ῥηΐστη βιοτή), tipica del soggiorno temporaneo dei pii nell'Ade, quale è descritto in questo medesimo testo della Olimpica II, e tipica del sopra citato frammento 1 Puech di *threnos* pindarico [74]. Evidentemente, Pindaro ha

[74] L'Ade soleggiato, fiorito e giocoso di questo frammento, è qualcosa di intermedio tra la felicità eudaimonistica dell'Elisio esiodeo (o la felicità consistente essenzialmente nella non-fatica dei temporanei beati dell'Ade nella II Olimpica) e la felicità spiritualizzata dell'Isola dei beati orfica della II Olimpica stessa. Mentre qui si parla di fiori d'oro, nel frammento pindarico di *threnos* 1 Puech si parla di frutti d'oro che sono già qualcosa di più materiale, cui si aggiunge un fiorente ὄλβος, abbondanza di altri beni della terra. E più materiali sono anche i giochi ginnici che allietano — secondo il *threnos* in questione — questi beati dell'Ade, mentre gli abitanti dell'Isola dei beati orfica della II Olimpica conoscono solo ghirlande e corone. Nel caso del *threnos*, non possiamo però dire che si tratti di una felicità solo temporanea, come certo non è temporanea la felicità nell'Ade soleggiato dei beati del coro delle Rane. Nelle Rane, del resto, si tratta di pii iniziati ai misteri di Eleusi, misteri i quali, a differenza delle dottrine orfiche riecheggiate nella Olimpica II, non paiono conoscere l'idea di metempsicosi. Pindaro fa riferimento alla buona sorte degli iniziati di Eleusi in un altro frammento di *threnos* (framm. 6 Puech sopra citato). Quanto al *threnos* 1 Puech, è difficile decidere se attribuirlo a una visione orfica

spiritualizzato e depurato la felicità del suo orfico Elisio, scaricando sul felice soggiorno temporaneo nell'Ade le descrizioni eudaimonistiche, di timbro esiodeo e anche omerico, di una vita il cui pregio maggiore, e si può dire unico, è quello di esser senza fatica.

Vero è che, in un certo senso, già l'Elisio omerico era più « depurato » e « rarefatto » di quello esiodeo, che, insistendo troppo e solo su una vita facile — senza altri riferimenti alla pietà o a una mistica felicità —, tendeva ad assumere un carattere eudaimonistico anche banale. Ma nell'Elisio omerico c'è solo l'incantata atmosfera di un mondo privilegiato di eroi privilegiati, senza precisi motivi etici o mistici, mentre nell'Elisio orfico della II Olimpica di Pindaro questi motivi etici e mistici sono, come si è detto, in primissimo piano.

Prospettive elisiache ad Eleusi

Una prospettiva di tipo elisiaco, nel quadro dell'Ade, regno di Persefone, attendeva, a quanto pare, gli iniziati eleusini, a premio della loro pietà. Non sarà inutile soffermarci su di essa, a complemento della nostra ricerca, anche in funzione di una analisi dei rapporti tra iniziazione, *pietas* e comportamento etico in quella prospettiva mistico-escatologica nella quale — come si è visto da Pindaro — anche l'Elisio doveva essere attirato (non però, a quanto ne sappiamo, nelle concezioni eleusine).

Dice l'inno « omerico » a Demetra, al v. 479 e segg.: « Felice (ὄλβιος) chi tra gli uomini che vivono sulla terra ha visto queste cose (i riti misterici); chi invece è rimasto non iniziato ai misteri, chi ne è rimasto privo (ἄμμορος, da μοῖρα, parte, porzione) non avrà la stessa sorte (αἶσα, « parte », « porzione ») una volta morto, nella oscura tene-

o a una eleusina, giacchè, come dimostra l'Olimpica II, anche una mentalità orfica ammetteva un soggiorno, per quanto temporaneo, in un Ade soleggiato. Per qualche altro concetto comune orfico ed eleusino, circa il fango per gli empi nell'Ade, vedi più oltre.

bra (dell'Ade) ». Considerazioni pressoché identiche vengono fatte da Sofocle e da Pindaro, in due rispettivi frammenti. Sofocle, frammento 753 Nauck[2]: « Così tre volte felici (ὄλβιος, come nell'inno) quelli tra i mortali che avendo *veduto* questi riti vanno nell'Ade (cioé che muoiono iniziati). Per loro soli, infatti, laggiù c'è vita (letter.: è vivere: ζῆν); per gli altri tutto là è male (πάντα ἐκεῖ κακά). E Pindaro, fr. *Thren.*, 6 Puech: « Felice (anche qui: ὄλβιος, dunque un termine tecnico di questi misteri) chi avendo *visto* quelle cose (i riti) va sottoterra (muore): conosce infatti la fine (il compimento: τελευτάν) della vita, (ne) conosce lo inizio disposto da Zeus (διόσδοτον ἀρχάν) ».

Da questi testi risulta che il privilegio dell'iniziazione consisteva anzitutto in un « vedere » (ὄπωπεν , nell'inno; δερχθέντες , in Sofocle; ἰδών, in Pindaro) che è poi un « sapere » (οἶδε , in Pindaro). Questo « sapere » non è un conoscere scientifico, ma un « sapere » sapienziale, una esperienza sacrale, che si fa assistendo ai misteri, soprattutto nel grado sommo della ἐποπτεία , « visione », per cui si può parlare, oltreché di riti misterici, anche di riti « misteriosofici ». Si tratta di un privilegio per l'altra vita, consistente in un vedere e in un sapere: qualcosa che in qualche modo anticipa un altro tipo di privilegio, quello dello gnostico, che ritiene di assicurarsi il ritorno al mondo divino, dopo questa vita, attraverso una « conoscenza », non di tipo scientifico o culturale, ma di tipo « mistico ». Ma se il « conoscere » e lo « sperimentare » sono il mezzo (e in qualche modo anche il *fine*) dell'iniziazione, l'oggetto di questa « sapienza » non concerneva, a quanto pare, particolari dottrine sugli dèi, sulle origini del mondo, o altro, ma riguardava — insieme alle vicende delle due dee — essenzialmente la vita umana, nel suo complesso, in un quadro mistico-escatologico (nel frammento pindarico sopra citato: βίου τελευτάν ... ἀρχάν , « il compimento e il principio della vita umana »). Si trattava anzi di ottenere una « parte » (cfr. l'inno omerico), una sorte, cioé una vita migliore nell'aldilà, anzi *sic et simpliciter*, una « vita » degna del nome (così il fram-

mento sopra citato di Sofocle: « Solo per loro (gli iniziati) laggiù è vivere (c'è vita) »; di raggiungere nell'aldilà (ma già qui) una vita più « garantita » (il che, genericamente parlando, è lo scopo un po' di tutti i riti analoghi dell'antichità pagana). Ora, la descrizione aristofanesca (*Ran.*, 452 s.) della felicità degli iniziati eleusini nell'Ade conferma questo complesso, allorché ci presenta il coro dei misti che si gloria di esser guidato, appunto, dalle Moire ὄλβιαι, le « Moire prospere ». Siamo dunque sul piano della « vita » e di una vita « vitale », « prospera » (ὄλβιος!): una vita che trascende la prosperità di questa esistenza, ma che fa pur riferimento ai suoi moduli. Così l'inno omerico, v. 485: « Grandemente felice (ancora ὄλβιος) chi degli uomini terrestri da esse (cioé dalle « due dee », Demetra e Persefone) sarà benignamente amato ». Veramente, questo testo non si riferisce alla sorte nell'aldilà, ma a quella di questa vita: giacché si dice che le dee daranno a questi uomini Plutos, (il dio del)la ricchezza. D'altronde, come è noto, è proprio in questo concetto della ricchezza degli dèi infernali, che si possono inquadrare le speranze per l'aldilà felice, nei misteri eleusini. Si tratta infatti di entrare in familiarità con tali dèi, e quindi di avere un posto privilegiato accanto a loro. Una prospettiva elisiaca, tutto sommato. E' decisiva per questo la descrizione aristofanea *Ran.* 154 ss., 448 ss. (cfr. anche Diogen. Laert. 6, 39 e Pseudo-Platone, *Axiochos* p. 371 D). La vita degli iniziati eleusini passa in un luogo felice dell'Ade, un bel boschetto, vicino alla residenza del re infero, tra danze e lodi degli dèi sotterranei, in chiara coscienza, sotto la luce di un sole che illumina essi soltanto [75]. Agli empi, invece, spergiuri, parricidi e violatori dell'ospitalità, viene riservato un soggiorno nell'oscurità e nel fango (σκότος καὶ βόρβορος) [76].

Va da sè che la testimonianza aristofanesca è di grande attendibilità, anche se il quadro generale appare alquanto «costruito ». Si tratta di ottenere da esso altri riferimenti

[75] Sul sole negli Inferi, cfr. sopra.
[76] Su questa pena, cfr. oltre.

utili all'esplorazione dello « spirito » dei misteri e della loro escatologia mistico-« elisiaca », e, in particolare, del relativo concetto di purità e pietà, che interesserà paragonare a quello della prospettiva orfico-elisiaca nella II Olimpica, ma che sarà da valutare anche nel quadro della comune prospettiva escatologica greca.

Il termine tecnico che esprime la « purità » degli iniziati di Eleusi, come anche di altri gruppi (p. es. orfici), è quello di ὅσιοι, « puri », « santi » (quest'ultima parola nel senso rituale). C'è quest'espressione appunto nel passo delle Rane che ci presenta il coro degli iniziati eleusini, nell'Ade ove essi hanno una sorte felice, in un prato soleggiato, vicino alle porte del re degli Inferi, Plutone; essi danzano e cantano, invocando Iakchos a venire a danzare nel prato con i « puri *tiasòti* », guidando per essi, gli ὅσιοι μύσται, la danza pura (ἁγνή) e sacra.

Ora, ὅσιοι erano anche gli adepti orfici, Platone, *Repubblica*, 363 C-E, che parla, come vedremo più oltre, del simposio degli ὅσιοι nell'aldilà, citando Museo e suo figlio, cioé la poesia orfica. E ὅσιοι erano anche gli iniziati ai misteri dionisiaci, o bacchici, come risulta da un frammento di Euripide, relativo all'iniziato, identificato ormai con Bacco stesso: βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς (« purificato, fui chiamato Bacco »). Altrove, gli iniziati sono κεκαθαρμένοι « purificati », e anche Plotino, *Enneadi* I 6 parla di « non purificati » [76a].

Ci si è chiesti se questa purità degli *hosioi* sia solo rituale, e non etica. La risposta più ragionevole è che queste due purità, nei misteri eleusini, pur non essendo identiche, sono però connesse.

Come è noto, il termine ὅσιος (e ὅσιοι) ebbe in Grecia vari usi. A Delfi gli *hosioi* erano i sacerdoti che permettevano agli estranei di servirsi dell'oracolo. Ma più interessa che il verbo ὁσιοῦν, « purificare », serve a indicare la pu-

[76a] Rispettiv. Eur., fr. 472, v. 15 (cfr. v. 9 ἁγνὸν... βίον ; si allude ai misteri di Zeus Idaios); Plat., *Phaed.* 69 C. etc.; per Plot., I, 6, 6, cfr. *infra*.

rificazione da un assassinio, e che esiste la formula ὅσιαι χεῖρες, « mani pure », « innocenti », come anche l'espressione ὅσιος ἄνθρωπος, « uomo pio ».

Consideriamo quanto concerne Eleusi. Qui, come è noto, erano esclusi dall'iniziazione — perché impuri — gli assassini e gli accusati di assassinio. Vero è che questi sono tipici esempi di impurità rituale: ma non si può dimenticare che siamo anche di fronte a quei peccati tipici di empietà che la Grecia puniva con sanzioni religiose, e anche nell'aldilà, fin da Omero, il quale condanna per questo motivo specifico (di offesa contro gli dèi e contro l'ospitalità degli dèi) Sisifo, Tantalo e Tizio. E che lo spergiuro fosse punito nell'aldilà dalle Erinni, e che gli ospiti fossero sacri a Zeus, sapeva già Omero; e i Greci sapevano che il parricidio e anche l'assassinio erano peccati punibili non solo con interdizioni politico-rituali, ma anche con sanzioni religiose in questa e nell'altra vita [77].

I testi relativi ad Eleusi confermano questa connessione tra le due impurità, quella rituale e quella etica, sotto il segno comune della *empietà* (empietà contro gli dèi, cioé spergiuro, empietà contro i genitori — e quindi anche contro i concittadini —, contro gli ospiti — e quindi anche contro gli stranieri). Infatti, nel testo aristofaneo delle « Rane », già citato, al v. 354 il Corifeo del coro degli iniziati eleusini, quando il coro stesso sta per mettersi in marcia, impone che ad esso cedano il passo coloro che non possono partecipare al coro stesso, e al suo « linguaggio », e quelli che non sono « puri di mente » (γνώμην μὴ καθαρεύει), e inoltre quanti per un motivo o l'altro (che il corifeo elenca) sono cattivi cittadini (i misteri eleusini e la stessa commedia aristofanesca erano celebrazioni cittadine, il che spiega questa insistenza).

Un testo ancora più decisivo sono i versi 454 ss., dove il coro degli iniziati proclama: « Solo per noi il sole brilla con lieta luce, per quanti siamo stati iniziati e abbiamo

[77] Eschilo, *Eumenidi* 269 ss. (giudizio nell'Ade per i parricidi e offensori degli ospiti, minacciato dalle Erinni a Oreste).

condotto uno stile di vita (τρόπος) pio (εὐσεβής) e verso gli stranieri (= ospiti, ξένοι) e verso qualunque dei cittadini » (ἰδιῶται). Il Rohde [77a], che vuol vedere solo l'aspetto della purità rituale, senza riferimenti etici, nei misteri eleusini, è costretto a dire che, in questo testo, i due « meriti », iniziazione e vita pia e rispettosa, sono connessi in maniera molto precaria. Ma evidentemente non rende ragione al testo .

Non mancano ulteriori conferme. In un testo della Repubblica sopra citato, Platone, parlando degli ὅσιοι orfici, perpetuamente felici nella ebrietà del simposio nell'aldilà, dice che ciò era un premio per la virtù. E, poco oltre, precisa come (sempre nelle dottrine orfiche, a quanto pare) « gli impuri e gli ingiusti » (ἀνόσιοι καὶ ἄδικοι) siano nell'aldilà puniti nel fango e in altri modi, sui quali verremo subito. Questo accostamento tra ἀνόσιοι e ἄδικοι è significativo, anche se — è vero — esso concerne una specifica dottrina mistica.

Altra conferma è data dalla punizione del fango, che viene minacciata *talora ai non iniziati, talora agli empi.*

Nel testo di Aristofane sopra citato (v. 143 ss.) Eracle descrive a Dioniso la via che attraversa l'Ade. Dopo Caronte, si trova un luogo con serpenti e animali terribili, poi un gran fango (βόρβορος πολὺς καὶ σκῶρ). Qui, dice Eracle, vi sono quelli che hanno fatto ingiustizia all'ospite, o colpito i genitori, o spergiurato. Siamo di fronte ai soliti delitti di empietà, che hanno chiaramente un essenziale riferimento etico. Poi Eracle annunzia a Dioniso che, più in là, troverà il felice coro e il boschetto degli iniziati eleusini, dei quali poi, al v. 454, e anche prima, nelle parole del Corifeo si metterà in rilievo la pietà. Già questa contrapposizione ci mette nell'avviso che l'empietà dei puniti nel fango e la felicità degli iniziati, che sono anche pii, hanno un comune riferimento. La stessa connessione risulta dal testo platonico della Repubblica, già citato, ove si contrappongono i puri (ὅσιοι) con il loro festino al fango (πηλός) degli ἀνόσιοι e ἄδικοι.

[77a] Psyche, p. 246, n. 2, (ed. franc).

La pena del fango andava dunque agli empi. Ma essa andava anche ai non iniziati, come risulta dal già citato testo di Platone (relativo però all'Orfismo) e da Elio Aristide (per quanto si tratti di un autore tardivo); [78] il quale, dopo aver menzionato le dolci speranze degli iniziati di Eleusi, dice che per i non iniziati ci sarà nell'aldilà « oscurità e fango » (σκότος καὶ βόρβορος, appunto l'espressione usata già da Aristofane al verso 273, ove si parla dei parricidi e spergiuri).

Dovremo ora concludere che i non iniziati per ciò stesso erano empi e quindi passibili della pena del fango? Questo sarebbe eccessivo: perciò dovremo distinguere: saranno anzitutto gli empi ad esser puniti (cfr. già Omero, almeno in parte, relativamente ai tre mitici peccatori); ma ci sarà anche l'idea che gli iniziati hanno buona sorte, e i non iniziati ne saranno privi, anzi non avranno vita degna del nome, ma tutto sarà per loro laggiù brutto (cfr. il testo di Sofocle già citato) [79]. Di più si tenderà a precisare, con accentuazione mistica, che per i non iniziati ci sarà, invece del boschetto profumato di fiaccole, la sporcizia del fango. Del resto è probabile che l'idea del fango come soggiorno degli impuri sia nata in ambiente iniziatico, in seguito alla insistenza sulla purità (rituale, ma anche, come si è visto, relativa alla « pietà » o non-empietà). In questo senso comprese, nella tarda antichità, il soggiorno nel fango Plotino, *Enneadi* 1, 6, quando parla dei « non purificati », nel corso della sua dissertazione sulla purità dell'anima (e già Plat., *Phaed.*, 69 C).

E' significativo questo giustapporsi e sovrapporsi di temi relativi alla sorte nell'aldilà degli empi e dei non iniziati. Lo ritroviamo nel celebre dipinto di Polignoto di Taso a Delfi, descritto da Pausania (X, 31, 9-11).

Il pittore, rappresentando la *Nekyia* di Ulisse, aveva dipinto, tra l'altro, particolari relativi alla punizione degli

[78] *Eleus.* I, p. 421 Dind. (= 155 Turchi).

[79] Già l'inno pseudo-omerico annunzia continue pene a chi non venera Kore, v. 368 s.

empi (a prescindere dall'iniziazione) e particolari relativi alla sorte dei non iniziati. Egli aveva rappresentato Tizio, Tantalo, Sisifo (fin qui siamo nel piano omerico: solo peccatori singoli, mitologici, anche se non simbolici) Di più, aveva dipinto figure simboleggianti categorie di peccatori (un sacrilego e un figlio empio, puniti adeguatamente), ma aveva anche aggiunto figure di donne non iniziate, rappresentandole nell'atto di portare acqua in vasi rotti (e altre figure analoghe dovevano comparire in attiguo punto del dipinto); più lontano, aveva alluso anche al mondo iniziatico, dipingendo, con la sua cassetta misterica, Cleoboia, colei che aveva introdotto i misteri di Demetra a Taso, patria del pittore.

Il supplizio delle anfore — qui riservato ai non iniziati — è identico a quello che Platone, *Rep.* 363 C-E, attribuisce, probabilmente citando una concezione orfica, agli ἀνόσιοι e agli ἄδικοι (che sono, pare, sia i cattivi, sia i non iniziati): essi sono nel fango e portano acqua in stacci. (E analogo supplizio — riservato ai non iniziati — si interpreta in senso etico-filosofico, come relativo agli ἀνόητοι, nel *Gorgia,* 493 A-D). Ma dobbiamo ricordare che il supplizio del versare senza fine in un πίθος sfondato era anche attribuito alle empie ed omicide Danaidi, che avevano ucciso a tradimento i loro mariti, per quanto ci possa essere questione sull'origine e l'antichità di questa attribuzione.

Certo, Eleusi non aveva dato alla Grecia una definizione di rapporti tra i diversi concetti relativi alla purità, alla pietà, all'iniziazione; probabilmente, l'iniziazione eleusina e la connessa purità consistevano solo nel rendersi, attraverso i riti, la visione e la esperienza misterica, accetti e « presentabili » alle due dee. Diversamente dovette essere nell'Orfismo, dove la « purificazione » fu chiamata appunto ad espiare vecchi e nuovi delitti di sangue, in un contesto ideologico in cui erano rilevanti anche altri delitti o trasgressioni ritualmente assimilabili ai crimini di sangue. Ciò realizzava evidentemente — sia pure all'inter-

no di una particolare ideologia — una intima connessione e quasi fusione di sfere, quella della impurità misterico-rituale e quella della ampietà (omicidio, parricidio) [80].

Ma questo è ormai un altro discorso, su cui verremo in altra occasione.

[80] Si tenga però presente il testo pindarico cit. da Platone, *Menone* 81 B: (ἄδηλα, 21 Puech): οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος δέξεται κτλ.

CLARA GALLINI

Il travestismo rituale di Penteo

Nelle *Baccanti*, l'episodio che dà inizio alla catastrofe è caratterizzato dalla follia di Penteo: Dioniso compie la sua vendetta istillando nel re di Tebe il desiderio di vedere le baccanti mentre compiono i loro riti segreti. Questa curiosità illecita è il primo segno di una vendetta più complessa che si prende il dio, il quale mette Penteo in uno stato di follia, che lo spingerà ad assumere comportamenti femminei a completa imitazione delle Menadi. Questo stato si manifesta anzitutto con un minuto travestismo, per cui il re indossa l'abito tipico della Menade, il chitone *poderes*, si scioglie i capelli componendoli sotto la mitra e impugna il tirso.

La proposta di Dioniso di mimetizzarsi in quel modo incontra dapprima la opposizione meravigliata di Penteo, che teme la vergogna di una trasformazione da uomo in donna: « Come? Dovrò da uomo passare ad essere annoverato tra le donne? » (822); « E con quale abito? Da donna? Ma mi vergogno! » (828) e ancora: « Non avrò mai il coraggio di indossare un abito da donna » (836). Questo comportamento sarebbe motivo di biasimo sociale: « Voglio poi che egli offra motivo di riso ai Tebani, così condotto con aspetto femminile attraverso la città.» (854-855: è Dioniso che parla).

Ma la riluttanza di Penteo è di breve durata, tanto facilmente si lascia persuadere dal dio a trasformarsi in menade, sciogliendosi sul capo i capelli (831), indossando un peplo *poderes*, cingendosi il capo di una mitra (833) e infine aggiungendosi altri simboli della baccante, tirso e *nebris* (836).

E' Dioniso stesso, cioè la sua follia, che lo « condurrà » (ἡγήσομαι, 841, cfr. ὁ θεὸς ὁμαρτεῖ, 923), e Penteo ubbidirà ai comandi del dio che, rivolgendosi a se stesso, così manifesterà il suo programma: « Dioniso, ora è il momento tuo, perchè non sei ormai lontano dalla vendetta che prenderemo su di lui. Come prima cosa, rendilo folle istillandogli una lieve mania (ἐλαφρὰν λύσσαν)[1] se fosse in senno infatti non vorrebbe certo indossare un abbigliamento femminile, ma se lo spingerai fuori di senno lo indosserà.» (845-853).

E infatti, quando Penteo esce dal palazzo, è ormai travolto dalla follia dionisiaca, vede le immagini dissociate (918-919: « E mi sembra di vedere due soli, e due Tebe, città dalle sette porte ») e Dioniso assumere l'aspetto di toro (920), aspetto che — e questo si dovrà tener presente in seguito — costituisce una delle più note e tipiche epifanie del dio.

Ma la follia che Dioniso infonde a Penteo è « lieve », e questo in funzione del dramma finale per cui — a differenza delle Menadi interamente travolte dal loro furore — egli dovrà conservare la coscienza di quanto si svolge attorno a lui, in modo da rendersi conto della punizione del dio (si vedano per questo il v. 1113: « si accorse allora di essere vicino a un grosso male » e tutto il drammatico rivolgersi alla madre, perchè lo riconosca, v. 1118 sgg.).

La « lieve follia » di Penteo concerne quindi principalmente il suo volersi fare donna assumendo il comportamento di una baccante: una volta indossato l'abito, ancora

[1] Discordo in questo dall'interpretazione proposta da E. R. Dodds, *Euripides Bacchae*, Oxford 1944, ai vv. 850-853 che traduce ἐλαφρὰν λύσσαν come *a madness of inconstancy*, « *a dizzy fantasy* » *rather than* (*Paley, Wilamowitz*) « *a light attack of madness* ».

entro il palazzo, era stato già preda di un violento convulso agitarsi, scuotendo il corpo e la testa, allo stesso modo di una menade (Dioniso: « Mi sembra di avere davanti quelle (*scil.* le baccanti) al vederti. Ma questo ricciolo ti è andato fuori posto, e non sta come te lo avevo collocato io sotto la mitra.» Penteo: « L'ho messo io fuori posto, in casa, agitandolo avanti e indietro e baccheggiando.» vv. 972-931).

Ormai Penteo, tutto preso dalla sua idea fissa, non mostra più quelle resistenze iniziali [2], si preoccupa anzi che il suo abbigliamento femmineo sia curato in tutti i particolari, non senza una buona dose di civetteria sottolineata da Euripide in tutto il dialogo tra lui e il dio — l'immagine della sua follia — che, con l'ambiguo e sinistro sorriso che lo caratterizza, si preoccupa perchè la cintura sia ben stretta, le pieghe cadano con eleganza, il tirso sia impugnato nel modo migliore.

E' in questa scena che si ha la misura completa dell'aspetto particolare che ha assunto la follia di Penteo: egli vuol farsi menade, angosciato e preoccupato di esserlo nei più minuti particolari (941-42: « Assomiglierò di più a una Baccante prendendo il tirso con la destra o con questa sinistra? »), non senza però una certa civetteria, ormai tipica del comportamento femminile che suo malgrado e più o meno coscientemente egli ha ormai assunto (Dioniso: « Ti va lenta la cintura e le pieghe non ti scendono dritte a dovere sui malleoli. » Penteo: « Anche a me sembra così, vicino al piede destro; di qui invece il peplo cade a piombo sul tallone.» vv. 935-38).

Alla fine della scena grottesca, Dioniso conclude riassumendo ambiguamente la situazione con parole che suonano diverse per Penteo e per lo spettatore del dramma: « Non hai più stabile la mente di prima, ma ora l'hai come deve essere.» (947-48).

Ma la ambiguità dionisiaca nel dramma si manifesta ben più complessa, se si tiene presente l'ipotesi che anche questo episodio, come moltissimi altri delle *Baccanti*,

[2] cfr. Dodds, op. cit., ai vv. 787 e segg.

sia ricco di continue allusioni ad elementi reali tolti dall'orizzonte rituale dionisiaco.

E' già significativo il fatto che Penteo, nella sua follia, veda Dioniso entro uno degli aspetti — quello di toro — che costituiscono una delle epifanie del dio. Egli ha « il toro come guida alla sua sciagura », commenterà più tardi il coro (1159): e davvero ambigua è questa follia che a Penteo fa vedere Dioniso così come egli è.

E ancora, tutti gli atti che Penteo compie quando ha ormai assunto la personalità di una menade hanno precisi riferimenti rituali: lo scuotere il capo con movimenti pendolari agitando scompostamente i capelli, il ripiegare giù fino a terra, con forza da « energumeno », la cima di un albero (1064-1070; per l'energia sovrumana della sua follia cfr. 949-50). L'atto è molto simile a quello compiuto dalle Menadi, che afferrano il pino e lo divelgono (1109-1110; cfr. 1105-1106) e costituisce una notissima azione rituale di origine preellenica [3].

D'altro canto, è ormai invalsa da qualche tempo la generica tendenza interpretativa a rilevare in tutto il dramma euripideo la presenza di continue allusioni rituali, che fanno dell'opera un particolarissimo dramma sacro, in cui orrore e *pietas*, *phobos* e serena esaltazione — le due componenti dell'esperienza estatica — si fondono nell'ambiguo aspetto di Dioniso [4].

Nell'episodio delle *Baccanti*, il travestismo di Penteo potrebbe semplicemente sembrare un particolare di un suo stato di follia patologica, che si indirizza verso l'assunzione di un comportamento femminile, così come la mania di Aiace o di Eracle assumono invece le forme di un furore bellico ed aggressivo. Ma abbiamo visto che gli atti compiuti dal re di Tebe hanno un preciso significato rituale e che Penteo, pur senza rendersene conto, ha la visione di

[3] cfr. Ch. Picard, *Les religions préhelléniques*, Paris 1948, p. 192 e *passim*.

[4] Si vedano in questo senso, oltre all'esemplare già cit. commento di Dodds, le pagine rivolte all'esame storico-religioso della tragedia da H. Jeanmaire, *Diouysos*, Paris 1951, p. 138 segg.

Dioniso che gli appare in uno dei suoi aspetti tradizionali. E ancora, come è già stato notato [5], Euripide, che volutamente gioca con l'equivoco, ed il pubblico con lui, sapevano bene che in alcuni rituali dionisiaci i seguaci del dio si travestivano da donna e che Dioniso stesso aveva delle ambigue caratteristiche femminee.

I dati a nostra disposizione a questo proposito presentano un panorama piuttosto complesso [6], in chiara corrispondenza col fatto che la religione di Dioniso — come d'altra parte quella di qualsiasi divinità greca — diede orizzonte ad elementi di diversa origine.

Se tra i rituali tipici di fine d'anno inclusi nelle Lenee la rottura festiva dell'ordine appare anche rappresentata da scambi d'abito tra uomini e donne [7] — paragonabili a quelli della *Hybristikà* di Argo [8] e alle usanze carnevalesche medievali, che probabilmente continuano quelle latine dei Saturnali [9] — altrove invece sembrano presenti residui di rituali iniziatici giovanili. E' noto che la processione delle Oscophorie, che commemorando il ri-

[5] Dodds, ai v. 854-855. La connessione era già stata notata da A. G. Bather, *The problem of the Bacchae*, J.H.S. XIV (1894), p. 294 segg., con l'interpretazione, oggi non più accettabile in questa forma, del travestismo rituale di Penteo e del suo smembramento come un antico rito stagionale.

[6] Esiste una letteratura abbastanza vasta sui travestismi rituali in Grecia: W. R. Hallida, *Hybristika*, A.B.S.A. XVI (1909-10), p. 212 segg.; A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909, p. 187; H. Schnabel, *Kordax*, München, 1910, p. 43; J. Frazer, *Adonis Attis Osiris*, II Append., p. 252 segg.; J. Bayet, *Les origines de l'Ercule Romain*, Paris 1926, p. 314 segg.; L. Deubner, *Attische Feste*, p. 133; M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 186 segg.; M. Delcourt, *Hermaphrodite*, Paris 1958 (Usener, *Italische Mythen*, Rh. Mus. 1875, p. 182 segg. cit. nella bibliografia da Delcourt, non è pertinente). Per eventuali antecedenti cretesi, cfr. C. G. Glotz, *La civilisation égéenne*, Paris 1923, p. 307 segg.; Ch. Picard, R.H.R. 98 (1928), p. 63 n. 4.

[7] Nella serie di vasi in Deubner, *Attische Feste* pp. 49 e 133, riferiti alle Lenee, compaiono uomini in abiti femminili e donne in abiti maschini: Deubner, p. 133 n. 2, commenta con Philostr. *Imag.* 1,2, pag. 298, 10 Kays. συγχορεῖ δὲ ὁ κῶμος καὶ γυναικὶ ἀνδριάζεσθαι καὶ ἀνδρὶ θῆλυν ἐνδῦναι στολὴν καὶ θῆλυν βαίνειν. Per scambi d'abito (analoghi?) cfr. anche Aristid. 41, 9 Keil (cit. da Dodds, *op. cit.*, p. 171): οὐ τοὺς ἄνδρας θηλύνειν μᾶλλον ἢ τὰς γυναῖκας εἰς ἀνδρῶν τάξιν καθιστάναι Διονυσιακόν.

[8] Plut. *Mul. virt.* 4, 245 segg.; ulteriore lett. in Nilsson, *Gr. Feste*, p. 371 segg.; *Gesch.* 487; R.E. IX, 1, 33 s.v. (Stengel).

[9] M. P. Nilsson, A.R.W. XIX (1916-'19), pp. 71 segg.; 82; 89.

torno da Creta di Theseo e dei suoi compagni si svolgeva dal tempio di Dioniso a quello di Athena Skira, era guidata da due giovanetti in abito femminile [10]. E ancora Filostrato si sdegnava nel vedere gli efebi ateniesi che, durante le Antesterie, invece di giurare severamente per Agraulos, si davano a baccheggiare, ad agitare il tirso e ad assumere comportamenti femminili [11].

Altre volte invece è senz'altro nella follia dionisiaca del *komos* che si presentano travestimenti rituali, come nella processione danzata degli *Ityphalloi* [12], in cui i protagonisti, nonostante il nome, portavano abiti femminili. E' vero che i dati a nostra disposizione si riferiscono per lo più ad epoca ellenistico-romana, come la *pompé* di Tolomeo Dioniso, alla quale si rifiutò di partecipare vestito da donna il filosofo neoplatonico Demetrio [13], o come la particolare devozione dionisiaca del poeta Anteo di Lindo che « indossando un abito dionisiaco e mantenendo molti compagni di baccanale, menava il *komos* in continuità, notte e giorno » [14]. E' stata inoltre messa in evidenza una interessantissima serie di sarcofagi dionisiaci, di tarda età imperiale, in cui è tra l'altro raffigurato un personaggio maschile e barbuto vestito con abbigliamento femminile e con un evidente rigonfiamento ai seni [15]. La figura, che non ha niente a che vedere con gli snelli e imberbi ermafroditi cari all'arte ellenistico-romana, è stata interpretata come un Dioniso, ma ci sembra più che legittimo supporvi la presenza, come modello, di un effettivo travestismo rituale, dal momento che lo stesso tipo di chitone è indossato da una figura di sacrificante (interpretato da Rizzo come un Eumolpide eleusino e da Nilsson

[10] Lett. in Deubner, *Attische Feste*, p. 142 n. 10; l'interpretazione come rituale iniziatico in H. Jeanmaire, *Couroì et Courètes*, Paris 1939, p. 442.

[11] Philostr. *Apoll.* IV, 21.

[12] Hesych. s.v.; cfr. Athen. XIV, 622 a.

[13] Lucian., *Calumn.* 16. Sull'identificazione del personaggio cfr. R. Turcan, R.E.L. 37 (1959) p. 201.

[14] Athen. X, 445.

[15] R. Turcan, *Dionysos Dimorphos*, Mél. Ec. Fr. 70 (1958), p. 243 segg. e tavv. I-VI.

come Dioniso stesso), che ritorna su un'altra serie di rilievi [16].

Ma è anche vero che già a partire dal V secolo viene sottolineata dalla letteratura l'effeminatezza di Dioniso: è di prammatica a questo punto citare il θηλύμορφος delle *Baccanti* (455) e il ποδαπὸς ὁ γύννις indirizzato a Dioniso nelle *Tesmoforie*, 134, parodiante Eschilo [17]. Il chitone *poderes* [18] o la preziosa crocota [19], i lunghi riccioli trattenuti dalla mitra [20] diventeranno d'ora in poi la caratteristica del dio, sempre più ambiguo nei tratti.

Non è improbabile che nel *revival* dionisiaco conosciuto dall'età ellenistica (e ancora Livio XXXIX, 15, 9 accusa i partecipanti ai Baccanali di essere *simillimi foeminis mares)* abbia ritrovato favore un'usanza più antica presente non solo in forma relativamente stereotipa in alcune, e limitate, festività pubbliche, ma anche nei vari rituali dionisiaci al di fuori di qualsiasi ricorrenza calendariale.

Le varie allusioni all'effeminatezza del dio si spiegano solo se si presume l'esistenza di un rito ben preciso, e non viceversa: o, per meglio dire, dato mitico e dato rituale si completano a vicenda e sono reciprocamente necessari.

A questo proposito, mostra caratteristiche indubbiamente arcaiche e comprensibili solo se riferite a dati rituali

[16] R. Turcan, *op. cit.*, p. 272 cfr. G. E. Rizzo, Röm. Mitt. XXV (1911), p. 156 segg. e tavv. e M. P. Nilsson, *New Evidence for the Dionysiac Mysteries*, Eranos 53 (1955), p. 33 segg. e figg. 1 e 2.

[17] Dodds, *op. cit.*, ai vv. 453-457; Delcourt, *op. cit.*, p. 40 seg. Cfr anche Eust. p. 629, 42; Hesych, s.v. Διονοῦς; ; Herodian. περ' μον. λέξ. p. 31, 9. Ulteriore lett. ed iconografia in R.E. V, I, 1044 s.v. *Dionysos* (Kern); A. Bruhl, Bull. Musées Lyonnais 1954, p. 1 segg.; Turcan, *op. cit.* p. 274.

[18] R.E. III, 2, 2320 s.v. χιτών (Amelung).

[19] Già in Aristoph. *Ranae* 46 (cfr. Cratin. *frgm.* 8) il dio la indossa, e questa, come spiega Schol. *ad loc.*, è un abito femminile e tipico del dio; cfr. anche Pollux IV, 117 e Athen. V, 196 che nella nota descrizione della *pompé* di Tolomeo Filadelfo cita anche una statua di Dioniso con un abbigliamento simile.

[20] Cfr. l'epiteto di μιτρόφορος del dio, Diod. IV, 4, 4. La mitra era portata sia da uomini che da donne nelle associazioni dionisiache; R.E. XV, 2, 2218 s.v. *Mitra* (Schuppe).

un mito della infanzia di Dioniso. Subito dopo la nascita il dio sarebbe stato affidato ad Inò, che lo avrebbe allevato ὡς κόρην (Apollod. III, 4, 3). La breve allusione di Apollodoro è più diffusamente sviluppata in Seneca *(Oed.* 412 sgg.), che sembra dipendere da altre fonti (non cita Inò):

Te decet cingi comam floribus vernis,
te caput tyria cohibere mitra
hederave mollem
bacifera religare frontem,
spargere effusos sine lege crines,
rursus adducto revocare nodo;
qualis iratam metuens novercam
creveras falsos imitatus artus,
crine flaventi simulata virgo,
lutea vestem retinente zona:
inde tam molles placuere cultus
et sinus laxi fluidumque smyrna.

Tutto il tradizionale apparato dionisiaco, la crocota e la cintura, i riccioli sciolti e trattenuti dalla mitra, l'imitazione del comportamento femmineo — gli stessi presenti nella vestizione di Penteo e nell'immagine nota del dio — trovano il loro antecedente in un mito relativo all'infanzia dionisiaca. Si tratta cioè di un mito che presenta le medesime caratteristiche di altri miti di infanzie divine od eroiche che in epoca classica non funsero tanto da antecedente di iniziazioni giovanili quanto di riti misterici compiuti da adulti (come ad es. il *katapontismòs* di Dioniso bambino, nel noto episodio di *Il.* VII, 32 sgg. ricollegabile a *katapontismòi* misterici, di cui ci occupammo nel precedente nr. di questa rivista).

In effetti, residui di rituali iniziatici giovanili in cui è presente il travestismo (le Oscophorie) ed altri più numerosi miti riflettenti sempre una tematica analoga (Achille a Sciro, Herakles da Omphale, la storia di Eutimo cui si potrebbe anche avvicinare quella del fratello di Aspalis [21] sono già stati raccolti ultimamente dalla

[21] Eutimo di Locri che, per salvare la fanciulla amata destinata ad esser preda di uno spettro che esigeva ogni anno il sacrificio di una vergine, si sostituisce a lei travestendosi da donna, vince lo spettro e sposa la fanciulla (Paus. VI, 6, 2,). Il mito presenta quasi tutti i temi

Delcourt [22], ed altri prima di lei, tra cui Frazer [23] e il Propp [24] avevano notato la presenza abbastanza frequente di travestismi femminili in rituali iniziatici di varie popolazioni primitive: in alcuni casi, il travestito è chi sovrintende ai riti, in altri invece sono gli iniziandi stessi, che possono portare anche un nome femminile. E, per restare nel mondo antico, pare che anche in Egitto i fanciulli indossassero abiti femminili fino al momento della circoncisione.

In Grecia, di iniziazioni giovanili si potrebbe parlare anche per le danze in onore di Artemis Korythalia, in cui un gruppo di fanciulle portava l'attributo dell'altro sesso, il fallo [25]. In altri casi ancora l'abbigliamento femminile si presenta in rituali orgiastico-misterici paragonabili a quelli dionisiaci: si tratta dei sacerdoti di Kotytto, i Baptai [26].

Ma altrettanto, se non più, numerosi e sorprendenti sono i casi di abbigliamenti sacerdotali (oltre ai Baptai, i sacerdoti di Herakles a Cos [27] e forse i già notati Eumolpidi) o di professioni riferentisi in qualche modo all'ambisacrale: l'abbigliamento dei citaredi, degli aurighi e degli attori tragici [28] era costituito dal lungo chitone ionico femminile. Se è vero che in numerosi casi la somiglianza strettissima tra il chitone lungo femminile e quello maschile, andato giù di moda dal tempo delle guerre persiane, può aver favorito un equivoco [29], è pur vero che

di quello di Aspalis (Ant. Lib. 13) che minacciata da un tiranno di nome Tartaro si uccide, mentre il fratello per vendicarla si camuffa indossando abiti famminili e uccide il tiranno.

[22] *Op. cit.*, p. 17 segg.

[23] *loc. cit.*

[24] V. Ja Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate* (trad. it.), Torino 1949, p. 174 segg., cfr. anche Halliday, op. cit., p. 214.

[25] Hesych. s.v. κορυθαλίς, κορυθαλίστρια, κυριττοί, βρυλλιχισταί, λόμβαι. Schnabel, *op. cit.* p. 43 segg., 47; Nilsson, *Gr. Feste*, p. 373.

[26] Schol. Iuv. 2, 92, p. 24, 8 segg. Wessner; H. Licht, *Sittengeschichte Griechenlands*, Leipzig 1926, II, p. 214; Deubner, *Att. Feste*, p. 222.

[27] Plut., *q. gr.* 58.

[28] R.E. III, 2, 2213 s.v. χειρίδοτος χιτών (Amelung); 2309 s.v. χιτών

[29] Fr. Studniczka, *Beiträge zur Geschichte der Athenischen Tracht*, Wien 1886 (Abh. d. archäol. - epigr. Seminares d. Univ. Wien VI, I), p. 66.

di fronte a un così gran numero di casi analoghi il dubbio rimane almeno legittimo. Anche a Roma incontriamo travestismi rituali: quello dei tibicini durante la festa dei Quinquatrus [30] e quello dei partecipanti alle cerimonie (misteriche?) in onore di Hercules Victor [31].

Ma, al di fuori di questo orizzonte, che potremmo chiamare genericamente iniziatico-sacerdotale, varie sono le altre occasioni in cui troviamo comportamenti almeno in apparenza analoghi.

Anzitutto, come già vedemmo, le rotture festive di un ordine, tipiche di rituali alla fine di un ciclo di lavori agricoli, come le *Hybristikà* di Argo e le feste carnevalesche medievali del primo gennaio, derivate dai Saturnali [32]. A questo tipo di religiosità agraria potrebbe collegarsi anche l'usanza di far lanciare i *gephyrismòi* da un uomo mascherato da donna durante la processione eleusina [33].

Altra occasione ancora, le nozze, come a Sparta e ad Argo dove le giovani spose la prima notte di nozze si camuffavano da uomo [34], e a Cosa, dove era al contrario l'uomo a travestirci da donna [53]. A livello folkolorico, dove appare aquanto diffuso, il rito si è conservato nella forma più autentica, che contempla uno scambio d'abito tra gli sposi simboleggiante l'intima unione e trasformazione dell'uno nell'altro [36].

Ma, una volta individuate queste situazioni, seri dubbi

[30] Varro, *l.l.* VI, 17; Liv. IX, 30; Ovid. *f*, VI, 653 segg., Plut., q.r. 55.

[31] Joh. Lid. *de mens.* IV, 64; Bayet, *op. cit.* p. 315 n. 1.

[32] Per il confronto tra la festa delle *Hybristika* e le usanze carnevalesche (ma con diversa interpretazione) cfr. L. Radermacher, *Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiete der Antike,* Wien 1918 (Abh. d. Akad. Wissensch., philosoph.-histor. Kl. 187, 3) pp. 88, 109, 122 segg.

[33] Hesych., s.v. Γεφυρί:.

[34] Sparta: Plut. *Lyk.* 15; Argo; Plut. *Mul. vert.* 245.

[35] Plut. *q. gr.* 58. Per la presenza di questo tema rituale nei miti di Leucippo ed Imeneo, cfr. Delcourt, *op. cit.*, p. 7 segg.

[36] E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur Vergleichenden Volkskunde,* Berlin-Leipzig 1911, p. 90 segg.; Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens,* IV, 1512 segg. s.v. *Kleidertausch* (Jungbauer).

ci sarebbero da sollevare sulla legittimità di un procedimento che, via via semplificando e riducendo, voglia giungere a una voce che funga da denominatore comune a momenti così diversi. Un metodo del genere, a tirarne le somme, non potrebbe andare oltre l'ovvia genericità che presso gli antichi e i primitivi un cambiamento d'abito significa un cambiamento di personalità. Come è una spiegazione solo in apparenza soddisfacente quella che ricorre ai riti « di passaggio », in cui si passerebbe dall'infanzia all'adolescenza, dallo stato di nubile a quello di sposo, dall'inverno all'estate e così via: molte volte, come nel caso degli abbigliamenti sacerdotali o dei rituali dionisiaci, l'assunzione di un abito femminile indica semmai un passaggio dal profano al sacro, nel quale si rimane per tutto il tempo in cui si indossa un abito diverso.

A parte generiche somiglianze che rimandano tutte a un orizzonte ideologico comune, comportamenti rituali analoghi possono avere origine e motivazioni diverse a seconda delle diverse situazioni in cui si presentano, e in funzione di ciascuna delle quali essi andranno spiegati. Se lo scambio degli abiti simboleggia prevalentemente negli usi nuziali l'intima unione tra gli sposi, mentre nelle feste di « fine d'anno » riconduce a un caos in cui non esistono più le normali differenziazioni del sesso o delle classi sociali gli schiavi serviti dai padroni nei Saturnali), la reale dinamica di un rito verrebbe quasi completamente perduta con una sorta di darwinismo storico-religioso che, alla ricerca di un ipotetico *Ur-*, voglia iniziare con quanto andrebbe fatto al massimo alla fine, e voglia cercare di mettere d'accordo i ghefirismi di Eleusi con le barbe posticce delle sposine di Argo.

Siamo nella fortunata situazione di poterci avvicinare almeno un poco alla comprensione dell'esperienza del travestismo nella religione di Dioniso: cominciamo di qui.

E in effetti, l'episodio delle *Baccanti* costituisce un documento prezioso, perchè, di fronte a tanti dati mitici e iconografici che non vanno oltre la registrazione di un evento per noi enigmatico o che al massimo ce ne indi-

cano le condizioni di tempo e di luogo o di circostanza, possediamo qui la testimonianza viva ed acuta di un contemporaneo profondamente interessato al problema del dionisismo e di indiscussa statura intellettuale e morale.

La scena delle *Baccanti*, con la sua minuta analisi psicologica e i suoi precisissimi riferimenti rituali, riproduce punto per punto lo svolgersi di una di queste vestizioni rituali dei culti orgiastico-estatici, travestismi che a loro volta richiedono in chi si sottopone al cambiamento d'abito uno stato di « lieve follia » dionisiaca, cioè anch'essa rituale.

Sotto questo rispetto, la tragedia euripidea costituisce una testimonianza estremamente interessante della presenza nella Atene del V secolo di un menadismo maschile, manifestantesi nell'impulso ad assumere abiti e comportamenti femminili e quindi nel travestismo rituale, cui si accompagna uno stato di estasi e un agitarsi convulso in balia dei voleri del nume.

A sua volta, l'assunzione di questo comportamento femminile viene motivata dal mito di una divinità (sia essa femminile come Kotytto, o maschile, ma dai tratti ambigui, come Dioniso) che spinge e costringe a una follia religiosa, che « possiede » quindi.

Chi scrive è stata stimolata alla rilettura di questo episodio delle *Baccanti* da una recente esperienza di ricerca folklorica, tuttora in corso, condotta dall'Istituto di Studi Storici della Università di Cagliari sotto la direzione di E. de Martino. Questa ricerca ha per oggetto i rituali dell'*àrgia*, l'equivalente sardo della taranta pugliese, mitico insetto la cui puntura — che com'è noto è simbolo di un morso interiore, psichico — esige per la sua guarigione una terapia coreutico-musicale, le cui affinità strutturali con la terapia dei rituali coribantici è già stata segnalata [37].

[37] Sull'argia sarda cfr. E. De Martino, *La Terra del Rimorso*, Milano 1961, p. 196 segg. e *id.*, *I rituali sardi dell'argia*, Atti del Convegno di Studi Religiosi Sardi (Cagliari, 24-26 maggio 1962) di prossima pubblicazione.

Tra le numerose varianti locali dei riti sardi dell'*àrgia*, esiste un complesso particolarmente interessante presente a un dipresso nell'area del Campidano oristanese: qui, chi è punto dall'*àrgia* è posseduto da uno spirito, un'anima dannata, di sesso femminile, che costringe imperiosamente la persona « punta » ad assumere la propria personalità. Il fenomeno coinvolge — o coinvolgeva fino a pochi anni fa — prevalentemente persone di sesso maschile, le quali durante l'esecuzione del rito assumono comportamenti femminili, parlano con voce mutata e con le inflessioni dialettali del paese di provenienza dell'*àrgia*, chiedono di venire vestiti da donna — e l'abito deve corrispondere al costume di provenienza dell'*àrgia* — e possono giungere fino a intessere una mimica amorosa con un *partner*, che viene talvolta mitizzato come il fidanzato o l'amoroso dell'*àrgia*. Altre volte invece, l'identificazione femminile può prendere un'altra direzione, in rapporto non più con il mito di un'*àrgia* « nubile », ma con quello di un'*àrgia* « sposa » o « partoriente »: in questo caso, l'uomo prova violenti dolori, i dolori del parto, che si calmeranno solo quando, sempre vestito da donna, si coricherà nel letto e riceverà un fantoccio o una bambola da vezzeggiare come un proprio nato. Altre volte ancora, in eventuale rapporto con il mito di un'*àrgia* « indovina », la persona posseduta si dà a profetare, annunciando l'arrivo di determinate persone, o dando consigli a malati presenti, e così via.

L'esame delle complesse valenze psicologiche che entrano in gioco in questa serie di comportamenti è ancora allo stadio iniziale, come pure difettano ancora le necessarie conoscenze di ordine sociologico che permettano di chiarire il motivo della presenza in una ben precisa area della Sardegna di riti che nel resto dell'isola assumono forme ben diverse.

Com'è noto, esiste a livello non più folklorico ma etnologico un'area culturale nella quale il travestismo

Per il cfr. con il coribantismo si veda dello stesso A., in S.M.S.R. 32, 2 (1961), p. 187 segg.

è presente in un complesso rituale in cui sono ravvisabili alcune lontane affinità con i dati di cui disponiamo per il mondo classico e folklorico: si tratta dello sciamanesimo siberiano (ma fenomeni analoghi sono presenti anche nel Sud-Est asiatico [38].

Tra le varie crisi di ordine psichico che colpiscono il futuro sciamano, si può manifestare anche quello che è stato chiamato « cambiamento mistico di sesso »: l'uomo, per volere degli spiriti, adotta una pettinatura femminile, oppure si traveste addirittura da donna. Al travestismo si può accompagnare il ripudio delle normali attività maschili della caccia o della pesca e l'assunzione di altre femminili, come il cucito o la raschiatura delle pelli; contemporaneamente voce, atteggiamenti e carattere si vanno femminilizzando. La trasformazione, che a quanto pare avviene parallelamente alla assunzione di altre caratteristiche sciamaniche, quali la capacità di controllo della trance, il profetismo, l'attività di guaritore, è anch'essa motivata come comando degli spiriti, cui è impossibile opporre resistenza.

Con gli sciamani sono stati già da tempo confrontati quegli indovini sciti della cui θήλεια νοῦσος parla Erodoto [39], la nota storia dell'indovino Tiresia, veggente e che avrebbe patito un temporaneo «cambiamento di sesso» da uomo in donna [40], nonchè tutti i travestismi rituali dionisiaci, che pure procedono parallelamente ad esperienze mistico-estatiche e ad eventuale profetismo [41].

[38] La vastissima letteratura sul travestismo sciamanico si rifà in genere ai rapporti di W. Jochelson, *The Koryak*, Pubbl. of J.N.P.E. VI (Memoirs of Amer. Mus. of Nat. Hist.), New York 1905-1908, p. 53; W. Bogoras, *The Chukchee*, Pubbl. of J.N.P.E. VII (Memoirs of Amer. Mus. of Nat. Hist) New York 1904-1910, p. 448 segg.; M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia - A Study in social Anthropology*, Oxford 1914, p. 243 segg. Cfr. anche M. Eliade, *Le chamanisme*, Paris 1951, p. 79 segg. Per l'Indonesia: J. M. van der Kroef, *Transvestitism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia*, Journal of East Asiatic Studies III, Manila 1954, p. 257 segg.; per la Corea: H. C. Haguenauer, *Sorciers et sorcières de Corée*, Bull. de la Maison Franco-Japonaise, II, Tokyo 1929, p. 47 segg.

[39] I, 105, cfr. IV, 67.

[40] Hesiod., *frgm.* 162 Rzach.

[41] Van Gennep, *op. cit.*, p. 246; Frazer, *loc. cit.*, Halliday, *op. cit.*,

Naturalmente, per tutti questi casi — o almeno per quelli controllabili in sede etnografica — non si tratta di un reale cambiamento fisiologico, ma una trasformazione che investe la sfera della psiche e che ha motivazioni mistico-religiose [42].

E' noto infatti che, mentre rarissimi sono i casi di sciamani i quali, assunto il comportamento femminile, si scelgono un marito con cui convivere, il più delle volte invece i loro rapporti, all'interno o al di fuori della famiglia, rimangono normalmente eterosessuali.

Ci troviamo pertanto di fronte a una casistica apparentemente analoga a quella dei vari casi di travestismo patologico presenti nella nostra società, per cui si è distinto da un « falso » travestismo connesso a pratiche omosessuali e in cui una alterazione sessuale costituisce fattore primario, un « vero » travestismo nel quale si conservano normali rapporti sessuali [43]. In questo caso, il fenomeno coinvolge prevalentemente, se non esclusivamente, la sfera psichica. Inizia a manifestarsi per lo più durante l'infanzia come accentuazione patologica ed esclusiva di quella parziale assunzione, tipica di quell'età, di modelli dell'altro sesso — cioè, stando almeno alle interpretazioni psicanalitiche, dell'immagine materna o paterna rispettivamente da parte del bambino o della bambina.

Si assiste quindi a un progressivo manifestarsi nella donna di un « sentirsi uomo » e nell'uomo di un « sentirsi donna », che spinge al travestismo più minuzioso, all'assunzione di attività ritenute tipiche dell'altro sesso (quindi dei lavori domestici per gli uomini) alla femminilizzazione o mascolinizzazione della voce. La trasformazione non è però mai completa, nel senso che viene in genere conti-

p. 214; Propp, *op. cit.*, p. 176. Non mi è stato accessibile H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin 1955.

[42] Czaplicka, *op. cit.*, p. 252.

[43] Sul travestismo in patologia cfr. da ultimo A. Masson, *Le travestissement*, Paris 1935 e H. Burger-Prinz, H. Albrecht, H. Giese, *Zur Phänomenologie des Transvestismus bei Männern*, Stuttgart 1953 con la presentazione critica della letteratura precedente.

nuato nella vita pratica il lavoro che già era stato intrapreso, si contrae matrimonio, nascono dei figli.

Ricchissima e contraddittoria nelle interpretazioni è la letteratura medica sull'argomento, ma sembra comunque impossibile attribuire al fenomeno una sola causa principale se non in via più che generica una labilità psichica predisponente all'insorgere di altre concause variamente motivabili.

Il travestito vive continuamente una parte in cui si identifica senza però arrivarne sino in fondo restando per lui l'immagine dell'altro sesso qualcosa di irraggiungibile, di irreale: egli cioè non giunge a una vera comprensione di esso, ma se ne propone come modello una immagine particolare e mitizzata, che per l'uomo è quella della donna di casa, timida e debole. Questa immagine mitizzata è uno dei modi in cui si manifesta il *diverso*, l'*altro*, quell'irraggiungibile in se stessi che non viene risolto dalla funzione unificatrice dell'io, ma viene sperimentato col carattere della distanza, dello stupore, della meraviglia. E' il patologico non essere se stessi, che si realizza, in un grottesco sforzo unitario, nel vestirsi in *altro* modo, nel comportarsi in *altro* modo o, in manifestazioni patologiche di tipo diverso, nel parlare con *altro* accento, e così via.

Isolando dalla complessa personalità sciamanica il particolare del travestismo, ne risulta un'analogia tanto evidente coi casi patologici della società moderna, da farne concludere agli psichiatri che nelle società primitive, a differenza di quelle moderne, questo fenomeno verrebbe altamente valutato [44].

In realtà, il fenomeno del travestismo sciamanico non può essere isolato, ma deve piuttosto venire incluso in quello più complesso della ricostruzione di una nuova personalità, quella sciamanica. In essa, il disgregarsi dell'ego viene superato nell'esperienza di una trance controllata, la quale acquista significato e finalità in quanto viene

[44] H. Burger-Prinz, *op. cit.*, p. 34 che cita H. Baumann, Zeitschr. f. Sexualwiss. I, 1950, p. 259 e *passim*.

riferita ad un mondo ideale, quello degli spiriti, ed assolve a funzioni sociali.

Il travestismo sciamanico si inserisce allo stesso modo entro i nuovi aspetti di questa personalità riorganizzata, dando un nome, il nome degli spiriti, a quella alterità rischiosa, e permettendo così di entrare con essa in un rapporto regolato.

Risponde forse a una analoga finalità la presenza così diffusa del travestismo in rituali relativi proprio a quell'età infantile in cui tra molte incertezze e rischi si va formando la nuova personalità — ma l'ipotesi dovrebbe essere variamente provata su un materiale etnologico più preciso del nostro.

Può essere dubbia e discutibile una diffusione fino in Grecia di pratiche e ideologie di lontana origine sciamanica[45], particolarmente per quanto concerne la religione di Dioniso che così profonde radici ha nella preistoria ellenica. E' inoltre da tener presente che, mentre lo sciamano sperimenta in continuità la sua nuova caratteristica mistica di uomo-donna, nei rituali orgiastici questa diversità di stato si attua entro i limiti temporali della festa.

Ai diversi riti estatici competono però notevoli analogie di struttura che, in mancanza di connessioni storiche sicuramente rintracciabili, possono almeno venir riferiti genericamente a una medesima tecnica arcaica di controllo ed utilizzazione dell'irrazionale.

Il dio esotico che giunge da lontano, da un altro paese — quante volte anche nelle *Baccanti* è sottolineato il fatto che egli sia un dio straniero e che i suoi riti siano barbari! — che indossa vesti straniere (il chitone ionico) o addirittura appartenenti ad un altro sesso è l'immagine di un'alterità oscura e paurosa. Ma nel rito che costringe e permette di piegarsi ai voleri del nume e di assumerne

[46] E' una nota tesi ripresa recentemente da H. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, p. 135 segg. e H. Kahn, *Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the Soul*, Arch. f. Gesch. d. Philos. XLII (1960), p. 3 segg.

l'aspetto si apre una sorta di patteggiamento e di dialogo risolutivo, in cui sui frammenti di uno psichico *diasparagmòs* si attua una ricostituzione della personalità, sublimata nell'incontro col divino e nel contempo rigidamente limitata entro i termini temporali del rito. Anche l'abbigiamento femminile dei seguaci di Dioniso si mostra quindi come una di quelle tecniche di deflusso e di controllo dell'irrazionale che caratterizzano in genere tutti i culti estatici. E suggerisce assieme la possibilità che anche altri travestismi sacerdotali, oltre quelli dei rituali mistico-orgiastici, avessero analogamente il fine di introdurre in via simbolica al diverso orizzonte del sacro.

GIULIA PICCALUGA

L'anti-Juppiter

Gli studiosi che sino ad ora si sono occupati di Vediovis sembrano concordare nel considerarlo quale divinità infera,[1] e ciò principalmente sulla scorta di certe testimonianze che lo associano ai Manes e a Dis,[2] o lo identificano addirittura con quest'ultimo [3] e con Orcus.[4] Alcuni mettono inoltre in rilievo la sua condizione di « fanciullo divino [5] », oppure ne diluiscono il carattere infero per catalogarlo sul tipo dei *di parentes*,[6] e considerarlo custode e garante, nell'ambito della sfera ctonia, dell'esistenza umana

[1] G. Wissowa, *RuKdR*², München 1912, 236 sgg.; Roscher, *Myth. Lex. s. v.* Vediovis; K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1948, 99; *Miti e Misteri*, Torino 1950, 356; *Die Religion der Griechen und Römer*, München-Zürich 1963, 231 sg.; 234 e 236; su questa stessa linea A. Brelich, *Vesta*, Zürich, 1949, 33; *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, 71; e F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte*, Baden Baden 1951, I 184.

[2] E precisamente nella formula dell'*evocatio*, che, secondo Macrobio (*Saturn.* III 9, 10) inizierebbe con l'appello: *Dis pater, Vediovis, manes, sive quo alio nomine fas est nominare...*

[3] Martian. Cap. II 166: *... Pluton, quem eiam Ditem Veiovemque dixere.*

[4] Mythogr. Vat. III 6, 1: *qui* (sc. Dis) *cum omnia recipiat, numquam tamen saturatur. Inde est, quod idem deus Vedius, id est malus deus et Veiovis id est malus Iovis* (sic), *sed et Orcus appellatur.*

[5] K. Kerényi e A. Brelich, *op. et loc. cit.*, tuttavia impropriamente, in quanto nessun dato definisce Vediovis quale fanciullo (*puer*), ma solo quale *iuvenis* (Ovid. *F.* III 437, citato per esteso in n. 12) o *parvus* (Fest. p. 519 L).

[6] C. Koch, *Der Römische Iuppiter*, Frankfurt a. Main 1937, 78 e 85.

che da questa dipende.[7] Riguardo a queste diverse interpretazioni, tuttavia, si prova una certa insoddisfazione che sembra più che altro dovuta al fatto che nessuna di esse tiene conto della complessità della figura divina presa in esame, ma si basa ora su questo, ora su quest'altro suo aspetto, senza cercar di chiarire quegli elementi che non paiono rientrare nella tesi sostenuta al momento: ad esempio, il presunto carattere infero — ricavato, del resto, da documenti assai tardi, — non sembra avere niente a che fare con la condizione di *iuvenis* propria di Vediovis,[8] così che riesce difficile mettere in rapporto i due motivi,[9] nè viene giustificata la considerazione del dio alla stregua di *parens*.[10]

Al fine di giungere ad una visione unitaria della situazione, e, possibilmente, ad un risultato meno unilaterale, occorrerebbe tener presente, innanzi tutto, che Vediovis

[7] C. Koch, *op. cit.* 85; per questo studioso Vediovis, a conclusione dell'analisi della documentazione e della critica rivolta alla tesi wissowiana, sarebbe « der allgemeinste Vertreter der Ordnungen des Menschendaseins, die unter dem Schutz der Unterirdischen stehen und im Glauben and den unerbittlichen Pietätsanspruch der Vorfahren verankert sind, in der Hauptsache also jener Gesetze, die den Bestand der gentilizisch-familiären Welt sichern ».

[8] Unico dato al riguardo: Ovid. *F.* III 437.

[9] Cfr., ad esempio, K. Kerényi, *Prolegomeni, loc. cit.*: « In origine anch'egli (Vediovis) era un Iuppiter *puer* come quell'altro che aveva un culto nell'immediata vicinanza di Roma, a Preneste: un culto di carattere infero nelle grotte della città rocciosa, e in connessione con la dea Fortuna », dove, oltre all'inesattezza relativa all'appellativo di *puer* attribuito a Vediovis (cfr. quanto detto in n. 5), e all'affermazione puramente gratuita circa il carattere infero del culto di Preneste, l'accostamento dei due motivi (aspetto « infero » ed « infantile ») non è chiarito in vista di un rapporto preciso e determinato, ma la soluzione, che si prospetta baluginosa e suggestiva, sfaccettata in molteplici sfumature tutte ugualmente possibili, è quasi lasciata all'estro momentaneo e personale del lettore.

Meglio A. Brelich, *Vesta, loc. cit.*, dove tanto il rapporto con la sfera ctonia che lo stato giovanile di Vediovis sono posti sullo sfondo del rinnovamento annuale.

[10] Per sostenere la quale C. Koch si basa, oltre che sugli accostamenti di Vediovis al mondo infero esplicitamente attestati dalla documentazione, sull'ipotesi che questa divinità fosse legata a culti gentilizi quale capostipite (fondata a sua volta su un unico dato, CIL I 807: VEDIOVEI PATREI GENTEILES IULIEI, dedica di un altare) e dalla possibilità di scorgere in esso un essere venerato *post mortem*, sul tipo di Acca Larentia, Tarpeia, Titus Tatius, etc. (76); ciò nella convinzione di aver a che fare con un culto funebre; cfr. in proposito la n. 21.

per i Romani era Iuppiter;[11] si trattava certo, di uno Iuppiter un po' particolare, come loro stessi avvertivano: era *iuvenis*, e come tale era raffigurato,[12] ma era anche *parvus*, piccolo, di una piccolezza che non sembra indicare tanto uno stato giovanile, quanto invece una debolezza e gracilità difettosa;[13] la sua statua non impugnava la folgore;[14] inoltre aveva accanto una capra, e dello stesso animale riceveva sacrifici,[15] cosa inaudita, questa, per una divinità come Iuppiter, la cui incompatibilità nei riguardi della capra doveva essere rilevante, se il *flamen dialis* di solito non doveva nè toccare nè nominare quest'animale.[16] Alle « stranezze » or ora elencate si aggiungeva poi la constatazione, ben più importante e grave, che si aveva a che fare con uno Iuppiter malvagio: quel che di « difettoso » e di « ridotto », implicito nella definizione di *parvus*, si risolve adesso in tal senso in quella di *malus*,[17] così come il rapporto con il mondo infero nell'esplicita dichiarazione che si tratta di un dio che, in contrasto con il presunto significato etimologico del suo nome,[18] è dotato di

[11] In tal senso si esprime esplicitamente la totalità dei dati (raccolti in Rosch, *Myth. Lex.* s.v. Vediovis).

[12] Ovid. *F.* III 435 sgg.: *Nec tamen ignaro novitas tibi nomine obstet, / disce quis iste deus, curve vocetur ita. / Iuppiter est iuvenis: iuvenalis aspice voltus, / ...* Probabilmente è da accettarsi il suggerimento del Koch, *op. cit.* 80, secondo cui proprio a causa dell'aspetto giovanile della raffigurazione Gellio identifica il dio con Apollo (V 12, 12); analogamente K. Kerényi, *Prolegomeni, loc. cit.*

[13] Fest. p. 519 L: *Vesculi male curati et graciles homines. « Ve » enim syllabam rei parvae praeponebant, unde Vediovem* parvum *Iovem, et vegrandem fabam minutam*, cfr. Ovid. *F.* III 445 sgg.: *nunc vocor ad nomen: vegrandia farra colonae / quae mala creverunt, vescaque parva vocant; / vis ea si verbi est, cur non ego Veiovis aedem / aedem* non magni *suspicer esse Iovis?*

[14] Ovid. *F.* III 438: *adspice deinde, manu fulmina nulla tenet.* Dal contesto questa appare quale ulteriore prova addotta da Ovidio per dimostrare lo stato di *iuvenis* della divinità. Secondo Gellio (V 12, 11, citato per esteso in n. 20) impugnerebbe delle frecce.

[15] Ovid. *F.* III 443: *stat quoque capra simul*; Gell. V 12, 12: *immolaturque ritu humano capra eiusque animalis figmentum iuxta simulacrum stat.* Sul particolare del sacrificio *ritu humano* si tornerà in n. 21.

[16] Gell. X 15; Plutarch. *q. r.* CXI.

[17] Cfr. Mythogr. Vat. III 6, 1, citato per esteso in n. 4.

[18] *Iuppiter, id est iuvans pater, quem conversis casibus appellamus a iuvando Iovem...* (Cic. *n. D.* II 25); cfr. Gell. V 12; ...

poteri malefici, o, più precisamente, è privo della facoltà di giovare agli uomini;[19] motivo, questo, che sarebbe stato espresso, del resto, nel raffigurarlo armato di frecce,[20] nel genere di sacrificio che gli era proprio,[21] e nell'accostamento a divinità esplicitamente ostili quali Averruncus e Robigo.[22]

Si tratta, in sostanza, di particolari che, presi a sè, pur indicando una certa negatività della figura divina in questione, non sembrano avere un significato ben preciso, ma che, se sono contrapposti a quella dello Iuppiter Optimus Maximus, caratterizzata specialmente dalla sua positività e grandezza, contribuiscono a mostrare in Vediovis uno Iuppiter che, a buon diritto, poteva apparire del tutto singolare ai Romani stessi.[23] Da questo punto di vista anche altri elementi, che pure non sembrano destare alcun sospetto o curiosità negli autori latini, a noi moderni si rivelano sorprendentemente fuori posto: basta riflettere,

[19] Gell. V 12: *Iovem latini veteres a iuvando appellavere, eundemque alio vocabulo iuncto patrem dixerunt... Cum Iovem igitur et Diovem a iuvando nominassent, eum contra deum, qui non iuvandi potestatem, sed vim nocendi haberet. Nam deos quosdam, ut prodessent, celebrabantur, quosdam, ut ne obessent, placabant. Vediovem appellaverunt, dempta atque detracta iuvandi facultate.*

[20] Gell. V 12, 11: *Simulacrum igitur dei Vediovis... sagittas tenet, quae sunt videlicet partae ad nocendum.*

[21] Gellio (V 12, 12) parla di una capra sacrificata *ritu humano* (cfr. in n. 15); C. Koch interpreta l'espressione nel senso di un culto funebre (*op. cit.* 76), e ciò in base a Fest. p. 91 L: *Humanum sacrificium dicebant quod mortui causa fiebat*, al cui proposito c'è da osservare che nel passo di Gellio non si parla propriamente di « sacrificio umano » e che, dunque, non sembra il caso di stabilire un parallelo con la testimonianza di Festo, del resto piuttosto enigmatica. Si potrebbe forse pensare ad un sacrificio di sostituzione, sul tipo di quello che aveva luogo per i Compitalia (Macrob. *Saturn.* I 7) nel quale le vittime, probabilmente uccise secondo una tecnica speciale, prenderebbero il posto degli esseri umani (sacrificati essi stessi in origine secondo la tradizione). Comunque stessero le cose, tuttavia, sembra giustificato pensare che questa particolarità sottolineasse maggiormente il carattere negativo di Vediovis, dato che Gellio ne parla proprio in riferimento alla sua « malvagità ».

[22] Gell. V 12, 14, concludendo la lunga disquisizione su Vediovis, e parlando in proposito di quelle divinità che *placari oportet, uti mala a nobis... amoliantur.*

[23] Cfr. la perplessità di Cicerone (*n. D.* III 62), come anche il fatto che Ovidio parli di *novitas* a proposito di quella divinità di cui poi cerca di spiegare le particolari caratteristiche (*F.* III 435-448).

infatti, alla localizzazione dei suoi templi, uno sito *inter duos lucos*, presso l'*asylum*, nel luogo, cioè, in cui Romulus raccolse, secondo la leggenda, i fuorilegge dei dintorni,[24] e l'altro nell'isola Tiberina,[25] posta di per sè fuori dell'abitato, e carica di valenze negative sia sul piano sacrale che nella tradizione;[26] ugualmente dicasi per la posizione del suo culto nel mese lunare: i tre momenti in cui egli è venerato — alla *calendae* di gennaio, alle *nonae* di marzo e al ventun maggio[27] — infatti, hanno in comune la particolarità di *non* cadere nel periodo luminoso delle *idus*, dominato ritualmente, invece, dallo Iuppiter Capitolinus;[28] « questo » Iuppiter, dunque, anche in ciò si distingue dall'altro, nell'apparire quasi relegato ai margini del tempo sacro, così come, per quanto concerne la localizzazione del culto, ai margini della comunità.

Ci si chiede ora il perché di questa caratterizzazione negativa, o, più precisamente, il significato e il valore che una figura del genere poteva avere nell'ambito della reli-

[24] Ovid. *F.* III 429 sgg.: *Una nota est Marti Nonis, sacrata quod illis / templa putant lucos Veiovis ante duos. / Romulus ut saxo lucum circundedit alto, / "quilibet huc" dixit "confuge, tutus eris"*. Cfr. anche *Fast. Praen.* al 7 marzo; Gell. V 12, 2; per l'*asylum*, Liv. I 8.

[25] *Fast. Praen.* al I gennaio: ... VEDIOVI IN INSULA. Liv. XXXI 21; XXXIV 53; Ovid. F. I 293.

[26] Da tener presente che in essa è venerata una divinità del tipo di Faunus (Ovid. *F.* II 193 sg.; *Fast. Praen.* al I gennaio); come fa notare A. Brelich (*Tre variaz.* 71, dati *ibid.*), l'isola, sorta dal grano maledetto dei Tarquinii e connessa al funesto episodio del Cremera, sembra il luogo adatto a far da sfondo al culto di Faunus; uno Iuppiter potrebbe forse trovarsi fuori posto, ma ciò, come si vedrà tra breve, non si verifica nel caso di Vediovis.

[27] Rispettivamente: Ovid. *F.* I 293, e *Fast. Praen.* al I gennaio; Ovid. *F* III 429 sgg., e *Fast. Praen* al 7 marzo; *Fast. Ven.* al 21 maggio.

[28] Le *idus* cadevano nel plenilunio, allorchè la luce del giorno si prolungava di notte in quella della luna (Macrob. *Saturn.* I 15: ... *Romani Diespitrem appellant, ut diei patrem; iure hic dies Iovis fiducia vocatur, cuius lux cum solis occasu non finitur, sed splendore diei et noctis continuat, illustrante luna; quod semper in plenilunio, id est medio mense, fieri solet. Diem vero, qui vel nocturnis caret tenebris, Iovis fiduciam tusco nomine vocaverunt. Unde et omnes idus Iovis ferias observandas sanxit antiquitas...*). Si verificava, pertanto, in tal giorno, quasi la sospensione del trascorrere del "tempo solito" per l'istaurazione di un "tempo particolare", sacro, per un momentaneo presente continuato, nel quale il giorno e la notte non si alternavano, come normalmente accade, ma si prolungavano l'uno nell'altra.

gione romana. Si è parlato poc'anzi di una contrapposizione esistente tra Vediovis e lo Iuppiter Capitolinus; occorre ora rilevare che essa deve essere intesa non come avvenuta una volta per tutte, già attuata e data per scontata, ormai scissa nelle sue componenti, bensì ancora e perennemente in atto, contenente in sè i suoi termini indistinti, eppure già differenziati, in un rapporto continuo: in essa Vediovis è insieme « Iuppiter » e « Ve », *iuvenis* e *pater*[29] (così come, forse, anche piccolo e grande[30]); ugualmente i suoi templi sono posti fuori dell'abitato e dell'ordine sociale, ma una sua statua è nell'*arx*.[31] Questa indistinzione nella distinzione, sottolineando la continuità di connessione esistente tra le due figure, mostra come quella che si è definita « negatività » di Vediovis abbia la sua ragion d'essere proprio in funzione del ruolo svolto da Iuppiter nella religione romana. Se quest'ultimo, che, sin dalla fondazione del tempio capitolino, appare quale Optimus Maximus, è garante del buon andamento delle cose, e se un sacrificio celebrato in suo onore sanziona ogni mese il trascorrere del tempo alle *idus*, ciò non significa che impronti di sè tutti gli aspetti della realtà, ma solo una parte ben delimitata di questa; in tal modo esisterebbero luoghi, periodi, sfere, nei quali egli non estenderebbe il suo controllo. Ma può il dio della rocca capitolina, custode dell'ordine cosmico, religioso e sociale, essere venerato fuori dell'abitato — accanto a Faunus, nella località ove un tempo si erano radunati gli schiavi e i banditi del circondario —, ricevere un culto al di fuori delle *idus* o essere accostato al mondo infero? E tutto ciò conservando allo stesso tempo le prerogative di cui so-

[29] *Iuvenis* (Ovid. *F.* III 437); *pater* (CIL I 897, citato per esteso in n. 10).

[30] A proposito della particella *"ve"* del nome di Vediovis, Gellio fa presente che non solo essa indica una diminuzione, ma che ha insieme valore accrescitivo: *"Ve" enim particula, quae ... duplicem significatum capit. Nam et augendae rei et minuendae valet, sicuti aliae particulae plurimae; propter quod accidit ut, quaedam vocabula, quibus particula ista praeponitur, ambigua sint et utroque versum dicantur...* (V 12).

[31] Plin. *n. h.* XVI 216: *Non et simulacrum Veiovis in arce...?*

pra? Era necessario che, sì, Iuppiter improntasse di sè anche queste particolari dimensioni, ma poiché non era possibile, per via delle sue caratteristiche, che se ne interessasse l'Optimus Maximus, il politeismo romano ricorre allora ad uno Iuppiter speciale, che è e insieme non è quell'altro, *iuvenis* e *pater*, piccolo e grande, che non ha ancora in mano la folgore, quasi simbolo del suo potere,[32] ma che, in compenso, è fornito di *vis nocendi;*[33] questo « Iuppiter e non », o, meglio, questo anti-Iuppiter — in sostanza tale può essere considerato il senso ultimo di quel « *ve* » — può tranquillamente, senza perderci in dignità, avere accanto alla sua statua una capra o ricevere in sacrificio lo stesso animale,[34] essere venerato nell'isola o nell'*asylum*, così come il suo culto cadere al di fuori del periodo del plenilunio; può, anzi, deve, in quanto esso testimonia la vigile presenza dello Iuppiter Optimus Maximus là dove questo, per le sue qualità intrinseche, non può agire direttamente, ma solo come Vediovis. Si può ora anche comprendere perché questa divinità appaia malvagia e priva del potere di giovare, proprio invece dello I. Capitolinus, dato che appunto in tal modo si esprime un'ulteriore e decisiva distinzione da quello; ugualmente si chiarisce la sua posizione di « divinità infera » se si riflette alla necessità di un controllo di Iuppiter anche nella sfera ctonia.[35] Stando così le cose, ci si stupirà, forse, nel vedere come rispetto alla parte svolta da quest'ultimo quella di Vediovis sembri molto meno rilevante;

[32] Cfr. Ovid. *F.* III 438 sgg.: *adspice deinde, manu fulmina nulla tenet. / ... primo tempore inermis erat,* dove la differenziazione si risolve tuttavia in un *prius* temporale.

[33] Gell. V 12, citato per esteso in n. 19.

[34] La situazione è sullo stesso piano di quella che si verifica durante la celebrazione dei Lupercalia: là, nel generale capovolgimento dell'ordine (cfr. A. Brelich, *Tre variaz.* 66) può accadere anche che il *flamen dialis*, che di solito non può nè vedere, nè nominare, nè toccare la capra e il cane (Gell. X 15) assista allo svolgersi di un rituale nel corso del quale questi due animali sono sacrificati (Ovid. *F.* II 281; 361; Plutarch. *q. r.* CXI;...); qui la capra sta accanto, ed è offerta in sacrificio, allo Iuppiter "rovesciato".

[35] Si pensi in proposito all'accostamento di Vediovis a Dis (dati in n. 2, 3 e 4).

si pensi tuttavia a come il pantheon romano annoveri diverse figure divine ben specifiche che esplicano la loro sfera d'azione là dove non può esercitarsi direttamente la influenza di Iuppiter;[36] niente di strano, quindi, che Vediovis, il quale, più che essere una figura indipendente, rappresenta quasi una proiezione dall'alto — su una dimensione del tutto particolare, già fornita di titolari propri — del potere della divinità capitolina, non appaia sempre in primo piano.

[36] Così, ad esempio, per il mondo infero c'è innanzi tutto Dis *pater*, nell'isola Tiberina Faunus, e così via.

GHERARDO GNOLI

La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'Iran antico

Lo *Yašt* VIII, il *Tīr Yašt*, contiene alcune tracce di dottrine astrologiche sulle quali si è molto discusso:[1] il testo avestico è un inno allo *yazata Tištrya*, la stella Sirio,[2] che è celebrata per avere sconfitto il *daēva Apaoša*, il demone dell'aridità, ed aver reso possibile lo scorrere delle acque fecondanti e vivificanti sulla terra.[3] Alcuni elementi, sui quali è mia intenzione soffermarmi, ricollegano la figura di questo *yazata* all'astrologia babilonese.

[1] Cf. J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, London 1926, p. 23 e sgg.; pp. 435-37.

[2] L'identificazione con Sirio è basata su Plutarco, *De Iside et Osyride*, XLVII; cf. F. Spiegel, *Erānische Altertumskunde*, II, Leipzig 1873, pp. 70-73; W. Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen 1882, pp. 308-11; M. N. Dhalla, *Zoroastrian Theology*, New York 1914, pp. 129-31; J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, I, Paris 1938 p. 124, nota 5. Per le vecchie ipotesi sull'identificazione di *Tištrya* si veda su L. H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay 1929, p. 117, nota 1, e Bidez-Cumont, *loc. cit.*

[3] Per un breve sommario di *Yašt* VIII, vedi il mio precedente lavoro apparso su questa rivista: *Note su Yasht VIII, 23-25*, SMSR, XXXIV, 1963, pp. 91-101; cf. pp. 92-93. Per un inquadramento del mito di *Tištrya* nella religiosità iranica antica si veda U. Bianchi, *Zamān i Ōhrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958, pp. 27, 30, 37 sg., 41, 71 (a p. 71, nota 10, il Bianchi fa alcune considerazioni che avrebbero meritato di essere citate nel mio precedente lavoro, perchè assolutamente pertinenti all'argomento lì trattato ed in parte convergenti con le conclusioni da me proposte). Per la composizione e l'antichità di questo *Yašt*, cf. A. Christensen, *Etude sur le zoroastrisme de la Perse antique*, Copenhague 1928, p. 7.

Il Götze studiò l'etimologia del nome avestico *Tištrya* e dedusse l'esistenza di rapporti semantici fra il nome dello *yazata* di *Yašt* VIII e quello di una divinità iranica antica, *Tīr*, o meglio *Tīrī*,[4] che compare nel così detto Calendario di Cappadocia ed è largamente diffuso nell'onomastica sia del periodo achemenide sia più tarda.[5] *Tištrya* e *Tīr*, come anche l'indiano *Tišya* ed il greco Σείρος, sarebbero in rapporto con un indoeuropeo **twisro-*, **twiro-* « der gefährilche, funkelnde »; e per il

[4] Lo Henning ha ultimamente osservato che *Tīr* è la forma più recente del nome divino, la cui forma parthica era *Tīrī* (parthico *Tyrymtry* e pahlavico *Tyrmtry;* egli cita inoltre le forme parthiche *Tyry, Tyrynk, Tyrydt, Tyrydtk, Tyrymtrk*): si vedano le sue osservazioni inserite nell'articolo di A. D. H. Bivar, *A rosette 'phiale' inscribed in Aramaic,* BSOAS, XXIV, 1961, pp. 189-99.

[5] A. Götze, *Tištrya, Tīr, Tišya,* Σείριος, "Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung", 1923, pp. 146-53. La migliore raccolta di fonti sul dio iranico *Tīr* è, senza dubbio, quella fatta nel 1929 dal Gray nel suo utilissimo ed accurato repertorio delle fonti iraniche e non iraniche per le figure divine e demoniache della tradizione mazdea (*op. cit.*, pp. 110-15). Il lavoro del Gray ha però una pecca: vi mancano, infatti, i riferimenti ai testi manichei d'Asia centrale, nei quali si ritrova il nome del dio come nome del pianeta Mercurio e di un giorno della settimana (cf. F. W. K. Müller, *Die 'persischen' Kalenderausdrücke im chinesischen Tripitaka,* "Sitz. kön. preuss. Akad. Wiss.", 1907, pp. 458-65; V. Thomsen, *Ein Blatt in türkischer 'Runen' Schrift aus Turfan, ibidem,* 1910, pp. 296- 306. Si veda inoltre W. Henning, *Ein manichäisches Bet-und Beichtbuch,* Berlin 1937, pp. 85-87). Per l'onomastica cf. i lavori già citati del Götze e del Gray che vanno integrati con la nota dell'Henning presso il Bivar (*op. cit.*), a proposito della quale vorrei fare un'osservazione. L'iscrizione aramaica del pezzo pubblicato recentemente dal Bivar consiste in un nome proprio *Tryprn*: l'Henning ha affermato che di una forma nominale del genere non si aveva finora esempio e che essa si può avvicinare soltanto all'analoga forma scritta in kharosthi *Tiravharna* (cf. S. Konow, *Kabul Museum stone inscription of the year 83,* "Acta Orientalia", XVI, 1938, pp. 234-40); ma ciò è inesatto, perchè su documenti commerciali babilonesi d'età achemenide, pubblicati nel 1904 (A. T. Clay, *Business Documents of Murashu Sons of Nippur dated in the reign of Darius II,* Philadelphia, 1904, p. 65) compare il nome iranico di *Tiripirna'*: "Ti(?)-ri-ud-na' (Pe., instead of ud read pa(i)r = Tiripirna', cf. Artapirna' ecc.)". Il nome *Tiripirna'* è dunque l'esatto corrispondente, sempre d'età achemenide, del *Tryprn* dell'iscrizione in caratteri aramaici pubblicata dal Bivar; ed esso è stato citato sia dal Götze (*op. cit.*, p. 147) sia dal Gray (*op. cit.*, pp. 111-12), il quale però sbagliò nella citazione del volume del Clay, rinviando all'opera omonima del 1912, anzichè a quella del 1904 (cf. *ibidem,* nota 2). Per la diffusione del nome divino nell'onomastica iranica ed armena si veda anche F. Justi, *Iranisches Namenbuch,* Marburg 1895, pp. 325 sgg. Per il Calendario di Cappadocia,

significato di « freccia » che fu attribuito a *Tīr*,[6] il Götze osservò: « Wenn der Stern Sirius dabei von einem 'ungestümen, glänzenden, gefährlichen' zu einem 'Pfeil' wurde, so hat das noch einem besonderen Grund: das babylonische Himmelsbild. Hier hiess 'Sirius' *šukudu* 'Pfeil', seine Nachbarsterne *quštu* 'Bogen' [7] ».

Si ammetta o si respinga l'etimologia proposta dal Götze e la validità degli accostamenti da lui tentati,[8] resta pur sempre il fatto che *Tištrya* e *Tīr* furono effettivamente considerati nella tradizione mzdea o in strettissima connessione o addirittura identici;[9] che alla loro figura fu associato l'attributo della freccia;[10] e che, infine, il rap-

da datarsi fra il 490 ed il 480 a.C. cf. E. W. West, *Sacred Books of the East*, XLVII, p. XLII sg.; J. Markwart, *Untersuchungen zur Geschichte von Iran*, II, Leipzig 1905, p. 210 sg.; H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, p. 479; J. H. Moulton, *op. cit.*, p. 433; J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre. Etude critique avec une traduction commentée des Gâthâ*, Paris 1948, p. 109; *idem*, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, p. 121. Sul calendario mazdeo si veda inoltre del Nyberg, *Texte zum mazdayasnischen Kalender*, Uppsala 1934.

[6] La connessione di *Tīr/Tīrī* con il pahlavico e neo-persiano *tīr* 'freccia' è sicura; e verosimle è anche una parentela con l'avestico *tiγra-*, dall'omonimo significato, nonostante il parere contrario del Gray, *op. cit.*, p. 112. Cf. Chr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 2 unveränderte Auflage, Berlin 1961, col. 651.

[7] Götze, *op. cit.*, p. 152.

[8] Il Gray (*op. cit.*, p. 112) non accettò l'etimologia del Götze ed osservò: "It would seem to be a reduced-zero grade of the base **terēi-*, **terōu-*, 'to pierce' ", e ricollegò il nome iranico con le forme *tīra-* e *tīrī-*, 'freccia', menzionate dai lessicografi sanscriti.

[9] Su *Tīr* si deve consultare innanzi tutto il lavoro di Th. Nöldeke, *Persische Studien*, "Sitz. Akad. Wiss. Wien, Phil.-hist. Cl.", 1888, pp. 417-20. La traduzione mazdea ha codificato la connessione fra le due figure, tanto che il nome stesso dello *Yašt* VIII (lo *Yašt* di *Tištrya*) è *Tīr Yašt*. Nei testi pahlavici si trova a volte la stessa identificazione in maniera esplicita: "*Tīr* (è) *Tištar*" (= *Tištrya*) (*Gran Bundahišn*, ed. Anklesaria, p. 37, riga 6).

[10] Nello *Yašt* di *Tištrya* si parla di "*Erexša* dalle rapide frecce" (*Yašt* VIII, 6, 37), "il migliore arciere degli Ari", che si ritrova in Tabarī nella forma *Āriš-šībatīr*, mediata attraverso la traduzione pahlavica *Āriš šīpāktīr*. L'identità fra *Erexša* ed *Āriš*, l'arciere della leggenda del re Mīnūčihr, fu sostenuta la prima volta dal Nöldeke, "*Der best der arischen Pfeilschützen" im Awestâ und im Tabarî*, "Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft", XXXV, 1881, pp. 445-47. Cf. inoltre R. v. Stackelberg, *Die iranische Schützensage, ibidem*, LVIII, 1904. pp. 853-58. Un'importante testimonianza del culto di *Tīr* è fornita da al-Birūnī, che parla di una festa del *Tīragān* cadente nel solstizio di estate, che si celebrava nel tredicesimo giorno del quarto mese.

porto coll'astrologia caldea, così genericamente prospettato dal Götze per la questione del nome stellare, può essere, come si vedrà, considerato sicuro.

Innanzi tutto il termine *šukudu* « freccia »,[11] designante la stella Sirio, non è il solo termine di tale significato e di tale impiego nell'astrologia mesopotamica. In realtà, una siffatta designazione per Sirio è d'origine sumerica: il nome sumerico della stella, *kak-si-sá*, era interpretato con l'accadico *šiltakhu* « freccia [12] ». L'analogia fra i termini mesopotamici, *kak-si-sá, šiltakhu, šukudu,* e l'iranico *Tīr-Tīrī,* che può essere interpretato « freccia », è tale da non potere costituire un caso: non vi è dubbio che la terminologia caldea abbia influito su quella iranica.

Un'altra osservazione rende possibile un ulteriore accostamento del Sirio iranico a quello mesopotamico: la comune connessione con le acque. Un rituale della festa del Capodanno di Babilonia dice infatti che la stella Sirio

La festa avrebbe avuto la sua origine dalla freccia scoccata dall'arciere *Āriš* dal *Tabaristān* alla frontiera tra questa terra e il *Faryāna,* delimitando i confini fra i territorî di *Afrāsyāb* e *Mīnūčihr* (Al-Bīrūnī, *Chronology of Ancient Nations,* trad. E. Sachau, London 1879, p. 205; cf. L. H. Gray, *op. cit.,* p. 111 ed in *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* ed. J. Hastings, V, pp. 872, 874-75). Un'altra indicazione del rapporto di *Tīr* con la freccia, questa volta di carattere iconografico, è fornita da una nota moneta *kušāna* del re *Huviška,* in cui *Tīr* (Τειρο) compare nelle vesti di una divinità femminile munita d'arco e di freccia, sul tipo dell'Artemide cacciatrice (si veda la moneta nelle tavole che accompagnano il lavoro di R. Göbl, *Die Münzprägung der Kušān von Vima Kadphises bis Bahrām IV,* in F. Altheim - R. Stiehl, *Finanzgeschichte der Spätantike,* Frankfurt a. Main 1957; vedi il n. 214 e cfr. il n. 223 che porta la scritta Νανο). Quest'iconografia *kušāna* è di un grande interesse e ha dato luogo a molte discussioni (cf. A. Stein, *Zoroastrian Deities on the Indo-Schythian Coins,* Bombay 1888, pp. 16-17; F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* I, Bruxelles 1896, p. 136): essa va interpretata nel contesto della religiosità composita dell'impero dei *Kušāna* e rivela uno sfondo di un complesso e coerente sincretismo. Vorrei notare che la recente correzione della lettura monetaria in Μειρο, proposta dal Göbl (*Grundriss einer historischen Paläographie der Kušānmünzen,* « Iranica Antiqua » I, 1961, pp. 99, 109), è estremamente ipotetica, ma su questo argomento si ritornerà altrove.

[11] C. Bezold, *Babylonisch-Assyrisches Glossar,* Heidelberg 1926, p. 269.

[12] L'antica lettura del nome sumerico era *kak-si-di.* Sulla questione dell'identificazione della stella si veda soprattutto F. X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel,* I, Münster 1907, pp. 236-48. Anche

« misura le acque[13] »: ora il rapporto di *Tištrya* con le acque, cui si è accennato, è ben noto: tutto il suo duello col demone della siccità, *Apaoša*, è diretto a sollevare le acque del mare *Vourukaša*.[14]

Infine bisogna considerare che un mese del calendario zoroastriano, il quarto dell'anno, prese nome dalla stella Sirio: il mese che nelle più antiche iscrizioni achemenidi era chiamato *Garmapada*, « il mese del calore », corrisponde nel Calendario di Cappadocia[15] e nell'*Avestā*[16] al mese di *Tīr* o di *Tištrya*. Qual'è l'origine di questa denominazione?

Si è discusso molto sull'importanza dell'anno sothiaco in Egitto, che iniziava, secondo il calendario giuliano, il 19 luglio:[17] ivi si usava trarre dei presagi dallo stato del cielo nel momento del levare eliaco (ἐπιτολή) di Sirio. Il Cumont ha dimostrato che anche nel mondo semitico era stato introdotto, nelle speculazioni divinatorie, quest'anno canicolare o « cosmico[18] »: la festa di *Adonis-Tammuz* cadeva appunto in quella occasione e fino nel medioevo gli abitanti di *Harran* hanno celebrato nel quarto mese dell'anno la festa del dio *Tammuz*.[19] Quindi la diffusione della dottrina astrologica che annetteva grande importanza al levare eliaco di Sirio nel quarto mese (il mese di *Dūzu-Tammuz*, secondo il calendario mesopotamico), copriva sia l'Egitto sia la Mesopotamia ed è dunque per ciò da qui che l'Iran l'ha derivata. Infatti a Babilonia *kak-si-sá* era la stella fissa in relazione col mese di

šiltakhu era letto diversamente: *tartakhu*. Cf. E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1949, p. 94.

13 F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris 1921, p. 138.

14 *Yašt* VIII, *passim*.

15 Ivi (cf. nota 5) si ha la forma **Τειρει**.

16 *Sīrōčak* I, 13; II, 13: il tredicesimo giorno del mese, il giorno di *Tīr*, è qui il giorno di *Tištrya*. Cf. sul calendario la nota 5.

17 R. Weil, *Bases, méthodes de la chronologie égyptienne*, Paris 1926, p. 136 e sgg.; F. Cumont, *Adonis et Sirius*, in *Mélanges G. Glotz*, I, Paris 1932. pp. 257-64; J. Bidez - F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, I, Paris 1938, p. 123 e sgg.; cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I: *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950, p. 104.

18 *Adonis et Sirius*, *op. cit.*, p. 259.

19 W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911, pp. 111-21.

di *Tammuz*:[20] nel 15° giorno di questo mese Sirio diventa visibile — dice un testo babilonese [21] — e durante il mese veniva celebrata la festa del dio; analogamente la festa di *Tīr-Tištrya*, il *Tīragān*, veniva celebrata in Iran verso la metà del quarto mese: il 13° giorno — il giorno di *Tīr* — del mese di *Tīr*: l'ipotesi del Gray di una origine mesopotamica del *Tīragān* ne esce così rafforzata.[22]

Prima di concludere queste brevi osservazioni, vorrei far notare un'altra curiosa analogia fra le dottrine astrologiche mesopotamiche e quelle iraniche. Un testo accadico, pubblicato dal Virolleaud, sembra identificare *kak-si-sá*, il nome sumerico di Sirio, con il pianeta Mercurio.[23] Ora questa medesima identificazione mi sembra si sia verificata in Iran tanto nei testi pahlavici,[24] cioè nel Mazdeismo medievale, quanto — si noti bene — in epoca più antica.[25] Indubbiamente l'identificazione iranica di Sirio e Mercurio, che va di pari passo con una loro netta contrapposizione,[26] è dovuta, come vorrei dimostrare in un

[20] Cf. Kugler, *op. cit.*, nel capitolo « Die Monatsfixsterne der Babylonier », p. 231.

[21] B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, Heidelberg 1925, p. 414.

[22] In *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, V. pp. 872, 874-75.

[23] Ch. Virolleaud, *L'Astrologie Chaldéenne*, Paris 1905-1912; *Ištar*, n. XXX, 24 e 26; cf. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, Giessen 1912, p. 684, nota 1.

[24] Si è detto che *Tīr*, che nella maggior parte dei testi pahlavici è il nome di Mercurio, è talvolta identificato con *Tištrya* (pahlavico *Tištar*): cf. la nota 9 e si veda anche *Šāyast nē šāyast*, XXII, 13; XXIII, 2.

[25] Esistono alcune significative tracce di un rapporto intercorso fra *Tīr* e *Nabū*/Ermete, mediato, probabilmente, attraverso una connessione fra *Tīr/Tištrya* e *Mithra* (si ricordi il noto motivo mithraico dell'arciere che infiggendo una freccia nella roccia ne fa sgorgare l'acqua: cf. a questo proposito le pertinenti osservazione del Gray, *op. cit.*, pp. 113-14; e del Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, p. 469). L'assimilazione di *Mithra* con Ermete/Mercurio, che dapprima meravigliò il Cumont, è documentata dalla famosa iscrizione di Antioco I di Commagene a Nimrud-Dagh, circa della metà del I sec. a.C. (si veda, per la bibliografia, il recente lavoro di M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, I, Hagae Comitis 1956, pp. 54-56) e da iscrizioni mithraiche della Germania (F. Cumont, *Mystères de Mithra*, 3e ed., Paris 1913, p. 146). Anche in Armenia vi sono alcuni indizi di un'associazione di *Tīr* con Ermete/Mercurio.

[26] Si veda, per esempio, *Gran Bundahišn*, ed. Anklesaria, p. 57, riga 15 - p. 58, riga 1: *u Tīr, hast Apaoš dēv, ō Tištar mat*: « e *Tīr*, che è il *daēva Apaoša*, venne contro *Tištrya* »; cf. *Škand-gumānīk vičār*, IV,

prossimo lavoro, a ragioni interne del sistema cosmologico mazdeo,[27] tuttavia la testimonianza mesopotamica, che meriterebbe d'essere indagata a fondo, costituisce un precedente molto significativo e, date le connessioni sopra riscontrate, potrebbe anche aiutare a spiegare alcuni aspetti della più tarda evoluzione delle dottrine astrali nel mondo iranico.

Da tutto ciò si può dedurre che l'importanza speciale conferita nel Mazdeismo alla stella Sirio, su cui ci erudisce Plutarco,[28] era un riflesso di dottrine astrologiche assai diffuse nei due massimi centri della civiltà del mondo vicino orientale, l'Egitto e la Mesopotamia, secondo le quali veniva annessa una grande importanza apotelesmatica al levare eliaco di Sirio, inizio dell'anno canicolare o cosmico. In particolare le analogie sopra esposte con l'astrologia mesopotamica, oltre ad altre abbastanza ovvie ragioni storiche, fanno ritenere che sull'Iran si sia fortemente esercitato l'influsso delle scienze astrali di Babilonia. Al nome del mese della canicola dell'antico calendario iranico non zoroastriano, *Garmapada*, corrispose quindi, con la diffusione dello Zoroastrismo e delle dottrine sincretistiche dei Magi, il nome di *Tīr-Tištrya* « Sirio »: è così che nell'*Avestā* e nel Calendario di Cappadocia si chiama il quarto mese dell'anno.[29] L'assunzione di Sirio a divinità del quarto mese fu dunque senza dubbio un riflesso delle dottrine astrologiche babilonesi.

* * *

36 (P. J. de Menasce, *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle*, Fribourg 1945, p. 52).

27 Cf. R. C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, p. 152 e sgg. I pianeti, che, a differenza dei segni zodiacali, sono di natura ahrimanica, ricevono nomi ohrmazdiani (*ibidem*, p. 412). Potrebbe anche darsi che *Tīr*, divinità che venne connessa col pianeta Mercurio, per analogia di significato con il Sirio mesopotamico, sia passato a designare pure questa stella fissa. Ma in tal caso si dovrebbe pensare ad un'originaria distinzione fra *Tīrī/Tīr* e *Tištrya*.

28 *De Iside et Osyride*, XLVII.

29 Cf. la nota 5, in fondo. La lista dei mesi del calendario anticopersiano, ricostruita definitivamente, grazie alle equivalenze babilonesi ed elamitiche, contiene nomi completamente diversi da quelli del suc-

Questa breve nota tocca un problema molto dibattuto della storia religiosa dell'Iran antico: i rapporti fra l'astrologia babilonese e la religione mazdea. Nel loro celebre lavoro il Cumont ed il Bidez insistettero particolarmente sulla discordanza fra la figura di Zoroastro mago ed astrologo, quale è stata tramandata dalle fonti classiche, e la figura del Profeta iranico, quale risulta dallo studio delle fonti mazdee più antiche e più recenti.[30] Si è spesso rilevato che nel sistema zoroastriano originario doveva essere assente ogni speculazione astrologica e che soltanto in seguito, con la contaminazione del primitivo messaggio del Profeta, fatta dai Magi venuti al contatto con le civiltà della Mesopotamia, dell'Asia Minore e della Grecia, si inserirono nel Mazdeismo alcune tracce di dottrine astrologiche. Ciò può esser vero e non c'è alcun dubbio che in questo campo l'influenza caldea ebbe agio di manifestarsi: anche la presente ricerca ne vuole essere una dimostrazione.

Tuttavia il problema non è di facile risoluzione, perché esso investe questioni molto gravi e molto dibattute: la natura dello Zoroastrismo primitivo; i rapporti fra la religiosità delle *Gāthā* con quella degli *Yašt;* i rapporti fra il Mazdeismo avestico con quello achemenide, quello parthico e quello sassanide. Trovare tracce di dottrine astrologiche nei testi pahlavici può avere ben altro significato che trovarne in uno *Yašt* d'epoca achemenide, perché, per ipotesi, può darsi che il testo pahlavico non contenga dottrine molto antiche.[31]

Nel suo recente e magistrale lavoro sulla religione iranica antica il compianto M. Molé ha proposto all'attenzione degli studiosi alcune acute considerazioni, che con-

cessivo calendario zoroastriano; tuttavia il confronto fra l'uno e l'altro calendario mostra alcune analogie di significato: vedi J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, p. 120 e sgg.

30 *Les Mages hellénisés*, 2 voll., Paris 1938; cf. soprattutto: I, p. 33 e sgg.

31 Per le dottrine astrali nei testi pahlavici, si veda il II capitolo del *Gran Bundahišn*, pubblicato dallo Henning, *An Astronomical Chapter of the Bundahishn*, « Journal of the Royal Asiatic Society », 1942, pp. 229-48.

cernono direttamente il nostro problema. Le *Gāthā* — egli ha osservato — non sono sprovviste di alcune dottrine astrologiche: secondo esse, i luminari sono messi in movimento da *Ahura Mazdā* che indica loro il cammino e questo movimento provoca la divisione del tempo limitato, essi influiscono sulla vita dell'uomo; ma allora « les Anciens ne se sont pas tellement trompés en voyant en Zoroastre le père de l'astrologie [32] ». Ed altrove egli ha considerato che « la distinction établie notamment par Cumont et Bidez entre le Zoroastre astrologue des maguséens et de la tradition hellénistique et le vrai Zarathuštra mazdéen à qui toute idée astrologique serait étrangère, est beaucoup moins absolue [33] ».

Sarebbe interessante indagare più a fondo se anche il così detto autentico insegnamento di Zoroastro sia restato, come tante volte si dice, veramente incontaminato dall'irradiamento della civiltà mesopotamica. In ogni modo, non è buon metodo fare nette distinzioni fra religiosità di tipo ario e di tipo semitico, perché con ciò ci si preclude la possibilità di una più larga e profonda comprensione della storia religiosa dell'Iran e, di riflesso, del Vicino Oriente antico.

[32] *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963, p. 405.
[33] *Ibidem*, p. 378.

NOTE E DISCUSSIONI

Contributo allo studio degli atti di S. Antimo

Per una serie di coincidenze, mentre lavoravo sulla diffusione del culto a s. Michele nel Lazio, ho ritrovato un ms. del s. IX che riporta il testo della « Passio Anthimi ».

L'edizione Bollandiana della « Passio Anthimi [1] » che appare negli Acta Sanctorum all'11 maggio, non citava questo ms. nè altri 15 che trovavo indicati nei diversi cataloghi del Poncelet.[2]

Questo il motivo per cui ho ripreso in mano lo studio degli Atti di S. Antimo.

* Comunicazione tenuta alla 4ª Conferenza Internazionale di Studi Patristici, Oxford 1963.

[1] *Acta Sanctorum*, Maii t. II, 1867, pp. 612-614.

[2] A. Poncelet - 1) *Cat. Cod. Hag. L. Bibl. Romanarum*, Bruxelles 1909, pp. 118-121; 123-124.

2) *Cat. Cod. Hag. Bibl. Nationalis Parisiensis*, t. II, 1890, p. 75, t. III, p. 154-155.

3) *Cat. Cod. Hag. Lat. Bruxelles*, 1909, p. 489, t. II.

4) *Cat. Cod. Hag. Lat. Bibl. Capituli Eporediensis*, in Anal. Boll. t. XLI, Bruxelles, 1923, p. 341.

5) *Cat. Cod. Hag. Lat. Bibl. Neapolitanarum*, in Anal. Boll. t. XXX, Bruxelles, 1911, p. 206, p. 229.

6) *Cat. Cod. Hag. Archivii Historici Civitatis Coloniensis*, in Anal. Boll. t. LXI, Bruxelles 1943, p. 144-150.

B.H.L. Bruxelles, 1898-1899, p. 91 e suppl. 1911, p. 25.

7) *Cat. Cod. Hag. L. in Bibloth. Publicis Namurci*, Bruxelles, 1948, p. 25-28.

Si tratta della « Passio » di un gruppo di martiri della via Salaria attribuita, dalla narrazione del testo, all'epoca di Diocleziano.

La « Passio de SS. Anthimo presbytero, Maximo, Basso et Fabio martyribus via Salaria in Sabinis. Item Sisinnio Diacono, Diocletiano seve Diocletio et Florentio, martyribus, Auximi in Piceno. Item Faltonio Piniano et Anicia Lucina conyuge » così come ci appare dall'edizione Vulgata è formata da tre capitoli divisi in paragrafi.

I Cap.

1. La morte di Cheremone e la malattia del proconsole Faltonio Piniano in Asia.
2. Lucina moglie di Faltonio Piniano chiede a S. Antimo di pregare per la guarigione del marito.
3. S. Antimo convince il proconsole a diventare cristiano. Catechesi di S. Antimo.
4. I cristiani pregano per il proconsole, che guarisce e riceve il battesimo.
5. Il proconsole libera tutti i cristiani d'Asia e dopo un anno dalla guarigione fa ritorno a Roma, portando con sè numerosi cristiani: questi vengono ospitati nei suoi padri della Sabina e del Piceno.

II Cap.

6. Il martirio dei martiri di Osimo: Sisinnio, Dioclezio e Fiorenzo.
7. La conversione del sacerdote di Silvano.
8. S. Antimo incarcerato e gettato nel Tevere, viene liberato dall'angelo.
9. Nuovamente imprigionato, S. Antimo viene flagellato e decapitato.
10. Il martirio di S. Massimo di Forum Novum.
    Il martirio di S. Basso e S. Fabio di Forum Novum.

III CAP.

11. La santa morte di Faltonio Piniano ed il cordoglio della moglie Lucina.
12. S. Sebastiano appare a Lucina per consolarla.
13. Martirio di S. Beatrice, amica di Lucina.
14. Apparizione di S. Beatrice a Lucina.
15. Martirio di S. Ciriaco, Largo e Smaragdo. Morte di Lucina.

Il Dufourcq [3] ha accuratamente studiato questa passione, di cui si sono occupati anche altri studiosi [4] come Delehaye, Schuster, Lanzoni, Gerhardt, però sempre servendosi del testo presentato dalla edizione Vulgata, pur facendo, come il Dufourcq, qualche riferimento ai dati schematici della Biblioteca Hagiografica Latina. Nel lavoro, che speriamo di pubblicare fra breve, abbiamo avuto presente principalmente la critica del Dufourcq a cui rinviamo. Qui solo un breve cenno alle conclusioni del Dufourcq: gli « Acta Anthimi », risultato della cucitura di diverse tradizioni e di diverse passioni preesistenti, sarebbero collocate, nel loro testo più antico, particolarmente per le affinità offerte con gli Atti di S. Sebastiano, tra la seconda metà del s. V e la prima metà del s. VI, più probabilmente in questo secondo periodo.

Ora il « Codex Farfensis 29 » che chiameremo *ms. F*, da noi studiato, è anteriore di due secoli al ms. base della Vulgata, su cui ha lavorato il Dufourcq; qualche altro ms. tra i 15 confrontati è anteriore di un secolo.

Di per sè l'antichità del ms. F, *s. IX* [5] non avrebbe

[3] A. Dufourcq - *Etudes sur les gesta Martyrum romains* - Paris 1907 - Vol. III - p. 46-58.

[4] Delehaye - *AA. SS. Novembris*, II, 2, Bruxelles 1931, p. 247-48. *Propylaeum AA. SS. Martyrologium Romanum, Decembris*, Bruxelles 1940, p. 184.

F. Lanzoni - *Origine delle diocesi antiche d'Italia*, Roma 1923, p. 222-223.

I. Schuster - *I santi Martiri Antimo Prete, Sisinnio Diacono*, ecc., in Boll. Dioc. Uff. 30-4-1917, n. 4, p. 76-81 e Boll. Dioc. n. 11, 1917 - Roma.

R. Gerhardt - *Ueber die Akten des hl. Anthimus und des hl. Sebastinus*, Iena 1916.

costituito un elemento di particolare rilievo, se il testo offertoci non presentasse delle varianti e delle espressioni che ci consentono di affermare che tale testo è, *sicuramente,* anteriore a quelli usati dall'edizione bollandista.

Varianti del nostro testo

a) alcune filologiche.

b) altre di espressione del pensiero dottrinale.

c) altre ancora come: « lectio brevior », « lectio difficilior », nomi e attributi.

Non è possibile presentarle tutte, se pur brevemente. Ci siamo particolarmente soffermati sulla *catechesi di S. Antimo,* corrispondente nell'edizione vulgata al paragrafo 3° del I capitolo.

Antimo offre a Piniano quasi un simbolo delle cose da credere.

Nella nostra edizione ci sembrano particolarmente interessanti la dottrina trinitaria e la dottrina cristologica. Premettiamo subito che la catechesi risulta ortodossa, anche se non espressa con terminologia post-nicena. I vari mss. oggetto di questo studio, presentano, nella esposizione della fede, delle espressioni chiaramente diverse da quelle della edizione dei Bollandisti.

Il *ms. F,* quando parla del Padre e del Fglio dice:

> « Deus autem quem te oportet credere,
> cum sit trinitas unus est: pater qui eructuavit
> verbum bonum, filius, qui est sermo quo
> eructuavit pater, a quo facta sunt omnia
> quae sunt... »

Mentre i Bollandisti hanno:

> « Deus autem quem oportet nos credere,
> cum sit trinus, tamen unus est:
> Pater, qui ex corde eructavit verbum bonum, a quo
> omnia: Filius, qui est sermo, quem eructavit
> Pater, per quem facta sunt omia quae facta
> sunt ».

[5] G. Brugnoli - *Catalogus Codicem Farfensium qui in Biblioteca Nationalis Romana Asservantur* - Benedictina 1959 - n. 7, p. 108.

Ci sembra che *"a quo"* si debpa senza equivoco riferire al Figlio, dato anche il parallelismo con l'espressione concernente lo Spirito Santo, che segue immediatamente:

« Sanctus quoque Spiritus *a quo universa animantur* ».

Lo Spirito Santo, per estensione di attribuzione, per analogia alla sua attività nel campo soprannaturale, vivifica, anima tutte le cose del mondo.

Il ricordo giovaneo del *"per quem"* che appare nell'edizione bollandiana, ricavato dal ms. napoletano che ne è alla base, è, evidentemente, una posteriore correzione del *"a quo"* degli altri mss.

E ad avvalorare tale nostra tesi vi sono le numerose addizioni che appaiono nella edizione Vulgata, che rivelano la preoccupazione di chiarire e rafforzare i concetti, espressi con una terminologia non del tutto limpida. Così l'edizione vulgata aggiunge:

« Pater, qui ex corde eructavit verbum bonum, *a quo omnia...* ». Questo « a quo omnia » riferito al Padre, sembra volere, fin dall'inizio, ricalcare la sua azione creatrice, secondo un concetto frequente nel pensiero scritturistico: *Eph.*, 3, 8-9: « absconditi a saeculis in Deo, *qui omnia creavit* », che forse temevano di vedere infirmata dall'ardito « Filius... a quo omnia facta sunt » che appariva nei testi più antichi.

Ora se il Dufourcq colloca il testo della « Passio Anthimi » riportato dai Bollandisti, tra la seconda metà del s. V e la prima del s. VI, come abbiamo già detto, ci sembra legittimo il dubbio che anteriormente al testo che il Dufourcq chiama A, vi debba essere stato un altro testo caratterizzato da una terminologia modificata poi dal testo A, come testimoniano, del resto, non solo il ms. F più antico, ma anche tutti gli altri da noi studiati.

Non vi è la possibilità di riportare tutti i ragionamenti e le osservazioni che sono scaturite da tale passo; solo accenniamo ad alcuni punti:

a) per il nostro testo il Figlio e lo Spirito Santo sono quindi « agenti » della « creazione » e della « animazione ».

b) « pater, qui eructuavit verbum bonum:
filius, qui est sermo quo eructuavit pater,
a quo facta sunt...

Ci troviamo di fronte alla duplice azione del Padre: generazione e creazione? Il « verbum qui eructuavit » sarebbe la generazione? Tertulliano [6] darebbe questa interpretazione. Ed il « qui est sermo quo eructuavit pater » sarebbe il fiat della creazione?

Non è privo di interesse questo « quo eructuavit pater » riferito alla creazione se ricordiamo che pochi versetti prima il ms. F riportava « verbum ex ore virtutis plenum protulit... ». La creazione, come « eructuavit », sarebbe stata richiamata dal « ex ore virtutis plenum protulit »?

Inoltre S. Agostino [7] nel commento a questo stesso salmo, si domandava se fosse il profeta a dirlo di sè o non piuttosto il Padre, come la tradizione più antica riteneva. Il nostro testo si riallaccia, esplicitamente, a questa.

c) Ritorniamo sul « quo eructuavit pater » che è corretto in « quem eructavit » nella edizione Vulgata. Vuole indicare:

— a causa del quale il Padre creò?

— oppure ci troviamo di fronte ad una glossa?

— o ancora è un semplice errore di trascrizione da un comune ms. capostipite?

Anche la catechesi cristologica presenta delle differenze: non è del tutto chiara la dottrina dell'incarnazione. La teoria dell'"*homo assumptus*" fa la sua apparizione:

[6] *Tertulliani Opera*, Pars I, 1954; *Adversus Hermogenem*, XVIII, 6, p. 412; *Adversus Marcionem*, II, 4, I; p. 478; IV, 141, p. 574-75.

[7] Sancti Aurelii Augustini, X, 1, Enarrationes in Psalmos, XXXVIII, Turnholti 1956, p. 496.

L'edizione vulgata ha cura di aggiungere un *"factus"* che chiarisce il contesto, risultando che è il figlio di Dio fatto uomo, che ha in se la virtù integra del Padre; mentre nella nostra edizione è l'*uomo* (tutt'al più si può sottintendere *assunto*) che ha in sè quella virtù.

Non vi è la possibilità di soffermarci su numerosi altri punti che ripresentano il problema della « Passio Anthimi ».

Il nostro ms. F termina al paragrafo X del II cap.: tutti i codici più antichi riportano dunque il teste breve A, che è quello di cui ci siamo occupati.

CONCLUSIONI

Pur non essendo diverso, sostanzialmente, il contenuto dell'edizione vulgata e del nostro testo critico, riteniamo più genuino quest'ultimo.

Il raffronto tra i quindici testi consultati ci porta a concludere che non ci troviamo di fronte a due redazioni, bensì ad un'unica famiglia, ad un unico testo, largamente rielaborato e diffuso.

Le varianti della catechesi ci pongono di fronte ad una duplice ipotesi:

I. — Ci potremmo trovare di fronte ad un testo anteriore alla piena affermazione del simbolo niceno-costantinopolitano. Non solo la terminologia, ma il pensiero appaiono talora arianeggianti.

Se così fosse, riporteremmo indietro di quasi un secolo l'antichità del primo testo della « Passio Anthimi », rispetto alla collocazione che ne ha fatto il Dufourcq. Dovremmo parlare di fine del IV s., o di primi del V s..

II. — Quelle stesse varianti potrebbero però collocare il testo *in luogo* dove diviene nuovamente attuale la polemica atiariana, come l'Italia degli Ostrogoti o meglio dei Longobardi.

L'irradiazione del culto sarebbe il suburbio di Roma, la Sabina bassa, dove noi avvertiamo l'incontro di ele-

menti longobardi (s. VI) di missionari orientali (fuggitivi dalla lotta iconoclasta e la cui presenza è all'origine della fondazione di Farfa, s. VII-VIII), e dell'elemento romano e franco (i fondatori dell'abbazia).

Il culto di S. Antimo è precedente a tutto questo. Le sue coordinate agiografiche sono presenti almeno dal s. V; un nome, Antimo, un luogo, Cures, una data 499, sinodo romana [Dulcitius episcopus ecclesiae s. Anthimi].

Se la « Passio » fosse, realmente, opera nel suo primo nucleo, di un longobardo tardivo, potremmo domandarci; come avrà fatto a ricordare nomi romani di più secoli prima? Ed ancora, è possibile pensare ad una catechesi nata così immatura nel s. VI, intorno a Roma?

Tutti questi elementi ci portano ad appoggiare la prima ipotesi, completandola con la seconda. Collochiamo così la « Passio Anthimi », nel suo nucleo primitivo, tra la fine del s. IV e l'inizio del V s., sotto l'influsso di un mondo orientale arianizzante. Il mondo longobardo avrà poi ripreso ed esteso la « Passio » secondo le caratteristiche proprie dello stile agiografico. Farfa avrà fatto suo questo santo, il cui culto aveva trovato già fiorente *in loco*, e che rientrava così bene nello spirito e nella tradizione del nuovo monastero. Da Farfa l'irradiazione nei numerosi monasteri benedettini, da cui provengono, in buona parte, i più antichi manoscritti.

MARIA GRAZIA MARA

BIBLIOGRAFIA

J. GAGÉ, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome.* (Collection Latomus vol. LX), Bruxelles 1963, pp. 289.

Mi voglia scusare il lettore, se a questa recensione premetto qualche considerazione suggerita da esperienze personali, ma, mi sembra, d'interesse generale per la vita scientifica. La recensione è un 'genere' scientifico molto elastico; può variare nella dimensione, nella forma — p. es. secondo il dosaggio tra parte informativa e giudizio critico, — nell'essere più o meno dettagliata o sommaria, ecc. Qui vorrei fare una distinzione tra recensione spassionata e recensione 'impegnata'. Si può giudicare un'opera come ottima, pessima o mediocre e si può motivare il giudizio anche dettagliatamente, senza che ciò implichi necessariamente una presa di posizione 'impegnata': l'impegno nasce, normalmente, nei casi, in cui l'opera da recensire rappresenta un indirizzo o un metodo che minacciano quelli che il recensente, *quale studioso*, propugna attivamente nel proprio lavoro. La 'minaccia' avvertita può essere di vario genere: da quella di un metodo ritenuto assolutamente erroneo e dannoso agli studi, ma sostenuto dal prestigio di un'antica tradizione o dell'autore stesso, a quella di uno apparentemente

e parzialmente vicino al metodo dello studioso-recensente e che proprio per questo richiama l'urgenza della chiarificazione. In tutti questi casi il recensente si sente spinto a formulazioni recise del proprio giudizio, per la causa delle idee in cui crede, e ciò dà luogo, quasi inevitabilmente, a pagine vivacemente polemiche. Ora, gli studiosi di oggi (o di sempre?) — che, del resto in sede critica agiscono più o meno tutti nella stessa maniera — non appena vengono fatti oggetto di simili critiche 'impegnate', dimenticano le ragioni puramente scientifiche che dettano le prese di posizione polemiche e sono convinti di essere vittime di aggressioni personali, alimentate da chi sa quali motivi extra-scientifici. In più, convinti — come inevitabilmente tutti siamo, sia pure con una variabile dose di autocritica — di aver ragione, hanno anche l'impressione che il loro "aggressore" non ha soltanto evidentemente torto, ma dev'esser necessariamente in malafede, a meno che non sia, nella sua pietosa ignoranza, talmente presuntuoso da non voler ammettere le ragioni altrui. In realtà, le recensioni "impegnate" richiederebbero, se mai, risposta, contro-argomentazioni, nuove prese di posizione polemiche: non ingiurie, volgarità e accuse di presunzione come quelle di quel tale grande studioso francese, né vendette in forma di critica insulsa, come quelle di un suo "satellite"; non sdegnato disprezzo e rottura dell'amicizia personale, come quelli dello studioso ungaro-svizzero; e forse nemmeno l'indubbiamente più dignitoso silenzio dell'eminente filologo tedesco al cui libro sulla religione romana ho creduto di dover muovere le critiche più impegnate e perciò anche più violente; ma ecco che, anche in questo caso, si è trovato qualcuno che nella mia recensione polemica ha voluto vedere delle "pages vengeresses", senza dire, peraltro, di che cosa mai mi sarei voluto vendicare contro uno studioso con cui mai avevo avuto rapporti personali o scientifici e che, comunque, non mi aveva fatto il minimo torto...

La premessa di carattere personale sembrerà sproporzionata alla recensione vera e propria che segue. Ma le

esperienze del passato m'incutono ormai paura, quando devo parlare di un'opera che m'interessa da vicino e che, proprio per questo, mi stimola a una presa di posizione critica. Devo, allora, dichiarare in preambolo che non conosco personalmente neanche Jean Gagé? che egli non solo non mi ha mai offeso, né mi ha dato il minimo motivo di rancore personale, ma anzi, ha preso in benevola considerazione i miei lavori che, in questa sua opera, cita varie volte? O in qualche altro modo devo dar assicurazione all'autore e ad altri che quanto dirò mi è suggerito esclusivamente da considerazioni scientifiche?

Ad ogni modo, in questo caso non si tratterà di una critica a fondo simile a quelle di SMSR 27, 1956, 1 sgg., 28, 1957, 113 sgg o 32, 1961, 311 sgg.: ma se dirò perché non lo sarà, ecco che salterà fuori la prima "offesa personale". Non posso, infatti, analizzare in dettaglio le tesi dell'autore, perché di *tesi* — enunciate, discusse, motivate — se ne trovano ben poche nel volume che contiene, invece, un'inesauribile sequela di ipotesi e, men che ipotesi, suggestioni, per lo più assai interessanti, ma contro le quali basterebbe sempre dire: « non ci credo », senza neppure il bisogno di confutarle, dato che per la maggior parte di esse mancano anche le argomentazioni da confutare...

Ma procediamo con ordine. Se il volume di J. Gagé fosse soltanto una fantasiosa scorribanda intorno a un gran numero di dati sulla storia e sulla religione romana — come potrebbe apparire a qualche lettore, e specie ai seguaci dell'indirizzo filologico-storico d'impronta positivistica — non metterebbe conto di parlarne in forma "impegnata". In realtà, a più d'un titolo si presenta come *importante*: sorvolare su di essa con qualche frase convenzionale o con un generico scetticismo né le renderebbe giustizia, né sarebbe sufficiente per richiamare l'attenzione sulla sua pericolosità. Il volume è importante 1) anzitutto per la sua problematica; tenuto conto delle condizioni deplorevolmente arretrate degli studi sulla religione romana, i problemi stessi che il volume pone denotano nell'autore

uno spirito penetrante e un impegno di profondità; dobbiamo accogliere con soddisfazione anche soltanto un tentativo che, nel campo di rovine della documentazione sull'antica religione romana, miri a rintracciare i dati relativi alle arcaiche istituzioni sociali e religiose, quali l'iniziazione e le classi d'età femminili che formano l'oggetto dello studio. E' quasi superfluo dire dell'interesse che il recensente prova per simili ricerche, affini a quelle che egli sta tentando da qualche tempo; 2) è anche da rilevare che, per l'autore, simili problemi non sorgono da un apriorismo evoluzionistico — per il quale in "tutte" le religioni ci "devono" essere "tracce" ("sopravvivenze") dell'istituto iniziatico: J. Gagé parte, giustamente, da alcuni fatti fondamentali (p. es. distinta partecipazione ai riti di *virgines* e *matronae*; distinti modi di vestirsi, ecc.), né considera i fatti documentati come inerti residui delle istituzioni scomparse, bensì come risultati di attivi processi storici (come il vario configurarsi, nei secoli, dei rapporti tra patrizi e plebei, come influssi dei popoli circostanti, ecc.); 3) inoltre, va certamente dato atto a J. Gagé di aver l'occhio per scorgere indizi e significati tra le pieghe delle testimonianze apparentemente indifferenti, confuse e superficiali.

Basterebbero questi tre meriti per fare del libro una pietra miliare nelle ricerche sulla religione di Roma arcaica. Perché, allora, questa critica deve — a sincero rincrescimento di chi scrive — diventare, malgrado tutto, prevalentemente negativa, demolitrice?

Per dirla in breve, per questo: l'autore mette nel suo libro molto di *più* di quanto i tre punti positivi segnalati implichino. Cioè: oltre a quanto egli ha il merito di segnalare e a quanto se ne potrebbe ragionevolmente dedurre — e tutto ciò, senza troppo esagerare, potrebbe forse contenersi in una dozzina di pagine! — egli riempie il volume con una marea di supposizioni, sospetti, suggerimenti, intuizioni, ipotesi che, per valore scientifico, variano su un'estesa gamma tra la mera non-impossibilità fino a un certo grado di probabilità. Si noti che l'autore è cosciente

del carattere ipotetico della maggior parte delle proprie proposte che egli presenta con squisita modestia: ma ciò, purtroppo, non le rende più accettabili. A discutere, una per una, le argomentazioni dell'autore, si riempirebbe una annata di questa rivista: mi limiterò a due esempi — scelti con apparente "cattiveria", ma in realtà per mettere a fuoco quanto intendo dire — e precisamente uno per l'aspetto formale delle argomentazioni, l'altro per il loro contenuto, mostrando, nel primo caso, il modo in cui nulla può esser dimostrato e nemmeno reso probabile, nel secondo l'inconsistenza dell'argomentazione su una delle tesi centrali del volume.

A p. 59, dunque — si tratta di una suggestiva interpretazione della leggenda di Coriolano — *in un solo capoverso* si leggono di fila le seguenti espressioni: « je crois qu'on retire normalement l'impression »... « je pense que la même chose doit être supposée »... « il ne faut pas exclure non plus »... « il me semble que l'on est obligé de supposer »... « peut-être »... « deux Fortunes (?) »... « L'autre image, la seule au besoin, devait représenter »... « je continue à croire »...

E', certo, un esempio scelto con malizia, ma il lettore può accertarsi, leggendo anche soltanto qualche pagina del volume, a scelta, del frequente accavallarsi delle espressioni che mostrano l'alta ipoteticità delle costruzioni; praticamente tutte, o quasi, le argomentazioni si fondano sulla non-impossibilità o sulla possibilità delle supposizioni; l'inconveniente peggiore è però che non si tratta mai di singole questioni su cui si potrebbe benissimo enunciare una ipotesi, perfino gratuita, senza danno: si tratta di una stretta concatenazione di argomentazioni, dove dalla non-impossibilità di un'ipotesi, dal fatto che non si può escludere un'altra e che l'autore crede in una terza si arriva a dedurre una quarta che magari resterebbe discutibile anche se i suoi tre presupposti fossero provati, anziché puramente "non-impossibili"... E varrebbe la pena di non contare quanti capoversi finiscono con il punto interrogativo...

Ma veniamo all'altro esempio, più importante. Una delle tesi fondamentali del lavoro è che *matrona*, anticamente, non significava semplicemente la donna sposata di distinta posizione sociale, bensì implicasse la funzione di "madrina" che tale donna svolgeva presso le fanciulle che dovevano passare nella classe delle nubili (cioè esser iniziate). Questa tesi viene anticipata con sorprendente frequenza sin dalla prefazione (p. 7 sg.), attraverso i primi tre dei quattro capitoli del volume (p. es. a p. 69, 79, 86, 99, 144), quasi sempre con esplicito rinvio al quarto capitolo in cui essa sarebbe dimostrata. Il lettore suggestionabile arriva forse al quarto capitolo avendo già acquisito — a forza di suggestioni — la convinzione nella tesi da dimostrare. Ma chi sin dal primo preavviso, attendeva con crescente curiosità le prove di quell'interessante enunciazione, arrivato al quarto capitolo, rimane deluso. Nel paragrafo *A* del capitolo, intitolato « Tantes ou marraines? De la préparation au mariage aux particularités du culte de Mater Matuta », troviamo un episodio raccontato da Valerio Massimo, in cui una Caecilia, moglie di un Metello, *more prisco* cerca un presagio nuziale per la figlia della propria sorella. A quest'episodio, di per sé molto interessante (la ricerca del presagio avviene in un *sacellum*, dove la fanciulla è come reclusa, insieme con la zia, e deve stare in piedi!), l'autore accosta l'« antenata » dei Caecilii (Gaia Caecilia), la prima filatrice, poi la parte che l'affine Tanaquil sostiene presso Ocresia (un po' differente, confessiamolo, dalla funzione della zia nell'episodio di cui si tratta!); nel *sacellum*, suggerisce di vedere — con ripetuti punti interrogativi — quello di Fortuna Virginalis, o di Pudicitia, o quel *cubiculum Fortunae* in cui Servio Tullio aveva rapporti con la dea. (« Quel était le *sacellum* choisi? — N'était-ce pas la chapelle de Fortuna, de la Virginalis encore connue d'Arrobe? — A la rigueur, de Pudicitia?..... La salle secrète..... n'est-elle pas ce *cubiculum Fortunae* dont avons vu le rôle insistant dans la légende de Servius Tullius.....? »). « D'autant plus » che tra Servio e il prene-

stino Caeculus, eponimo dei Caecilii, vi sono note affinità...

Poi si passa alla nota norma del culto di Mater Matuta, secondo cui in questo le donne pregavano non per i figli, ma per quelli della propria sorella. Nel nome di Mater Matuta l'autore vede (come in quelli di Aius Locutius, Fors Fortuna, ecc.) uno di quei casi in cui il secondo nome rafforza e precisa il significato del primo, ricorda come il termine latino per zia materna (*matertera*) venga, anche nel latino classico, da quello che indica la madre. Aggiunge, però, che non tutti i nomi di parentela indicano sempre una parentela reale: ma per ora sorvola sul caso di Amita-Amata, anticipando soltanto che in questa figura egli vede soprattutto una « marieuse » per Lavinia. A proposito della importanza della zia materna, l'autore cita ora un altro caso veramente interessante che riguarda, però, gli zii materni (il complotto contro Bruto dei Vitelli, zii materni dei suoi figli, e degli Aquilii, figli di una sorella di Collatino, coetaneo dei figli di Bruto: p. 233). A parte un suggerimento relativo al carattere dioscurico di queste coppie fraterne, punteggiato dai soliti « je crois » e « qui sait? », resta giusto il rilievo in cui viene messa la differenza tra *avunculus* (zio materno) e *patruus* (zio paterno), ma è gratuito pensare (p. 235) che originari rapporti di "padrinato" e "madrinato" si siano fissati, con l'andar del tempo, in nomi di parentela: teoria presentata come alternativa (l'on est... libre de supposer ou bien... ou bien...) a quella più ovvia (e sostenibile con la comparazione), che in un tempo gli zii e zie materni avessero una posizione particolare nell'educazione dei figli. L'autore opta per la prima interpretazione che dovrebbe risultare dall'analisi della leggenda di Amata, madre di Lavinia. Il guaio è che anche se si volesse attribuire alla scena virgiliana del furore bacchico della regina che trascina le altre *matres* e la propria figlia nel bosco, un significato iniziatico, resterebbe il fatto che Amata-Amita è zia materna di... Turnus e non della "inizianda", e nulla al mondo dimostra che ciò sia dovuto solo alle necessità dell'affabulazione epica (p. 239). Si passa

poi al caso della vergine di Ardea (Liv. 4, 9, 4 sgg.) che non offre, però, altro appoggio alla costruzione che la presenza di *tutores* accanto alla ragazza, cosa che non sembra aver minimamente a che vedere con la questione del "madrinato" (ma l'autore si richiama al fatto che Ardea era la città di... Turnus! Cfr. sopra per Servius Tullius e Caeculus).

Nel paragrafo *B* dello stesso capitolo (« Du nutriciat au marrainage nuptial; breuvages d'initiation et "veneficia" »), la prima metà del titolo fa sperare che, finalmente, arriviamo al "dunque". Ma ciò non accade. Prima, per il concetto di *nutrix*, si risale alla lupa e ad Acca Larentia, si fanno osservazioni acute sui nomi (Opiter, Spurius, Postumus) che attestano condizioni particolari per certi bambini, condizioni che rendono importanti le funzioni della nutrice; poi si passa nel campo del culto, a cercarvi riflessi di quelle funzioni: li si trova nelle dee allattanti, tra cui Fortuna Primigenia e anche la Minerva di Drusilla (!) e si allude ai *dii nutritores* (maschi). Poi si arriva a un'analisi avvincente dell'affare di Verginia, dove si prospetta la possibilità che il nome Verginius sia fittizio (tutore di vergine senza genitori), si accenna all'importanza della *nutrix* e dell'*avunculus* (Numitorius); con tutto ciò, però, non si trova una "madrina"? ebbene, basta — per l'autore — rimandare alle *matronae* che circondano la ragazza e la difendono (e così ciò che era da dimostrare, cioè che *matrona* equivalesse, anticamente, a "madrina" iniziatica, diventa argomento): l'autore le paragona alle donne che con Amata partecipano alla segregazione nel bosco; che qui si tratti di una regina e lì di plebee, non avrebbe alcuna importanza, perché sarebbero stati propri i plebei a conservare le istituzioni arcaiche... Anzi, l'azione di Claudio e dei patrizi avrebbe avuto proprio lo scopo di sradicare queste istituzioni, ancorate, peraltro, in un culto: la sola menzione del santuario della Cloacina basta a J. Gagé — con cui, si noti, teoricamente siamo d'accordo sul fatto che i riferimenti topografici dei racconti leggendari non sono casuali — per dire che tutta la vicenda « si è svolta intorno a que-

sto culto » (p. 257), già noto dalle tradizioni sulle Sabine, — culto al quale i parenti di Verginia ricorrevano, *semble-t-il,* per preparare la ragazza al matrimonio (perché la "scuola" dove la nutrice la conduceva *pouvait être* un "virgineum" annesso al santuario, di modo che le funzioni della nutrice e delle matrone si spiegano, *selon nous,* con questo inquadramento rituale).

Segue una trattazione dei *veneficia* attribuiti alle matrone e ricondotti dall'autore alle presunte ma non documentate pratiche matronali in cui il vino o altre bevande sarebbero serviti a preparare le ragazze al matrimonio (in luogo di documenti vengono ricordati il caso "bacchico" di Amata, il legame tra Venus e i Vinalia, ecc.). E a questo punto l'autore si accinge a mostrare come « les fonctions de "marrainage" à l'égard des jeunes filles se réduisant à peu de chose », la qualifica di matrona finisse per esser applicata alla *mater familias* (p. 264).

Ora, il lettore è pregato di ripercorrere le ultime pagine (ma, meglio ancora, le pagine 222-264 del libro, perché non cada su di noi il sospetto di un riassunto intenzionalmente deformante), e dire se ha trovato *un solo* caso in cui la funzione istituzionale di "madrina" iniziatrice della *matrona* è stata dimostrata o almeno resa veramente probabile. (Più ci sarebbe — ma sempre un po' poco: il culto di Mater Matuta e il caso della Caecilia — per la "zia materna", e almeno questo poco sembra appoggiato da quell'altro poco che si è visto sugli zii materni: ma allora, la via normale dell'ipotesi e delle ulteriori ricerche condurrebbe più logicamente nella direzione delle funzioni rituali dei parenti in linea materna, anziché in quella del termine *matrona* sul cui significato, diverso da quello classico, nulla risulta...).

Tutte le altre argomentazioni contenute nel volume hanno la stessa consistenza. Io sono convinto — e se si avesse il tempo e il diritto di dedicarsi a giochi oziosi del genere, credo che potrei provarlo — che con un simile metodo e, naturalmente, sempre attraverso le catene dei « je

crois », « il n'est pas exclus », « il paraît possible », « rien n'empêche » e i necessari punti interrogativi, tutto può esser "dimostrato": che il cane era l'animale totemico dei Sabini e il gatto dei Latini, che la legislazione religiosa di Augusto risale al buddhismo mahayana, che l'organizzazione della legione deriva dall'istituzione della caccia alle teste...

Esagero? Dimentico, di nuovo, le regole della cortesia accademica? Ebbene, vorrei che si finisse per capire che queste violenze verbali non nascono da motivi personali (inesistenti), né dall'ambizione di sembrare superiore a chiunque, ma semplicemente dal desiderio di esprimere con la massima chiarezza ciò che l'ambiguo e ipocrita linguaggio accademico nasconderebbe. In questo caso, come in tutti gli altri, sostengo di non aver esagerato affatto nella sostanza, ma solo ed esclusivamente — e con intenzione — nella forma.

Ed ora veniamo a considerazioni più spassionate. Ho rilevato, in principio, tre importanti meriti del volume di J. Gagé: in seguito, le critiche mosse al libro sembravano annullare totalmente quell'apprezzamento iniziale. E' venuto il momento di stabilire un equo rapporto tra gli aspetti positivi e quelli negativi del lavoro? Forse. Ma per il buon intenditore non ve ne sarebbe bisogno: dovrebbe esser chiaro che le veementi "invettive" della parte negativa di questa recensione derivano direttamente dall'apprezzamento della problematica posta e delle qualità dell'autore che oltre a una straordinaria padronanza del materiale rivela un'acutezza non comune. Ne derivano direttamente, perché dispiace davvero, che così eccellenti propositi e così eccellenti qualità naufraghino totalmente per colpa di un metodo assurdamente incontrollato: ecco, un'altra occasione sciupata per far qualcosa di serio nel campo degli studi sulla religione romana, ecco, un'altra opera che serve solo a compromettere un indirizzo che attende ancora di prevalere in questo campo! Ma non ostante tutto — e non per cortesia accademica! — vorrei

chiudere con una nota positiva. A p. 270, n. 2, l'autore stesso osserva l'estrema fragilità di una sua congettura, e aggiunge: « Mais toute piste, croyons-nous, doit être examinée jusqu'au bout » — ecco una posizione cui è dovuto forse l'intero fallimento del libro, ma che ciò non ostante conserva il suo valore. Mi sembra probabile che siamo ancora molto lontani dal momento in cui si potrà rifare, come si deve, la storia della religione romana: fino a quel momento chi sa di quanti altri volumi, come questo di J. Gagé, vi sarà bisogno, per fiutare ed esplorare « jusqu'au bout » tutte le piste, anche quelle che portano in vicoli ciechi. Una congerie di suggerimenti avventurosi, come questo volume, può spazientire, irritare, provocare: eppure dalla sua lettura si esce arricchiti di punti di vista nuovi, di problemi ancora non visti, di un accresciuto stimolo a guardar meglio i documenti e a badare a ogni minima sfumatura. Lo spazio non mi ha permesso di rilevare le numerose tracce offerte da J. Gagé su cui — con ben altro rigore metodico — sarà opportuno tornare (come p. es. i nomi personali romani, le tradizioni gentilizie, le norme che regolano il vestiario, ecc.); ma anche le altre, sicuramente sbagliate, possono condurci a scoprire e a ponderare ancore altre — tra cui, chi sa, qualcuna anche feconda — che altrimenti ci sarebbero sfuggite.

Per concludere con l'espressione di una convinzione che neanche all'autore dovrebbe dispiacere: il volume di J. Gagé renderà più facile il compito di coloro che, dopo il suo fallimento, riprenderanno l'argomento; essi, messi sull'avviso delle infinite possibilità di "far parlare" i documenti, ma d'altra parte, anche dell'inutilità di concatenare congetture poco fondate, potranno giungere a qualcosa di più solido e preciso.

A. Brelich

Storia delle Religioni fondata da Pietro Tacchi Venturi S.I. Quinta edizione riveduta a cura di GIUSEPPE CASTELLANI S.I., Voll. 3, Torino 1962.

Un'opera intitolata *Storia delle religioni,* in tre volumi e, complessivamente, 2868 pagine, non può esser passata sotto silenzio nella nostra rivista. Ma poiché si tratta solo di una nuova edizione e anche assai parzialmente rinnovata, il lettore non si attenderà da noi una recensione completa.

Per parlare equamente di quest'opera, bisogna subito ricordarne i limiti congeniti, onde poterne prescindere.

Uno di questi — che essa condivide con un'infinità di manuali storico-religiosi e che, perciò, richiederebbe un discorso di carattere generale su tutti questi, e non particolarmente sull'opera qui segnalata — è che si tratta di un'opera di collaborazione, in cui le singole religioni sono trattate da singoli specialisti dei rispettivi settori filologici, privi, per lo più, di una specifica preparazione storico-religiosa. Siffatti manuali mancano di una dimensione comparativistica e, perciò, propriamente storico-religiosa, in modo da rimanere fatalmente mosaici di illustrazioni giustapposte delle varie religioni.

La seconda caratteristica da cui vogliamo prescindere è implicita nel fatto stesso che l'opera porta tanto di *imprimatur* e *nihil obstat* ecclesiastici, da classificarsi automaticamente come opera di non celato indirizzo cattolico. Perciò sarebbe ingenuo, quanto inutile, discuterla dal punto di vista della sua impostazione programmatica: il discorso, anche su questo punto, dovrebbe esser più generale [1] — sull'ammissibilità o meno di uno studio delle religioni da posizioni determinate dall'appartenenza a una singola religione — e non particolare su quest'opera che ha almeno il pregio di presentarsi, sin dal frontespizio, come opera cattolica, senza neppure quell'involontario camuffamento

[1] Per questo aspetto dell'opera cfr. E. De Martino nel fascicolo in corso di stampa della « Rivista Storica Italiana ».

che un'edizione laica e un nome d'autore laico possono dare ad opere di fede che si presentano come lavori scientifici obiettivi.

Messe a parte queste due riserve fondamentali, rimane da chiedersi, se *entro i limiti* così predeterminati l'opera risponda alle esigenze che si pongono di fronte a opere del genere.

La prima constatazione da fare, a questo riguardo, è che si tratta di un'opera estremamente *disuguale*. Disuguale, anzitutto, dal punto di vista del livello scientifico; ma, quasi inseparabilmente da quest'aspetto decisivo, disuguale anche nella misura in cui, nelle singole parti del lavoro, apologetica e scienza si mescolano.

Il Padre E. Bergman, S.I., per esempio, non è forse un sacerdote, un gesuita, di cui sarebbe mostruoso mettere in dubbio la fede cattolica? Ma come mai, allora, egli è riuscito a tracciare un serio, organico, dettagliato profilo storico delle religioni della Mesopotamia antica, e come mai un P. D'Elia ha invece creduto di dover sacrificare tutta l'illustrazione delle religioni cinesi a discussioni che con gli studi storici non hanno alcunché da spartire (se p. es. il "dio del cielo" cinese sia "il vero Dio"...)? Ed è meglio non parlare del fanatismo di un collaboratore "laico" (!) come R. Boccassino che prima di presentare, cioè ripresentare per l'ennesima volta, il quadro parziale, deformato, polemico e apologetico delle religioni dei popoli primitivi, avrebbe fatto meglio ad andare a scuola presso sacerdoti equilibrati come — anche a parte il degnissimo esempio di P. Bergman — se ne trovano anche tra i collaboratori dell'opera: quale che possa essere, p. es., il giudizio strettamente scientifico sull'esposizione della religione mazdea da parte del compianto P. Messina, bisogna riconoscere che in essa l'intento apologetico è assai moderato.

Degli squilibri, tra una parte e l'altra dell'opera, dal punto di vista scientifico, è meglio parlare passando in rassegna rapidamente tutti, o quasi, i contributi. Dopo l'In-

troduzione (cui si accennerà più tardi) e dopo la parte dedicata ai « primitivi » (di cui, come ho detto sopra, è meglio non parlare), seguono i due capitoli dedicati alle religioni dell'America precolombiana: ed ecco subito che ci dobbiamo chiedere, se vi era bisogno di rivolgersi a studiosi stranieri (M. León Portilla e R. Vargas Ugarte) per ottenere le pietose presentazioni delle religioni antiche del Messico e del Perú, in cui le 25 pagine dedicate alla seconda, con le loro preoccupazioni d'ordine apologetico, non sono peggiori delle 31 pagine dedicate alla prima e tenute su un livello di bassa divulgazione, mentre entrambe le parti eccellono nel non tener conto degli studi scientifici recenti.

Dopo l'America precolombiana si passa, con un salto indietro di qualche millennio, alla Mesopotamia, delle cui religioni si ha, come già detto, un'esposizione ponderata ed equilibrata di P. Bergman che ha radicalmente rifatto il capitolo relativo delle precedenti edizioni. Seguono Hurriti e Hittiti, le cui religioni — al pari di quelle messe più tardi, non si sa bene perché, dopo la Grecia, Roma e l'Iran — degli Elamiti e dell'Urartu (« Bianei ») — sono state illustrate dal compianto G. Furlani conformemente al tipo di esposizione asciutto, dotto senza dubbio, ma privo di presa sul lettore, che caratterizzava tutte le opere su argomenti religiosi dell'illustre orientalista.

Tocca poi all'Egitto: pur nei limiti della divulgazione, il capitolo svolto con serenità e dottrina da A. Calderini, può esser annoverato tra i migliori dell'opera. L'India ha avuto — da parte di quell'egregio indologo, ma certo non storico delle religioni, che fu A. Ballini — una sorte meno benigna, soprattutto per i difetti dell'organizzazione che caratterizzano l'esposizione. Ma anche il piatto naturismo di marca hillebrandtiana dell'interpretazione della religione vedica, la parte, peraltro eccessivamente lunga, dedicata alle speculazioni filosofiche e pre-scientifiche degli Indiani, sono scoraggianti, mentre la breve trattazione, a parte, delle cosmogonie — divelte dal loro contesto miti-

co — fa apparire quelle idee religiose come un mucchio di capricciose stramberie.

Ma neanche l'India ha da lamentarsi molto, se confronta la parte dedicata alle sue religioni con quelle che trattano dei suoi vicini. La religione tibetana cade vittima — è l'espressione giusta — alla penna di G. Castellani, S.I., erede di P. Tacchi Venturi nella direzione dell'opera intera. Questa religione, presentata come una « grossolana miseria d'idoli, di pratiche magiche, di cerimonie superstiziose » (mentre se sotto l'aspetto morale ha qualcosa che l'autore si degna di approvare, esso « non è che frutto genuino delle inclinazioni naturali dell'anima umana », p. 813) subisce, oltre a tutto un umiliante confronto (perfettamente antistorico, come ognuno capisce) con il... Cristianesimo! La bibliografia, già debolina in sé, è poco utilizzata nei suoi titoli moderni, mentre come fonte principale dell'esposizione campeggiano le informazioni del missionario settecentesco Desderi.

Se la religione tibetana chiude ingloriosamente il primo volume, quelle cinesi — alla cui trattazione si è già accennato — aprono non meno ingloriosamente il secondo. P. D'Elia sarà — non ne dubitiamo — un ottimo conoscitore dei testi e documenti religiosi cinesi (non altrettanto si direbbe per la letteratura scientifica su di essi), anche se per esempio affermazioni come quella secondo cui nello Yi King si trovano « tutte le idee più astruse e più incomprensibili » (p. 171) lasciano un po' perplessi; ma egli o non è uno storico o in questa esposizione ha creduto di dover abdicare ai compiti dello storico. L'esame cui egli sottopone la più antica religione cinese è puramente teologico, privo del sia pur minimo interesse storico. Anche il resto della trattazione mostra una singolare insensibilità per i problemi storico-religiosi. Del resto, anche in questa parte le pagine dedicate alle filosofie cinesi sono sproporzionatamente numerose.

Che dobbiamo dire della parte dedicata al Giappone, opera di P.S. Rivetta? Diremo che il confronto con quella

dedicata alla Cina le giova indubbiamente, ma che senza questo felice confronto, essa apparirebbe piuttosto scoraggiante. Il naturismo — superato ormai da almeno un mezzo secolo — fa da chiave interpretativa del più antico Shintoismo, ma anche termini come « totemismo », « feticismo », « culto della natura e degli spiriti » vengono adoperati con eccessiva disinvoltura (p. 260) e con accezioni da tempo decadute (cfr. anche « antropolatria » a p. 247). E' strano, poi, che in tutto il capitolo non si trovi una parola sulle sette buddhistiche giapponesi: ma così queste hanno evitato la sorte toccata, invece, alle sette shintoistiche, elencate e distinte in maniera sorprendentemente rozza (p. 272 sg.).

Dal Giappone agli Etruschi il salto è un po' brusco. E' chiaro che in un manuale che voglia trattare di tutte le religioni, non è facile decidere l'ordine della loro presentazione. Ma non sembrerebbe più logico trattare del mondo mediterraneo largamente inteso, in una parte organica, attaccando Grecia, Italia antica e Roma alla Mesopotamia, all'Egitto, all'Asia Minore e all'Asia anteriore, allargando, tutt'al più, per ragioni storiche, questa zona in modo che comprendesse, da una parte, l'India, e dall'altra, l'Europa non-mediterranea pre-cristiana? I salti dall'Egitto all'India, dal Giappone agli Etruschi e, in seguito, dall'Urartu ai Germani e dai Celti ai Cananei non sono giustificati da alcun criterio, né scientifico né pratico.

Dunque, la religione degli Etruschi è trattata da G. Q. Giglioli (morto ormai da anni) e, dopo le opprimenti esperienze tibetane, cinesi e giapponesi, viene spontaneo di dar atto al vecchio archeologo della passione e dell'erudizione con cui si è cimentato nell'arduo compito della ricostruzione di quella religione: che ben altro ci vorrebbe per uno studio della religione etrusca, è fuori dubbio, ma non se ne può fare un appunto a Giglioli: finché lo studio di questa religione rimane nelle mani di specialisti ignari della problematica storico-religiosa, cambieranno i risulta-

ti di dettaglio, ma non uscirà mai un quadro sintetico adeguato.

La religione dei Greci è illustrata da Ugo Bianchi: della sua partecipazione alla nuova edizione dell'opera si dirà qualcosa più avanti. Quanto alla parte dedicata alla religione greca, essa è aggiornata, accurata e tenuta su un buon livello scientifico; ciò dev'essere riconosciuto anche da chi, come lo scrivente, non è d'accordo con l'impostazione che dà un'eccessiva importanza alla religiosità di singoli poeti e filosofi (da p. 444 a p. 518) a scapito delle grandi istituzioni religiose sacrificate in poche pagine (537-560), e mette dovunque in primo piano quell'aspetto dottrinale ed ideologico che esiste, bensì, in tutte le religioni, ma non in tutte — e non in quella greca — ha quell'importanza che la formazione cattolica di Bianchi le attribuisce. Ma si tratta di delicati problemi scientifici e metodologici, nel campo dei quali le posizioni dei singoli studiosi possono esser diverse e tutte rispettabili finché sostenute con argomentazioni scientifiche.

Con tutte le possibili riserve d'ordine metodologico, dunque, il capitolo « greco » è tra i migliori dell'opera: quale caduta, allora, passare a uno dei peggiori — e questa volta non per ragioni apologetiche, come nel caso dei « primitivi », del Tibet e della Cina, ma solo per un livello scientifico eccezionalmente basso e per posizioni antiquatissime — al capitolo dedicato alla religione romana. Il testo di M. Galdi — risalente, è vero, all'ormai lontano 1930 — è quello che è: non se ne parli più. Ma che cosa ha fatto G.B. Pighi per aggiornarlo? Gli ha attaccato un'appendice in cui riassume, alla portata dei semplici, la teoria indoeuropeistica di G. Dumézil! Così tra testo e appendice manca ogni contatto — un po' come se a un trattatello divulgativo di psicologia del secolo scorso, per « aggiornarlo » si aggiungesse un riassunto divulgativo delle teorie di S. Freud...

La religione mazdea è stata affidata al P. Messina che ha assolto al suo compito in maniera adeguata alle esigen-

ze di un manuale; vi è molto di discutibile in certe sue teorie ed ipotesi, come l'aggiornatore, molto discreto, P. Patti, avverte a volte in note a piè di pagina, e nemmeno si può dire che il quadro d'insieme sia molto profondo o originale, ma è sostanzialmente onesto ed equilibrato, ciò che gli assicura un buon posto nella graduatoria delle varie parti dell'opera.

Non senza perplessità si leggono i capitoli sui Balto-Slavi e sui Celti, affidati a V. Pisani: la serietà scientifica qui non manca davvero, né la conoscenza del materiale o della bibliografia. Eppure, forse più che in altre parti dell'opera, di ben minor impegno scientifico e ugualmente non scritte da storici delle religioni, si avverte con disagio in questi capitoli la pressocché totale assenza di visuali storico-religiose e si ha quasi un esempio della sterilità dell'unilaterale metodo filologico. Quanto al capitolo sulla religione celtica, si nota con sorpresa la rinuncia totale a un qualsiasi tentativo di delineare la religione dei Celti insulari.

Il terzo volume si occupa, per la maggior parte, delle religioni bibliche: della trattazione di queste non è il caso di parlare qui, perché logicamente essa non potrà che rispecchiare la posizione della Chiesa. (Ma anche in queste parti si potevano evitare gli eccessi: urta, per esempio, veder presentato il personaggio di Giordano Bruno « disceso al più basso livello della perversione e della degradazione morale » — e ciò in base, figuriamoci, ai verbali del processo, p. 594) — e urta forse ancora di più vedere che l'autore — P. Pirri, S.I. — riconosce l'errore della condanna di Galileo, aggiungendo, ad ogni buon conto, che errori ci furono da entrambe le parti, ma lo riconosce soprattutto perché quell'errore ha fornito armi alla polemica anticlericale: p. 617). Ma in questo terzo volume trova posto la parte dedicata all'Islam, scritta ancora da M. Guidi: non ho la competenza specificamente islamistica per poter formulare giudizi sui dettagli; ma è certo che questa parte è tra le migliori dell'intera opera, scritta

con mano magistrale, dettata da precisi interessi storici, sapientemente equilibrata tra profusione di dettagli e visione sintetica, sostenuta anche — forse l'unica, a questo riguardo, in tutta l'opera — da una profonda simpatia (che non significa adesione) per la religione studiata.

* * *

Ecco, dunque, in brevi accenni, come si presenta il nuovo « Tacchi-Venturi » — un'opera che anche nei suoi limiti predeterminati (cioè quale raccolta di monografie divulgative dovute ad autori diversi e, nella maggior parte, non storici delle religioni, e quale opera concepita nel segno di una posizione confessionale), potrebbe esser infinitamente migliore. Potrebbe essere, anzitutto, molto meno disuguale: ma per questo bisognerebbe espellerne senza pietà le parti peggiori, sostituendole con monografie scientificamente più serie, degne delle parti migliori. Si chiede forse troppo, desiderando che per esempio anche le religioni dell'estremo oriente siano trattate come quelle della Mesopotamia, anche la religione romana come quella greca, anche il Buddhismo come l'Islam? Bisognerebbe, inoltre espellere — senza ricorrere ad « aggiornamenti » per lo più del tutto esteriori e insufficienti — le monografie troppo vecchie e irrimediabilmente antiquate. Tutto ciò, però, non si otterrà, finché i compiti della redazione — la scelta dei collaboratori, il giudizio di valore sui singoli contributi e la conseguente eliminazione di quanto in essi è scadente o peggio, il coordinamento dei criteri di composizione e perfino l'ordinamento esteriore della materia — non verranno affidati a uno storico delle religioni. Ora, noi non abbiamo né veste né intenzione di dar consigli a chi ha cura di un'impresa, così lontana nello spirito da ciò che noi intendiamo per storia delle religioni, come quella di questo manuale che vuol perpetuarsi nei decenni e, chissà, nei secoli. Ma riflettiamo, per conto nostro: il fatto che il rifacimento dell'*Introduzione* e una

monografia siano stati affidati a Ugo Bianchi, mostra che i cattolici hanno il *loro* storico delle religioni. E' chiaro che chi scrive non può esser d'accordo sulle più fondamentali questioni di metodo e di interpretazione con il collega Bianchi: ma gli riconosce senz'altro la vasta preparazione e la serietà d'impegno. Anche se — probabilmente più per solidarietà confessionale che non per convinzione scientifica — Bianchi sarà più indulgente dello scrivente nei riguardi di certi collaboratori del « Tacchi-Venturi », c'è da credere che se egli avesse la responsabilità della redazione, provvederebbe a migliorare di gran lunga il livello d'insieme dell'opera. In quel caso forse anche l'*Introduzione* — una volta liberata dell'impaccio costituito dalla conservazione di certe parti di quella fatta per la vecchia edizione e, sia permesso di aggiungere, anche dell'impaccio della necessità di autocitarsi di chi, in tempi relativamente recenti, ha esposto le sue idee sulla storia delle religioni in forma di volume, e soggiacente al solo ed inevitabile impaccio di chi faccia tutti gli sforzi di conciliare l'inconciliabile, cioè il metodo storicistico con una mentalità teologica — risulterebbe più organica, più spedita e più essenziale.

In tutti i modi auguriamo che un'eventuale sesta edizione dell'opera offra ai suoi lettori qualcosa di meglio: anche il pubblico cattolico ha diritto di accedere alla cultura storico-religiosa.

A. Brelich

R. Girard, *Los Mayas Eternos*, Mexico 1962, pp. 494, illustrazioni fotogr. 250.

Pur nella coscienza di non aver la necessaria preparazione americanistica, ho accettato — per esplicito desiderio dell'autore — di segnalare personalmente questa densa e voluminosa opera. Si tratterà, perciò, necessariamente, di una prima segnalazione, dopo la quale la parola spetterà agli americanisti: ma anche esponendomi ad eventua-

li errori dovuti alla mancanza di competenza specifica, sono ben lieto di dire le mie impressioni su questo lavoro che, non dubito, ha un valore e un'importanza fuori del comune. Non tacerò le mie riserve e i miei dubbi che, più solidamente, potranno esser confermati o fugati dagli specialisti; questi potranno eventualmente sollevare anche obizioni che a me sono sfuggite; ma difficilmente non saranno d'accordo sul fatto che l'opera è di eccezionale interesse e di profonda originalità.

Dirò subito di che si tratta: l'autore, per mezzo di una trentennale familiarità con gli attuali Chortí (Maya meridionali), ha osservato sia i minimi dettagli, sia l'organica struttura della loro vita religiosa, mettendoli a confronto con i documenti della religione maya precolombiana. La conclusione che egli trae da questo confronto, la tesi fondamentale dell'opera, sembrerà senz'altro eccessiva al lettore di questa presentazione e, posso aggiungere, suscita anche una delle mie riserve d'ordine più generale: l'autore, infatti, non esita a sostenere che la religione dei Chortí attuali sia perfettamente identica (!) a quella dei Maya precolombiani e immutata, precisamente, sin dalla lontana preistoria della civiltà maya. Va da sé che nessuno storico può credere nell'immutabilità così assoluta di una religione, i cui portatori hanno subìto tante vicende storiche lungo i secoli, dall'ascesa graduale agli splendori di un'alta civiltà, attraverso il collasso, la successiva primitivizzazione, fino all'inserimento in uno stato moderno cattolico. Nemmeno in civiltà di ben maggior stabilità, per condizioni e livello, — come per esempio quella egiziana antica — la religione si conservava perfettamente immutata. Ma a questa riserva devo aggiungere due considerazioni: una che, a mano a mano si procede nella lettura del libro, si è disposti a concedere sempre di più alla tesi dell'autore, cioè, pur non rinunciando alla riserva di principio, si scopre che le concordanze tra l'attuale religione e quella antica dei Maya sono veramente più estese e più profonde di quanto si sospettasse; e l'altra, che forse solo

l'amore di quella tesi, senza dubbio eccessiva, ha permesso all'autore di penetrare così profondamente nella religione studiata, di modo che se di colpa si tratta, la sua merita di esser definita come *felix culpa*. Al lettore potrà sembrare, dunque, insoddisfacente il modo in cui l'autore tratta la storia della religione maya, e in particolare, come egli trascura, salvo qualche punto, la formazione dei sincretismi (non bisogna, infatti, dimenticare che — come l'autore stesso dice a varie riprese — parte dei culti analizzati sono celebrati in chiese cattoliche e in onore di santi cattolici), ma questa insoddisfazione è largamente compensata dalle autentiche scoperte cui il lungo ed appassionato lavoro ha condotto l'autore.

Tra queste scoperte mi sembra doveroso rilevare una di fondamentale importanza. Tutti coloro che conoscono anche solo superficialmente l'antica religione maya, sanno dell'esistenza di quel singolare sistema calendariale di 13 volte 20 giorni (tzolkin) che, a fianco del calendario solare e combinato con esso, rappresentava tuttavia un enigma dei Maya, dato che appariva privo di qualsiasi sostegno naturale o astronomico. Ora, mentre alcuni popoli di lingua *quiché* conservano tuttora questo complicato ed enigmatico *ciclo* di 260 giorni, i Chortí — avendolo evidentemente perduto — conservano solo ciò che appare il vero fondamento di quel calendario: cioè, anziché un *ciclo* di 260 giorni, un periodo annuale di esattamente la stessa durata, una specie di *tzolkin* fisso i cui 260 giorni abbracciano l'intero tempo delle operazioni agrarie introdotte da ottanta giorni di preparativi, divisi a metà dall'equinozio primaverile. Lo « tzolikn » fisso annuale viene inaugurato da una cerimonia di capodanno fissato all'8 febbraio, e si conclude nettamente — con la demolizione degli altari e degli accessori del culto, con la cessazione delle funzioni sacerdotali delle persone (sacerdoti indigeni!) che hanno diretto i riti — il giorno 25 ottobre (cfr. il Xul — « fine » — dell'antico calendario maya!). Questo periodo di 260 giorni è ulteriormente articolato dalle singole operazioni agrarie

(i Chortí, come gli antichi Maya, hanno due raccolti annuali) e dalle relative cerimonie, e forma una coerente unità. Ora si comprende l'origine dello tzolkin, e si comprende che la sua forma ciclica era dovuta alla tendenza — probabilmente d'origine sacerdotale — riscontrabile nella civiltà maya, a conferire valore autonomo ai numeri sacri: di modo che il sacro periodo di 260 giorni diventava la base di un ciclo autonomo privo di legame con la natura.

Com'è pervenuto l'autore a questa importante scoperta? Dedicando la propria vita allo studio della popolazione indigena della sua patria (Guatemala) e conquistando la fiducia di questa popolazione, egli si trovò in grado di osservare e studiare anche ciò che finora era precluso agli osservatori europei (p. 80): precisamente i riti celebrati durante il periodo di 180 giorni (cioè successivo agli 80 giorni preliminari) dello « tzolkin » fisso, dal 25 aprile al 25 ottobre. Ora — e questo fatto è, di nuovo, di grande importanza — i riti di questo periodo, a differenza di quelli « solari » dei rimanenti 100 (più 5) giorni dell'anno (celebrati in forme più sincretistiche, spesso in chiese cattoliche e con l'intervento delle pubbliche autorità e delle confraternite), sono riti « ctòni » e segreti, celebrati esclusivamente da « sacerdoti » indigeni e in luoghi sacri indigeni. Di modo che appare chiaramente la netta bipartizione dell'anno, in un periodo di riti agrari segreti e in un altro di riti « solari » pubblici, che, secondo l'autore, ha il suo fondamento mitico nell'ascesa in cielo (e conseguente trasformazione in divinità celesti) delle divinità agrarie, documentata dai testi mitologici maya.

A questo punto si può forse introdurre un'osservazione che concreta la riserva fatta più sopra in sede puramente teorica. Per la maggior parte dei rituali chortí l'autore adduce i testi maya che ne offrirebbero il fondamento mitico: sarà compito degli specialisti controllare caso per caso l'esattezza delle interpretazioni dei miti fornite dall'autore — esse appaiono spesso assai convincenti — ma quel che può osservare anche il non-specialista è che si

tratta di miti antico-maya e non di miti attuali conosciuti dai Chortí. In altri termini: l'affermata « identità » fra l'antica religione maya e quella attuale dei discendenti dei Maya risulta compromessa dal fatto che i Chortí *non* hanno mitologia (salvo un « mito », fortemente sincretistico, citato a p. 225, tutti gli altri sono antichi e non risultano noti agli esecutori dei riti). Tuttavia, questa riserva non toglie nulla all'interesse delle numerose scoperte di concordanze tra riti, simboli, norme attuali e riti, simboli, norme e miti antichi. Non sarebbe possibile menzionarle tutte qui, tanto fittamente esse si susseguono nel corso della trattazione. Basti ricordarne alcune a caso: nei loro riti agrari i Chortí praticano tuttora il sacrificio animale, precisamente di una coppia di pavoni, sacrificio preceduto da un coito rituale di questa coppia; l'autore adduce i paralleli documentati dall'antica religione maya (p. 87-92). Il fumo di tabacco è tuttora usato ritualmente per produrre nubi e pioggia, mentre nella mitologia maya il dio Ahpú, principale interessato ai riti agrari, è presentato come il « primo fumatore » (p. 91) e il rito stesso esisteva. Della triade maya di un serpente, una lucertola femmina e il dio-bambino del mais si conserva piena coscienza anche oggi (95 sg.). Il sacerdote del culto indigeno — in stile perfettamente arcaico — resta soggetto, per tutta la durata del suo servizio (cioè per lo « tzolkin ») a tabu gravosi (astinenza sessuale, nessun taglio dei capelli che, peraltro — come in raffigurazioni maya — sono identificati con il granturco crescente! p. 107). Vive il simbolismo dei quattro colori rispondenti alle quattro regioni cosmiche (p. 128). La pioggia è tuttora considerata, come in testi maya, il pianto della « divinità » femminile. Tratti indubbiamente arcaici (seppure non specificamente maya, ma ad ogni modo anche maya) sono per esempio che grani consacrati dal sacerdote vengono distribuiti ai « campesinos » che li mescolano con la semente (p. 150); che i contadini ripetono sul campo le azioni sacrali eseguite nel « tempio » dal « sacerdote » (p. 153 sg.); come pure gli stretti legami ac-

centuati tra la sorte del « grano che muore » e le prospettive escatologiche dei mortali (155 sgg.). E' molto istruttivo, ugualmente, vedere come il culto di questa popolazione abbia bisogno di più luoghi sacri tra cui si stabiliscono precisi rapporti (non privi di riferimento né all'orientamento né al calendario), il che può ottimamente spiegare la ragion d'essere dei gruppi di costruzioni sacre degli antichi Maya (p. 172). Le minuziose osservanze che accompagnano la preparazione dell'« idolo » trovano una pressocché letterale corrispondenza nella testimonianza antica di Landa (p. 232). Il simbolismo dei numero sacri sembra davvero inalterato: non solo per il ricorrere degli stessi numeri nei dettagli rituali (4, 5, 7 — il « dio sette » — 9. « I nove signori della notte » rappresentati da nove « sacerdoti » in corrispondenza ai nove mesi di venti giorni del ciclo delle piogge, ecc.), ma anche a un livello così complesso come quello del numero 104 (due volte 52), numero dei giorni, divisi in due dal solstizio estivo, che separano « il primo passo del sole allo zenit » dal secondo, osservati dai « sacerdoti » chortí, come lo erano già dai sacerdoti maya: i 52 gradini della scalinata del tempio XI di Copán, illuminati dal sole mattutino soltanto durante i 104 giorni menzionati, ne costituiscono una testimonianza monumentale (p. 258 sg.).

Questi troppo rapidi e parziali accenni ad alcuni tra i molti punti di grande interesse del libro non sono destinati che ad illustrare il genere delle novità messe in luce dall'autore e ad invogliare il lettore a superare la lieve fatica che costa, per un italiano, la lettura d'un opera scritta in spagnolo.

La seconda e più breve parte (p. 345-479) del volume, intitolata *Historia* contiene una ricostruzione dell'intera storia maya, della separazione dei vari rami, delle vicende di ciascuno, ecc. Su questa parte non posso che lasciare la parola interamente agli americanisti. Il lettore profano resta impressionato, da una parte, da tesi in contrasto con quanto finora credeva di sapere (per esempio per l'au-

tore anche i Toltechi erano, senza dubbio, dei Maya p. 436 sgg.), dall'altra parte dalla brillante semplicità della ricostruzione che — a torto o a ragione — suggerisce l'idea del « troppo bello per essere vero »; ma il profano non deve aver pregiudizi: aspettiamo il giudizio dei competenti.

L'autore è un convinto assertore dell'autoctonia della civiltà maya. Ma che cosa è « autoctonia » in senso culturale? Certo, se l'*intera* civiltà maya fosse presente sia nell'attuale mondo dei Chortí sia nella preistoria « olmeca », si tratterebbe già di un fenomeno posto quasi completamente fuori della storia che, in tal caso, sarebbe sorto per una specie di miracolo sul posto dove è poi rimasto fino ad oggi. Ma se si è poco inclini ad operare con « miracoli » nella storiografia, se, in più, si è poco convinti della possibilità che una civiltà rimanga immutata, allora si sente il bisogno di spiegare storicamente la nascita di una civiltà (e della sua religione) e di scoprire via via i fattori delle sue magari non sempre appariscenti modificazioni nel corso dei secoli: e allora sia per il problema della sua nascita, sia per quello del suo successivo svolgimento è inopportuno, se non assurdo, escludere la possibilità di influssi provenienti dall'esterno, anche da molto lontano, e in epoche varie. L'etnologia moderna ha mostrato che davanti alla diffusione culturale non esistono, praticamente, barriere insormontabili; le civiltà precolombiane — malgrado i loro tratti specifici e a volte specificissimi, dovuti probabilmente a lunghi periodi di isolamento e di sviluppo « autoctono » — offrono una tale ricchezza d'analogie con civiltà varie (e forse neppure soltanto oceaniane ed asiatiche), da non poter esser staccate dal contesto di una più ampia storia culturale che — malgrado i numerosi, ma ai fini di una visione generale ancora troppo frammentari contributi — attende ancora di esser ricostruita. Comunque, la tesi « eccessiva » dell'autore anche in questo caso può tornare utile, provocando più serrate discussioni tra gli specialisti.

A. Brelich

J.-P. LEBEUF, *L'habitation des Fali montagnards du Cameroun septentrional*, Paris 1961, pp. 607

Il titolo dell'opera potrebbe far pensare che una rivista storico-religiosa non fosse la sede adatta per occuparsene: ma il titolo inganna, o, più precisamente, inganna chi consideri l'abitazione, secondo i criteri della nostra civiltà, come un elemento della vita profana e pratica, priva d'ogni rapporto con la religione. Per i Fali del Camerun l'abitazione (composta da varie costruzioni per i singoli membri della famiglia — marito e mogli fino a un numero massimo di quattro — più le cucine, i granai, magazzini vari, pollai, ecc.) è l'immagine del cosmo e, di conseguenza, dell'uomo-microcosmo, e precisamente non solo nel loro aspetto statico, bensì nella loro esistenza dinamica, quale si è costituita e fondata nel tempo del mito.

La vasta opera di J.-P. Lebeuf, massimo conoscitore attuale dei popoli del Tchad, fa capire anche con la sua struttura tripartita la complessità del suo argomento: una prima parte del lavoro — fino a p. 366! — è dedicata alla minuziosa descrizione dei vari tipi di abitazione fali, tenendo conto non solo delle varianti locali, ma anche delle varianti che dipendono dalla composizione della famiglia e che, anzi, dinamicamente seguono le modificazioni del nucleo familiare; essa si estende, segnalando anche i minimi dettagli, anche sul contenuto dell'abitazione (compresi gli utensili adoperati), sulla procedura della sua costruzione, sulla vita quotidiana che si svolge nell'abitazione e in cui sono continuamente coinvolte le singole parti delle costruzioni, come pure i mobili e gli utensili; addita le modifiche dovute ad influssi stranieri che risultano funzionalmente connessi con le modifiche parallele dell'esistenza sociale e familiare. La seconda parte, quasi bruscamente, ci porta nel mito. I Fali hanno *un* mito — cosmogonico, antropogonico e di fondazione delle istituzioni — che è alla base di tutta la loro esistenza e di tutto il loro mondo: « un » mito — ma, se vogliamo, una *mitologia*, talmente

varia e densa è la concatenazione degli eventi mitici — in cui trova posto tutto, a cominciare dalla formazione del cosmo cui danno inizio le due uova primordiali (della Tartaruga e del Rospo — i due grandi gruppi « totemici » dei Fali), attraverso la formazione della terra (nella sua divisione — orientata — tra mondo umano e mondo extraumano), la divisione dei sessi, i presupposti dell'agricoltura, fino alle istituzioni sociali. Si tratta di un mito estremamente complesso che per vari aspetti ricorda — com'è, di sfuggita, rilevato a volte anche dall'autore — quelli dei Dogon (e ci si domanda a che cosa siano dovute le frequenti affinità nella concezione del mondo di due popoli separati nello spazio da 2.000 chilometri: ma l'opera di Lebeuf resta su un piano rigorosamente etnografico e non si permette ipotesi storiche; il lettore, tuttavia, non può proibirsi di pensare che chi sa quanti altri popoli dell'area rivelerebbero nella propria cultura affinità simili, se fossero o fossero stati studiati con quella penetrazione e quella minuziosa cura che M. Griaule e la sua scuola hanno introdotte negli studi africanistici francesi!). Il mito costituisce il fondamento di ogni classificazione, divisione e raggruppamento nel mondo umano, nel mondo animale, tra i prodotti vegetali, la base della topografia delle regioni abitate dai Fali, della distribuzione dei villaggi e dell'interno dei singoli villaggi, della distribuzione (orientata) delle terre coltivate destinate ai vari prodotti agrari; della corrispondenza tra parti ed elementi del mondo e dell'uomo-microcosmo; e delle corrispondenze simboliche che legano tra di loro gli elementi appartenenti ai più vari ordini dell'esistenza (parti del corpo umano, membri della famiglia, prodotti agrari, animali domestici, animali selvaggi, uccelli, pesci, ecc., tutti divisi per sesso e orientamento attribuiti a ogni cosa).

Nella terza parte (da p. 457), l'autore torna ad esaminare — ma ormai alla luce del mito — l'abitazione dei Fali « comparabile all'Universo nei suoi stati successivi ». La casa rispecchia, infatti, non solo una struttura statica

del cosmo, ma anche le singole fasi della sua formazione mitica e, perciò, malgrado la sua apparente immobilità (ma, si badi, l'aggiungersi di sempre nuovi elementi di costruzione all'insieme dell'abitazione, a mano a mano che l'uomo, attraverso i matrimoni, i figli, ecc., conquista sempre nuove tappe del perfezionamento della propria posizione, assicura già un aspetto dinamico all'abitazione), ha un proprio « movimento » corrispondente a quello che ha portato il cosmo dai suoi primordi al suo evolversi completo. Tutto, nella casa, a cominciare dall'orientamento relativo delle singole costruzioni (abitazione del patriarca, delle sue singole mogli, i granai, i focolari, i mulini, ecc.), attraverso il rapporto tra gli elementi di ogni singola costruzione (pilastro centrale, tetto, mura, ecc.) fino alle decorazioni, ai mobili, utensili, ecc., tutto è carico di riferimenti mitici e simbolici. In questo quadro s'inseriscono anche i movimenti degli abitanti nella casa (per esempio i turni regolari secondo cui l'uomo passa le notti presso le varie moglie). Perciò « l'architettura fali rappresenta un simbolismo vissuto. Essa è una presa di coscienza dell'Universo, visibile ed invisibile, profano e sacro, concepita in funzione del cosmo, essa è viva come questo e le attività dell'uomo nella casa mantengono l'ordine del cosmo e ne regolano il cammino ».

Ora, anche da un resoconto così succinto — ma come se ne potrebbe fare uno più adeguato, data la mole dell'opera e dato che le sue seicento pagine non contengono che fatti e fatti e ancora fatti? — il lettore capirà l'interesse che il volume offre allo studioso delle religioni.

La non indifferente fatica della lettura del denso volume viene ripagata dalla straordinaria esperienza di chi viene, passo per passo, introdotto in un mondo religioso tradizionale e organico in cui, fin nei minimi dettagli, *tout se tient*. Ci si potrà ben accusare di incontentabilità — accusa che lo studioso accetta volentieri — se, dopo la lettura, proviamo il desiderio di sapere ancora di più di quanto il libro ci dice. Anzitutto, la già menzionata limi-

tazione *etnografica*, corretta e consapevole, sveglia di contraccolpo un interesse *etnologico* (in senso storico): come è sorta questa cultura? quale è la sua area di diffusione e quali sono i suoi addentellati con altre culture africane? qual'è, insomma, la sua posizione storica? che cosa, nel mito e nel simbolismo, è « specificamente fali » e che cosa, invece, ha una più larga diffusione?

A queste domande il volume non risponde, perché vuol limitarsi alla descrizione e all'analisi di un aspetto di una singola civiltà: ma sembra probabile, ed è da sperare, che l'autore vi risponda in avvenire, in qualche nuovo lavoro meno strettamente monografico.

Un'altra domanda — suggerita da alcuni passi del volume — avrebbe potuto trovare la necessaria chiarificazione anche nei limiti del volume: la segnaliamo e la giriamo all'autore. A p. 465, n. 1, a proposito di una concezione (la casa come la Tartaruga), l'autore osserva che essa si ritrova dovunque nel paese dei Fali, « ma non è conosciuta da tutti », o anche dove gli uomini adulti sanno che la casa è comparabile a una tartaruga « non comprendono perché »; simili osservazioni si riscontrano anche in altri passi del libro (per esempio a p. 497: il simbolismo dei motivi ornamentali dipinti sulla facciate delle case è sempre assai complesso « et il faut toute la science des prêtres pour en pénétrer le sens »). Esse danno luogo a problemi inquietanti che andrebbero affrontati nei limiti del possibile: fino a che punto il simbolismo e i miti descritti sono generalmente fali, vissuti da tutti, da quelli che costruiscono le abitazioni e ci vivono dentro, e fino a che punto, invece, sono « interpretazioni » per esempio sacerdotali, speculazioni secondarie? vi è soltanto un graduale passaggio tra il sapere del semplice contadino fali e quello di persone particolarmente riflessive o dedite alle tradizioni e quello dei sacerdoti, o c'è invece una religione popolare comune a tutti e una « scienza sacerdotale » che vi si sovrappone? Dal momento che questi dubbi sfiorano la coscienza del lettore, egli sentirebbe il bisogno di sapere

qualcosa degli informatori dell'autore: per esempio quando l'autore spiega il simbolismo di certe raffigurazioni o ornamentazioni (come a p. 458 sgg.!) — tutt'altro che ovvio per chi, con occhi europei, vede queste — ci si chiede da chi l'autore ha ottenuto quelle spiegazioni?

Ad ogni modo, si tratta di questioni marginali rispetto al massiccio contenuto del libro, questioni che tutt'al più confermano la fecondità della lettura.

A. Brelich

J. SERVIER, *Les Portes de l'Année*, Paris 1962, pp. 428.

Per parlar bene, come vorrei, di questo singolare volume, bisogna subito enumerarne i difetti, dai più appariscenti ed urtanti a quelli più sostanziali. Di questi ultimi si può anche discutere pacatamente, ma i primi, bisogna denunciarli clamorosamente, a costo di esser scortesi, non solo perché irritano, ma anche perché compromettono chi sa davanti a quanti lettori un libro che meriterebbe miglior accoglienza. Sulle prime, infatti, il lettore abituato al rigore filologico che è condizione normale delle costruzioni storico-religiose e a certe convenzioni accademiche ormai inveterate nella letteratura scientifica, rimane perplesso e, più che perplesso, diffidente di fronte a quest'opera che nel suo « apparato » e nella sua forma scientifica ricorda troppo vivamente le tesi di laurea dei nostri studenti mal guidati o non guidati per niente dai professori o assistenti. Nelle note a pié di pagine, per esempio, (ma anche nella bibliografia alfabetica), troviamo frammiste, in capriccioso disordine, le opere degli studiosi (di varie generazioni) e *le fonti* antiche (un solo esempio tra un centinaio: p. 31, n. 10: Exode, Rois, Donaldson, C. Pline, E. Rohde, Kaebel [?], Curtiss, Welhausen [*sic!*], Tylor, Moriller, Elien, Paus, J.G. Frazer...); le citazioni sono o sommarie (per un verso virgiliano, a p. 21, la nota si limita a indicare: Virgile, *Géorgiques*, per un solo passo dell'epopea di Gilgamesh, a p. 61: Contenau, *Le déluge baby-*

lonien, Paris, Payot), o, spessissimo! — sbagliate (in parte, forse, per colpa della dattilografa, come i nostri studenti usano dire!); bastino qui pochi esempi tra i tanti: p. 45-23: « Pausanias LL, 22,4 » (dove la cifra misteriosa che indica il libro non aiuta a ritrovare il passo); p. 96-29: « Homère III, ch. VXIII v. 556 » (dove volentieri vedremmo nell'enigmatico III un errore di stampa per II., se il verso 556 del canto 18 dell'Iliade avesse il benché minimo riferimento al fatto per il quale è citato...); p. 208-29: entrambe le citazioni di Pausania sono sbagliate, ecc., ecc. Altrove più che l'errore stesso, è la trascuratezza che urta: per esempio p. 49-29: Studi e materie di Storia delle religioni, — anziché Studi e materiali, ecc.; p. 86-17 G. Thomson, Studies on Ancient Greek Religion » — anziché Society; p. 211-32 George Thompson — anziché Thomson; p. 211-34 H. Mitchell — anziché Michell, ecc., ecc. Inoltre, dove le note non sono sbagliate nella forma, lo sono nel contenuto, in quanto non appoggiano affatto quanto dice il testo: l'autore attribuisce ai classici, come ai moderni, enunciazioni mai fatte o solo assai approssimativamente arieggianti qualcosa di simile a quanto l'autore vuol far dire loro; il lettore dovrebbe controllare ogni citazione, per esser sicuro di non venir tratto in inganno, e il controllo sortirebbe risultati scoraggianti. E ancora: la bibliografia, sia pure abbondante, è — come dire? — del tutto casuale; opere fondamentali, ma antiquate si trovano sulla stessa linea di articoli specifici, letture erudite ed informazioni di terza mano. Quanto spesso s'incontrano, per fatti specifici che un laureando saprebbe documentare con il dato o i due tre dati appropriati, rinvii alle voci generiche di Hastings o di Daremberg-Saglio! Siamo franchi: per difetti di questo genere un professore della Facoltà di Lettere dell'Università di Roma farebbe rifare una tesi di laurea prima di permettere allo studente di presentarla. L'apparato del lavoro farebbe pensare che l'autore sia un autodidatta, un dilettante...

Veniamo ai difetti meno appariscenti, ma più importanti: la loro discussione, comunque, ci porta già su un

piano scientifico. La tesi fondamentale del libro è che il popolo algerino ha conservato sostanzialmente una religione di tipo mediterraneo, malgrado l'islamizzazione e altri, minori, influssi culturali e religiosi. Dirò, più avanti, che il volume, nel suo compleso, riesce a far trionfare questa tesi audace: ma ora devo constatare che le sue argomentazioni soffrono di vari difetti intrinseci. Il primo di questi è la troppo superficiale conoscenza delle religioni mediterranee antiche, e in particolare di quella greca. Mentre i fatti stessi sono citati, come si è visto, con arbitrarie deformazioni, la loro interpretazione, nella maggior parte dei casi, è del tutto insufficiente, ora perché presa di peso da qualche opera antiquata, ora perché fondata sull'intuizione e mai sulla ponderazione di tutti gli elementi di giudizio. In secondo luogo, la comparazione cui l'autore sottomette il materiale algerino, spesso è inadatta a mostrare la natura « mediterranea » della religione studiata, perché straripa dall'ambiente mediterraneo, includendo ora la Cina (p. 31-10 e 119), ora la Svezia p. 161). Certo, non solo a Jean Servier, ma a moltissimi folkloristi andrebbe ripetuto incessantemente che se vogliono ottenere risultati storici, devono distinguere tra fenomeni (usanze, riti, fiabe, ecc.) troppo largamente diffusi per esser utilizzabili a concreti fini storici ed altri, caratteristici di aree ben determinate. Anche di altre distinzioni, più specificamente di sua competenza, J. Servier ci rimane debitore: nel corso del volume, egli spesso richiama a qualche differenza — in singoli riti o osservanze — tra arabi e berberi da una parte, tra pastori nomadi e agricoltori dall'altra. Il libro guadagnerebbe molto, se queste distinzioni, anziché affiorare quasi casualmente di volta in volta, fossero sistematicamente elaborate: ma esso non solo non si cura di chiarire le differenze culturali e religiose tra questi vari gruppi, ma — con la dispersione e casualità degli accenni — neanche mette in grado il lettore di trarre conclusioni un po' più generali sull'atteggiamento dell'uno o dell'altro gruppo di fronte al « retaggio mediterraneo » o di fronte all'Islam.

Dopo tutto questo, il lettore delle presenti pagine si chiederà probabilmente perché e in che senso io possa voler « parlar bene » del volume. Non sarà, certo, solo per la sincera passione che guida l'autore nelle sue ricerche; la passione è un fattore ambivalente nel campo degli studi: indispensabile, in una certa misura, per l'attività dello studioso, essa è stata forse più spesso dannosa che non utile agli studi, ed è dannosa soprattutto là dove un rigore — magari altrettanto « passionale » — non argina la sua espansione. Nel caso specifico, alla fervida passione dell'autore sono dovuti i maggiori difetti dell'opera, proprio per la mancanza del rigore scientifico nella comparazione e, in generale, nello studio dei campi collaterali del suo più stretto settore di ricerca. Ma è, d'altra parte, questa passione che ha portato l'autore anche a quanto vi è di positivo — e, vorrei dire, di altamente positivo — nella sua opera.

Proviamo a leggere il suo volume, sorvolando su tutto l'« apparato » e su tutte le pagine dedicate alla comparazione, (tenendo in mente solo quanto già sapevamo delle religioni antiche). Ci troveremo, anzitutto, di fronte a fatti di straordinario interesse, osservati dall'autore direttamente, in anni di ricerca, località per località, tribù per tribù, nel territorio algerino (e, in parte, forse, maghrebino in generale). Precisa raccolta di osservazioni etnografiche, allora? Ebbene, anche se fosse solo questa, l'opera meriterebbe la massima attenzione. Ma essa va ben al di là della pura descrizione.

Chiudere un occhio di fronte ai difetti del lavoro, non è semplicemente un atto di buona volontà: è una posizione cui si arriva spontaneamente, via via che si procede nella lettura. L'illustrazione di singoli complessi rituali — come per esempio il rito dell'inaugurazione dell'aratura (p. 69-90) e tutto il seguito su quanto è connesso con questo momento saliente del ciclo autunnale (p. 90-150) — non è soltanto ricca di dettagli tanto significativi quanto inattesi, ma riesce a rendere evidente l'intima, profonda,

strettissima coerenza dei minimi dettagli nel quadro di un'unica, seppure complessa idea religiosa. Quando poi al grande momento critico autunnale della semina viene affiancato quello primaverile del raccolto, in cui si ritrova la stessa stupenda coerenza dei dettagli, ci accorgiamo che non si tratta più dell'organicità di un'idea religiosa, bensì di quella di una *religione*, di una completa e grandiosa elaborazione umana dei dati di fatto dell'intera esistenza. J. Servier ha superato, quasi senza accorgersene, il vecchio metodo folkloristico della caccia alle « sopravvivenze »: più precise e minuziose sono le sue osservazioni « etnografiche », e più prepotentemente ne risalta una religione viva ed organica che da un centro unico pervade tutti gli atti, pensieri, gesti quotidiani di un popolo. Soltanto nelle migliori monografie che l'etnologia moderna ha dato sulle religioni di singoli popoli primitivi, si trova qualcosa di simile: l'osservanza dei minuti dettagli che, tutti, conducono a una unica, complessa ed organica visione religiosa del mondo e della vita.

La religione algerina, portata così alla luce, non è, effettivamente, quella islamica. E sono assai preziose, degne di riflessione e cariche d'insegnamento, le pagine (319-358) in cui l'autore esamina le feste mussulmane celebrate, secondo il calendario mussulmano — lunare, quindi distaccato dalle basi agrarie della religione « mediterranea » — dagli Algerini: risulta che queste feste, per poter esser sentite e celebrate, hanno dovuto assorbire gli elementi rituali connesi con la religione locale pre-islamica. Qui, in queste celebrazioni non dettate dei più profondi bisogni del coltivatore algerino, si trovano, sì, motivi in disordine, fuori posto, tirati per i capelli — un po' come nelle celebrazioni popolari delle feste cattoliche in Europa; di questi motivi si potrebbe ben dire che sono « sopravvivenze » — se non si conoscesse, come l'autore ci fa conoscere, il loro preciso posto organico in quell'*altra* religione che, sotto una superficiale verniciatura islamica, si è conservata interamente e in tutta la sua vitalità. Quei motivi,

significativi al loro posto originario, diventano « folklore » in senso deteriore quando entrano in una religione con cui nulla avrebbero a che vedere: nella religione islamica accettata indubbiamente in buona fede, ma non creata dagli Algerini. Quanti insegnamenti derivano da quest'analisi per lo studio del folklore religioso dei paesi cattolici!

Se era fin troppo facile additare i difetti del libro, è purtroppo assai difficile render conto dei suoi meriti che, tuttavia, sono più importanti: è difficile, perché essi sono inerenti all'attenta analisi e interpretazione degli innumerevoli dettagli dei riti, costumi, interdetti, comportamenti, ecc. che, per esser apprezzate, dovrebbero essere integralmente riprodotte e per lo meno riassunte in dimensioni così ampie da far saltare i limiti di una recensione. Certe osservazioni — come quelle sulla determinazione staionale perfino dei giochi infantili, o sulla funzione dei riti agonistici o, cosa particolarmente gradita all'autore di un libriccino su certe guerre greche, sulle « guerre » di finalità non profane tra i vari gruppi della popolazione — arricchiscono ancora di più il contenuto del volume.

In conclusione, J. Servier insegna più agli storici delle religioni, di quanto abbia imparato da loro... In coscienza, devo dire al lettore (come ho dovuto dire più volte a me stesso): vale la pena di inghiottire ciò che in questo libro urta ed irrita, per poter imparare ciò che esso insegna.

A. Brelich

The Turin fragments of Tyconius' Commentary on Revelation, edited by Fr. Lo Bue, Cambridge University Press, 1963, pp. XVI - 200, tavv. 4 (Texts and Studies, s. 2, n. 7).

Appare ora, in inglese, postumo e a cura dei dr. G.G. Willis e G.D. Kilpatrick, il risultato di studi intrapresi dal Lo Bue sin dal 1936, e primamente esposti nella tesi da lui presentata alla facoltà di Lettere di Roma l'anno seguente. Si tratta dunque di un lavoro nato nell'ambito del no-

stro Istituto, e di un argomento che il Lo Bue aveva spontaneamente scelto, nell'intento di proseguire e compiere quanto avevo cercato di accennare in due articoli del 1925. Vicende personali mi impedirono di seguire ancora l'attività del giovane studioso che, iscrittosi poi alla Facoltà teologica valdese di Roma, si dedicò ad attività pastorale e all'insegnamento nel Liceo di Torre Pellice. Dopo aver partecipato alla Resistenza, e ripreso l'insegnamento, il Lo Bue poté fruire di borse di studio in Inghilterra e pubblicare, oltre a varie traduzioni dall'inglese, qualche saggio sul Nuovo Testamento. Ma intanto continuava in silenzio il suo lavoro principale, fino alla morte che lo colse, quarantunenne, nell'ottobre del 1955, e di cui, lontano dall'Italia, fui informato solo più tardi. Qualche tentativo da me fatto per sapere a che punto fosse il lavoro su Ticonio non mi procurò se non informazioni vaghe. Ma ecco ora, con grande soddisfazione mia e certo di tutti gli studiosi di letteratura e storia del Cristianesimo antico, l'opera del Lo Bue, e presentata in una edizione bellissima.

Si tratta del codice F IV 1, 18 della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino, proveniente da Bobbio, in scrittura gotica libraria, contenente brani di un commento all'Apocalisse, da II 18 a IV 1, e da VII 16 a XII 6. Fu pubblicato per la prima volta dall'abate Amelli (in *Spicilegium Casinense* III, 1897), che lo attribuì senz'altro a Ticonio, in base a raffronti con Primasio, Beda e le Omelie pseudo-agostiniane, dal Morin (preceduto come egli stesso avvertì in *Revue bénédictine* 1933, dall'abate J.-B. Morel, 1752) riconosciute opera di Cesario d'Arles. Questa edizione è stata riprodotta nel *Supplementum* alla Patrologia Latina del Migne (vol. I, 1959; voll. 622-652), sfuggito al Kilpatrick, senza l'apparato di Amelli. Il fatto va segnalato, perché il Lo Bue, seguendo in ciò un'opinione diffusa, giudica molto severamente l'edizione dell'Amelli, attribuendo (p. 6 n. 2) a errori di lettura anche svarioni tipografici, vari dei quali sono certo stati corretti in PLS. Infatti, in base a una collazione del ms. da me fatta eseguire, risulta

che in sostanza gli errori veri e propri di lettura e di trascrizione non sono poi moltissimi. Più esatta l'altra critica rivolta dal Lo Bue all'ediz. Amelli, e cioè di non aver tenuto conto, se non sporadicamente e di seconda mano, del commento di Beato di Liébana. Ma questo, nel 1897, era noto soltanto nell'edizione del Flórez (1770), da tutti allora considerata come rarissima, anzi pressoché introvabile.

Lo scopo supremo delle ricerche è la ricostituzione, per quanto possibile, del commento dello scrittore africano che, sebbene donatista, esercitò un profondo influsso su S. Agostino e quindi sull'esegesi posteriore. Ora, l'opinione diffusa era che la fonte principale, la quale conserverebbe più fedelmente e in maggior misura lo scritto di Ticonio, sia appunto il Commento di Beato di Liébana, monaco spagnuolo della seconda metà del secolo ottavo. Fin a quell'epoca, infatti, il commento ticoniano esisteva in qualche biblioteca, poiché esso è registrato nel catalogo della biblioteca di S. Gallo, nel sec. IX. Il commento di Beato è tramandato in molti manoscritti, illuminati, le cui illustrazioni sono state molto studiate da storici dell'arte.

Appunto sul commento di Beato si sono fondati numerosi dotti, tra cui il Hahn, in uno scritto del 1900, tenuto a lungo per fondamentale. Senonché il benedettino inglese H.L. Ramsay, già nel 1902 dimostrò che Beato non fece altro se non unire insieme una quantità di passi tolti da diversi autori, che egli nomina; e che vari tratti, considerati da Hahn come di Ticonio, sono invece di altri. Su queste basi, e procedendo a qualche confronto tra le varie fonti (Primasio di Adrumeto, le Omelie ps-agostiniane, alcuni passi inseriti da S. Girolamo nel suo rifacimento del commento di Vittorino di Pettau, Beda che talvolta cita espressamente Ticonio) io ero giunto nel 1925 alla conclusione che il codice di Torino (T) è anch'esso una fonte non trascurabile, e che anzi è tempo di riconoscerne la grande importanza.

Nella sua tesi, il Lo Bue accettava questa posizione e poneva le basi di una edizione ed utilizzazione di T. Nel

lavoro definitivo, egli sembra invece propenso a ritornare alla tesi che potremmo dire tradizionale, della preferenza da accordare al Beato; e a ciò sembra indotto anche dal fatto che il commento di questi è ora utilizzabile nell'edizione critica di H.A. Sanders (nei *Papers and Monographs of the American Academy in Rome,* 1930). Purtroppo, questa edizione è lungi dall'essere del tutto soddisfacente, specie per quanto riguarda la classificazione dei manoscritti, di cui il Sanders si occupa molto brevemente, e la ricerca delle fonti, che avrebbe dovuto costituire l'oggetto di uno studio speciale da parte di un discepolo del Sanders, studio di cui non si ha notizia. Anzi, anche la tesi del Sanders, che cioè Apringio (nel commento frammentario ritrovato nel codice di Copenaghen e pubblicato da dom. M. Férotin nel 1900) abbia « fatto degli *excerpta* letterali dalla fonte che Beato copiò in pieno » e che sarebbe Ticonio, mi sembra, allo stato attuale dei miei studi, tutt'altro che dimostrabile.

Lo Bue riconosce però l'indipendenza di T da tutti gli altri testimoni, e quindi ha continuato a ritenerlo meritevole di uno studio speciale, senza preconcetti. Lo studio delle caratteristiche del codice è accurato e, per quanto ho potuto osservare, preciso. Circa il valore di T quale testimonio, il giudizio del Lo Bue è ancora positivo, in quanto T conserva passi che hanno riscontro nelle altre fonti, e anche alcuni che gli sono peculiari ma possono essere riconosciuti come ticoniani; mentre un'altra serie di passi consta probabilmente di interpolazioni e deve perciò formare l'oggetto di uno studio speciale. In conclusione, « lo studio di T arreca alle ricerche ticoniane un contributo che non può essere fornito da nessuna altra fonte ». E' notevole che il Lo Bue riconosca in T l'esistenza di interpolazioni (secondo l'opinione comune esso avrebbe soltanto sofferto mutilazioni); alcune di quelle segnalate dal Lo Bue tuttavia non mi sembrano tali. Ma ad un giudizio più sicuro si potrà arrivare solo quando, dopo aver messo insieme una serie abbastanza abbondante di passi autentici, e in

seguito anche ad uno studio del *Liber regularum* dello stesso Ticonio pervenutovi per intero (ed. F.C. Burkitt, Cambridge 1894) sia possibile farsi un'idea più precisa della lingua e dello stile di lui.

Va riconosciuto che ciò implica un programma di studi di non agevole realizzazione. Inoltre, su di un punto non si può non dare ragione a Lo Bue, e lo faccio tanto più volentieri in quanto alla stessa conclusione ero stato condotto anch'io fin da quando, nel 1959, in una breve comunicazione (rimasta inedita) alla III Conference on Patristic Studies a Oxford, avevo ripreso ad esaminare il problema del Commento di Ticonio. Si tratta di un'affermazione che si sarebbe potuta formulare anche a priori: ma ciò che importa è che invece sia ricavata dall'esame dei fatti. Si può ritenere come certo che il Commento di Ticonio non giunse agli esegeti cattolici posteriori se non rimaneggiato, in un'edizione che, come dice Lo Bue « potremmo descrivere come "espurgata" e corretta ad uso della Chiesa ufficiale ». Questa sarebbe rappresentata da T. Qui però, a mio avviso, la tesi di Lo Bue dovrebbe essere allargata: considero come almeno probabile che anche Beato abbia conosciuto Ticonio in un testo qua e là modificato per renderlo accessibile a cattolici. Primasio forse conobbe l'originale e compì per conto suo l'opera di espurgazione. E la stessa notizia che su Ticonio fornisce Gennadio, segnalando che scrisse da donatista in sostegno della sua setta, dimostra che nonostante S. Agostino lo apprezzasse tanto (ma non senza riserve) l'esegeta eretico fu sempre guardato con sospetto. Di più: non si può certo affermare, ma neppure negare a priori, che Ticonio stesso abbia dato più d'una edizione del suo commento; si tratta di una mera possibilità, certo, ma che va presa in considerazione.

Quanto al valore di Beato come testimonio, e cioè al canone critico che egli abbia conservato Ticonio più pienamente e fedelmente delle altre fonti, non sarà superfluo raccomandare, per ora, qualche cautela. Un giudizio fondato si potrà dare solo quando sia ben noto il metodo di

lavoro di Beato, il suo modo cioè di utilizzare le fonti. Al qual fine occorre prima identificarle tutte, e stabilire per ciascuna, a quale ramo della tradizione (di cui Beato è un testimonio indiretto) appartennero i codici ch'egli possedette. Per quanto riguarda Ticonio, poi, non si dimentichi che del suo commento Beato diede varie edizioni e che, secondo quanto afferma il Sanders, il nome dell'africano fu da lui introdotto nell'elenco degli scrittori utilizzati, soltanto nella terza. Ove si consideri che i manoscritti i quali avrebbero conservato, secondo il Sanders, il testo della prima edizione sono anch'essi contaminati, ci si può fare un'idea della difficoltà di queste ricerche.

L'edizione del Lo Bue è accuratissima. Egli dà il testo di T, suddiviso in paragrafi numerati progressivamente, con i riferimenti biblici nel margine; un primo apparato registra, per ciascun paragrafo, i passi paralleli di Cesario, Beda, Primasio, Beato, talvolta nel testo, talvolta con la semplice, ma sufficiente, indicazione del passo (distinguendo, per Beato, il testo dell'Apocalisse, la prefazione, e il commento vero e proprio). Un terzo apparato con riferimento alle righe del testo, riporta invece varianti, anche delle fonti, sia relativamente al testo biblico (citando spesso anche manoscritti della Vetus latina e la Vulgata). L'indicazione delle fonti è, se devo giudicare dalle annotazioni che ritrovo nel mio esemplare, quasi completa.

Si potrebbe quindi pensare che si abbia così già tutto il « materiale » necessario per ricostituire il perduto commento ticoniano. In realtà non è così, innanzi tutto perché T, come si è visto, è frammentario e Lo Bue non è andato, giustamente, oltre l'edizione di questo codice; in secondo luogo perché, come egli stesso avverte, parecchio rimane ancora da fare; ed a ciò si è accennato.

A proposito di un passo del commento di S. Girolamo, che ha riscontro in T, Lo Bue osserva: « un confronto tra i due testi insieme con un esame sinottico dei passi paralleli negli altri commenti della tradizione ticoniana (Primasio, Omelie pseudo-agostiniane e Beato) mostra im-

mediatamente tante varianti, e, in certi casi (per esempio Beato), una tale incertezza di lezioni, da rendere assai problematico ogni tentativo di ricostituire il testo originale ».

Se questo si è potuto dire a proposito di T, tanto più vale riguardo alle altre fonti. Soltanto un'indagine minuziosa, lunga e paziente, potrà permettere di offrire agli studiosi un testo di Ticonio che, sia pure con qualche incertezza, e fors'anche con qualche lacuna, riproduca però nella sostanza il commento del donatista. Ma Lo Bue ci ha fornito già un prezioso strumento e ha preparato in larga misura la via. E' malinconico pensare che questa debba essere ripresa, almeno per un certo tempo, da un vecchio professore anziché dal giovine ch'egli aveva avviato a tale studio; che non condivide però del tutto il pessimismo del Lo Bue, o almeno non ha perduto ogni speranza di arrivare ad un risultato abbastanza soddisfacente; e che sente come un dovere di continuare il lavoro interrotto dalla scomparsa prematura del discepolo, almeno finché un altro non prenda il suo posto.

A. Pincherle

Riforma cattolica, Antologia di documenti a cura di M. Bendiscioli e M. Marrocchi, Editrice Studium, « Testi e documenti », Roma 1963, pp. 296, 8 ill.

Questo volume è destinato ad accompagnare quello, espositivo, del Bendiscioli sullo stesso argomento (cfr. SMSR 32, p. 175). Nella « premessa » i due autori esprimono « la convinzione che il lettore deve essere indotto alla conoscenza del passato attraverso la testimonianza diretta di voci dell'epoca, anziché attraverso interpretazioni della storiografia ». Al che è facile osservare che, a voler realizzare sul serio quel programma, occorrerebbe fornire al lettore *tutte* le fonti, esigendo poi da lui che compia il lavoro specifico dello storico; e che in ogni modo questo volume è un'antologia, dunque la scelta dei documenti presuppone già un indirizzo storiografico. Faccio questa

osservazione perché in questa antologia, strettamente limitata al sec. XVI, mi sembra assai più accentuata la tendenza a considerare la « riforma cattolica » come qualche cosa di assolutamente autonomo, di cui però non sono indicati i precedenti nel sec. XV, e su cui non avrebbe in alcun modo influito la riforma protestante, neppure dopo il 1520-21, a cui non si trova che qualche accenno sporadico. Del pari, non sono sufficientemente illuminate le tristi condizioni della chiesa in varie parti d'Italia (non ho trovato menzione dell'opera dello Chabod sullo Stato di Milano), onde il lettore da questa raccolta mi sembra potrebbe essere indotto a trarre una visione tutta rosea e ottimistica del movimento riformatore cattolico: qui si riportano soltanto, o quasi, i documenti attestanti non solo la volontà di riformare, ma i tentativi riusciti. Ora, è ben vero che scopo del volume è illustrare la riforma cattolica, e positivamente; ma direi che appunto per ciò sarebbe stato utile dare al lettore un'idea più precisa della situazione di urgenza e delle difficoltà incontrate. In una parola, collocare, nel quadro, accanto alle luci, le ombre, da cui le prime traggono risalto; altrimenti può rimanere per il lettore un mistero, come mai un movimento, che dai documenti qui riferiti sembra essersi svolto pienamente e felicemente, abbia invece impiegato tanto tempo per affermarsi compiutamente.

Il volume ricalca, su per giù, l'ordinamento di quello espositivo, con però una notevole differenza: e cioè manca, nell'antologia dei documenti, qualsiasi accenno al pensiero teologico.

Entro questi limiti, che ci pare doveroso indicare (onde sarebbe desiderabile — ma forse è in preparazione? — un altro che lo completasse) conviene subito aggiungere che questo volume è fatto bene: i testi sono significativi, dati in edizioni recenti e valide, le introduzioni brevi e succose, con buone informazioni bibliografiche, la presentazione, specie in confronto del prezzo, eccellente.

A. P.

Ermeneutica e Tradizione (Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dall'Istituto di Studi Filosofici, Roma 10-16 gennaio 1963) a cura di E. CASTELLI, Roma 1963, pp. 450.

Tra le varie comunicazioni, per lo più ad impostazione teologico-filosofica, raccolte in questo volume, alcune possono interessare anche chi si occupa di storia delle religioni. Tra esse devono essere segnalati il contributo di P. Ricoeur (che rivede criticamente lo strutturalismo di Lévi-Strauss), quello di K. Kerényi (che, considerando l'origine e il senso dell'ermeneutica in Grecia, mette in rilievo il valore quasi « oracolare » dell'ermeneuta per la coscienza greca), o di R. Panikkar (che trae le premesse per un « dialogo col Cristianesimo » dai rapporti intercorrenti tra ermeneutica e tradizione nell'Induismo). Sono ancora da segnalare i lavori di H. Gouthier (concernente il concetto di tradizione nella crisi modernista) e H. Ott (sulla connessione esistente tra interpretazione ed escatologia). Notevole inoltre la comunicazione di G. Dorfles (relativa al valore del simbolo nell'arte non figurativa).

G. P.

E. MANNI, *Sicilia pagana*, S. F. Flaccovio Editore, Palermo 1963, pp. 264, tav. 48.

L'illustre storico E. Manni ha voluto offrire con questo suo libro una guida alle antichità della Sicilia, sul filo di una ricostruita religione o religiosità preistorica indigena, considerata come fondamentale componente del paganesimo siciliano. Di fronte alle realtà archeologiche (presenti anche nella ricca documentazione fotografica in cui volutamente si integrano paesaggio e monumento, natura e cultura) si affacciano alla mente dell'esegeta testi, connessioni, intuizioni, ipotesi, suggestioni, che forniscono inesauribile materia al discorso. Finché, ben oltre le indicazioni documentarie, tutto subisce una decantazione in vista di uno

schema religioso ultimo, unico e polivalente: ogni figura venerata o rammentata nel mito è ricondotta, se femminile, alla Grande Dea "mediterranea", e, se maschile, al suo immancabile paredro. E' un processo che comporta anche una sistematica elevazione al rango divino di ogni personaggio della mitologia locale (gli eroi sarebbero dèi "evemerizzati"); la forma politeistica e il complesso mitologico, in effetti, sono considerati dall'A. come meri accidenti, e spesso di scarso interesse, nei confronti della essenza religiosa "mediterranea" originaria.

A volte sembra che l'A. vagli il materiale mitico con i criteri della cosiddetta scuola mitico-rituale; è quando ne rigetta ogni valenza religiosa a presunte azioni sacrali "mediterranee", così che, perdutosi l'originario culto della Grande Dea, i miti relativi, avulsi dal contesto rituale, si sarebbero dissacrati divenendo saga, poesia, pseudo-storia, materia insomma delle elaborazioni letterarie greche. D'altra parte egli, prendendo a modello la teoria dell'Untersteiner sulle origini della tragedia greca, è anche portato a vedere in certi costrutti mitologici niente altro che gli sforzi "teologici" degli indoeuropei per accostare una incomprensibile realtà religiosa mediterranea. Né, infine, manca di utilizzare un'altra sezione del materiale (imprese varie, guerre, fondazioni, ecc.) come riflessi di accadimenti reali, allo scopo di ricostruire attraverso i dati del mito-leggenda-tradizione la storia dei rapporti tra le popolazioni indigene e i più antichi invasori dell'isola ("micenei" cretesi e continentali, e Siculi indoeuropei).

D. S.

RASSEGNA DELLE RIVISTE

a cura di Giulia Piccaluga

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

ACTA ETHNOGRAPHICA, XII 1/2:

V. Diószegi - *Denkmäler der Samojedischen Kultur im Schamanismus der Ostasjanischen Völker* 139-178

E. Haberland - *Grabsteine der Arussi und ihre Beziehung zu megalithischen Denkmälern und Totenmalen anderer Äthiopischer Völker* . . 99-138

D. Lengyel - *L'office religieux singulier* . . . 85-98

AEGYPTUS, XLII 1/2:

G. Capovilla - *Callimachea et Libyca* 27-87

ANNALI LATERANENSI, XXV:

M. Marega - *Oci-Bo-Sciu, quadri storici Giapponesi* 14-326

ANTHROPOLOGICAL PAPERS OF THE AMERICAN MUSEUM OF NATURAL HISTORY, 49/2

Th. Schwartz - *The Paliau Movement in the Admiralty Islands* 211-421

ARCHIV FÜR VÖLKERKUNDE, XVI:

K. Hye-Kerkdal - *Tanz im alten China* . . . 31-48

A. Johansons - *Die Frau in der Fichte* 49-54

A. Schweeger-Hefel - *Begräbnis und Totenfeiern der Kurumba von Mengao* 162-176

W. Staude - *Une certaine brimade dans la légende, l'initiation et le jeu* (II) 198-228

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS, 15:

O. Maudic - *Eléments paiens dans la religion de type rural* 59-61

ARCHIV ORIENTÁLNI, 31/1:

O. Klima - *Gaumãta der Magier* 119-121

BIBLICA, 44/2-3:

J. Reuss - *Der Presbyter Ammonius von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes Evangelium* 159-170

ETUDES CLASSIQUES (Les), XXXI 3:

E. Vanderlinden - *L'antre de la Pythie* . . . 257-264

EPHEMERIDES CARMELITICAE, XIV 1:

J. Helewa - *L'institution de la guerre Sainte au desert à la lumière de l'alliance mosaique* . 3-63

ETHNOS, 1963:

V. Dusenberry - *Ceremonial Sweat Lodges of the Gros Ventre Indians* 46-62

A. B. Hellbom - *The Creation Egg* 63-105

F F COMMUNICATIONS, LXXIX 189:

M. Haanio - *Heilige Haine in Ingermanland* . . 13-163

FOLKLORE, 74:

E. G. Suhr, *The Horned Moses* 387-395

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW, LVI 2:

M. P. Nilsson - *The High God and the Mediator* 101-120

HISTORY OF RELIGIONS, 3/1:

A. Bharati - *Pilgrimage in the Indian Tradition* 135-167

Ed. C. Dimockje - *Doctrine and Practice among the vais navas of Bengal* 135-167

J. Duchesne-Guillemin - *Heraclitus and Iran* . . 34-49

W. Müller - *Mazdak and the Alphabet Mysticism of the East* 72-82

R. Shiehl - *The Origin of the Cult of Serapis* . . 21-33

Ch. Zimmerman - *The Cult of the Holy Cross* . . 50-71

JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMERICANISTES, LI:

J. Hurault - *Les Indiens Oymati de la Guyane Française* 65-82

LARES, XXVIII 3/4:

I. M. Melecore - *Un dramma popolare epico-reliigoso* 143-146

ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG, 58 5/6:

H. Kees - *Ein ungemönlicher Orakelfall zur Zeit des Monthemhet* 229-232

PAIDEUMA, IX/1:

Ad. E. Jensen - *Mythos und Erkenntnis* . . . 63-75

W. Lindig - *Der Riesenkaktus in Wirtschaft und Mythologie der Sonorischen Wüstenstämme* . 27-58

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, CLXIII:

A. Yoshida - *La Mythologie Japonaise* . . . 225-248

F. Refoulé - *Immortalité de l'âme et résurrection de la chair* 11-52

R. Turcan - *Le roman "initiatique": à propos d'un livre récent* 1-199

RIVISTA DI ETNOGRAFIA, XV:

C. Corrain - *Ricerche etnografiche sul Gargano* 100-126

O. Falsirol - *Totemica et Exogamica* 17-38

M. L. Recupero - *Il carnevale del nord-ovest argentino* 117-127

SMITHSONIAN INSTITUTION, BUREAU OF AMERICAN ETHNOLOGY, bulletin n. 181 e 184:

E. Clews Parsons - *Isleta Paintings* 1-299

L. A. White - *The Pueblo of Sia, New Mexico* . . 1-358

ZEITSCHRIFT FÜR ETHNOLOGIE, 87 e 88:

P. G. Brewscher - *Fire-walking in India and Fiji* 56-62

W. Danckert - *Musikgötter und Musikmythen Altchinas* 1-48

M. Hermanns - *Weisse und Schwarz Magie bei den Bhils von Zentral-Indien* 116-120

SOMMARIO
DEL VOLUME 34°

NOTE E DISCUSSIONI

BIBLIOGRAFIA

Recensioni:

Dario Sabbatucci - ***Redattore responsabile***

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.)
Abbon. 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 rêndus:

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