



STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

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

36⁽¹⁾

CONTENUTO

	PAG.
GEORGE DEVEREUX, <i>The abduction of Hippodameia as « aition » of a Greek animal husbandry rite. A structural analysis</i>	3
ANGELO BRELICH, <i>Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma</i>	27
GIULIA SFAMENI GASPARRO, <i>La gnosi ermetica come iniziazione e mistero</i>	43
MAURILIO ADRIANI, <i>Note sull'antisemitismo antico</i>	63
ANNA MARIA BISI, <i>La religione punica nelle rappresentazioni figurate delle stele votive</i>	99

BIBLIOGRAFIA

Recensione dei seguenti volumi: H. Grégoire, <i>Les persécutions dans l'Empire romain</i> ; Archivum Historiae Pontificiae; M. Simon, <i>Recherches d'Histoire judéo-chrétienne</i> ; Jeanne et Pierre Courcelle, <i>Iconographie de la conversion de Saint Augustin</i>	159
Rassegna delle riviste	173

STUDI E MATERIALI
DI
STORIA DELLE RELIGIONI

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

Rivista fondata nel 1925 da Raffaele Pettazoni

ANNO 1965 - VOL. XXXVI
(fascicolo 1)

ROMA
EDIZIONI DELL'ATENEO

STUDIO DI MATEMATICA

STORIA DELLA MATEMATICA

LIBRO I

NUMERI NATURALI E NUMERI INTERI

NUMERI RAZIONALI

NUMERI REALI

LIBRO II

The abduction of Hippodameia as the
"aition" of a Greek animal husbandry rite

A structural analysis

The present essay has several objectives:

(1) It seeks to establish a nexus between Pelops' abduction of Hippodameia and Oinomaos' curse on mule breeders.

(2) It attempts a tentative reconstruction of the content of the oracle which induced Oinomaos to oppose the marriage of his daughter.

(3) It suggests that the means used by the Eleans to circumvent the curse of Oinomaos actually represent an attenuated pastoral fertility ritual, whose *aition* is Pelops' abduction of Hippodameia. It indicates, in this connection, the need for a further exploration of the problem of pastoral rites in ancient Greece.

(4) On the methodological level, it makes use of some of the techniques of "structural analysis"—a theory whose foundations were laid by the linguist Ferdinand de Saussure¹, and which was considerably expanded, and applied to the analysis of myths by Claude Lévi-Strauss².

Needless to say, a paper dealing with limited objec-

¹ F. de Saussure: *Cours de Linguistique Générale*, Paris 1916.

² Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris 1958; *Le Totémisme Aujourd'hui*, Paris 1962; *La Pensée Sauvage*, Paris 1962; *Mythologiques: Le Cru et le Cuit*, Paris 1964, etc.

tives can only make use of one particular, and highly practical, technique commonly used in structural analysis. This technique concerns the discovery and the statement, in tabular form, of the structural similarities existing between two accounts³, which permits one to grasp inner, structural, similarities between two accounts, as distinct from purely external connections between two plots. Given the fact that Greek mythology survived only in a highly fragmentary form, specialists in the history of Greek religion and mythology habitually make use of "doublets" to fill gaps and to round out the surviving fragmentary accounts. A new method of discovering and of exploiting scientifically "structural doublets" is, thus, bound to be of use to such specialists in their attempts to bridge existing lacunae and to clarify the real meaning of the surviving myths and rituals. It is hoped that the present essay, which makes use only of a small segment of structural analysis, will encourage hellenists to familiarize themselves with this important new theory.

The Curse of Oinomaos and the Taboo on Breeding Mules in Elis is attested by three sources:

(1) Herodotos (4.30) notes that it is practically impossible to breed mules in a cold climate⁴. He then adds that, even though the climate of Elis is temperate, no mules are bred in Elis. "The Eleans say it is the consequence of a curse, and their habit is, when the breeding-time comes, to take their mares into one of the adjoining countries, and there keep them till they are in foal, when they bring them back again into Elis." (Ael. NA 5.8).

(2) Ploutarchos (*Quaest. Gr.* No. 52, 303 B) states that

³ Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Chapter XI: La Structure des Mythes, pp. 227-255 is particularly relevant in the present context. On p. 236 will be found a tabulation of the details of the Theban cycle of myths, highlighting its structural characteristics.

⁴ Cp. Hdt. 4.28, Aristot. HA 8.28, 606b4. Olck in PW-RE s.v. Esel suggests that this is due to the fact that the domestic donkey is descended largely from the African wild ass.

the Eleans "lead their mares outside the boundaries of their country to mate them with asses." He explains this practice by means of a rhetorical question: "Is it because of all kings Oinomaos was the most fond of horses, and, since he particularly loved this animal, he laid many terrible curses upon any that should thus mate horses in Elis; and it is in fear of that curse that they endeavor to keep clear of it?" It hardly need be stressed that Ploutarchos, though he gave his answer in the form of a rhetorical question, believed his answer to be correct.

(3) Pausanias (5.5.2) affirms that Elis is unique in that mares cannot be impregnated by asses within that country's borders, though they can be impregnated beyond its frontier. The cause of this is said to be a curse. The precise nature of this "impossibility" is not specified. Theoretically, it could mean several things: Mares in Elis refuse to be covered by an ass; asses in Elis refuse to cover mares; mares covered by an ass within the boundaries of Elis remain unimpregnated; a taboo forbids men to have their mares covered by an ass within the boundaries of Elis. Of these several explanations, it is certain that the correct one must be the last: Dreading the curse (of Oinomaos), men do not cause their mares to be covered by an ass in Elis (cp. Paus. 5.9.2, Ael. NA 5.8).

All three sources affirm the existence of the curse as well as of the custom whereby this taboo may be circumvented. On the other hand, only Ploutarchos links this curse with Oinomaos, perhaps the most famous of all Heroes connected with Elis in general (as distinct from the cult-site of Olympia in particular). Since the three accounts are, in all other respects, similar, an attempt must be made to understand the *meaning* of this curse, and the subterfuge by means of which it was circumvented, by recourse to the method of structural analysis.

Almost the only thing we know about Oinomaos is that he sought to prevent the marriage of Hippodameia, by engaging in a chariot race with his daughter's suitors, and killing them after having won the race, or else murder-

ing them during the race. He had won a great number of races, since he had outstanding horses, given to him by Ares himself; this presumably means that he had Thracian horses. It is also important to note that one of his mares had the same name as his mother: Harpinna. (D.S. 4.73. 1-2; Paus. 5.22.6, 6.21.8; Sch. A.R. 1.752; Nikanor ap. Steph. Byz. s.vv. Olympia, Harpina; Lyk. 166 f and Tzetz. *ad loc.*; *Et. Magn.* 27.12).

According to the most important tradition, he killed his daughter's suitors because an oracle had warned him that his son-in-law would kill him. It is interesting to note in this context that the murder, by Ixion, of his *father-in-law*, Deioneus (Eioneus, Hesioneus) was the first *human* case of *kin-murder*⁵. Even more significant is the fact that whereas in athletic contests for the hand of a princess the competitors are, as a rule, various suitors, competing with each other, in this particular case the suitors must compete against their potential father-in-law. In other words, in the Oinomaos-Pelops myth, the bride's father *behaves* not like a potential father-in-law, but, surprisingly, like a suitor. This arrangement appears to be quite unique in Greek mythology⁶; it may perhaps explain why some authors assert that Oinomaos opposed his daughter's marriage not because of an oracle, but because he, himself, was *in love* with her. (Apollod. *Ep.* 2.4 ff; Loukian, *Chorid.* 19, *Hyg. Fab.* 253; Tzetz. *Lyk.* 156). If he was, in fact, believed to be in love with his daughter, it is understandable why, instead of making the suitors compete with each other, or assigning them a dangerous task, he, himself,

⁵ Cf. Weizsäcker ap. Roscher, *Lex.* (s.v. Ixion col. 768.5 f). Among the *Gods*, who marry their own sisters, the murder of a father-in-law is therefore also *parriocide*. There are, of course, also other cases of voluntary or (supposedly) accidental killings of actual or else potential fathers-in-law by their sons-in-law. (E.g.: Herakles and Eurytos, Pelous and Eurytion, Amphitryon and Elektryon, etc.).

⁶ It is just barely possible that a faint echo of a similar "contest" between a suitor and his father-in-law may be the tradition that Penelope's father, Ikarios, followed the chariot which was taking her to Ithake as the bride of Odysseus, beseeching her to stay with him. (Paus. 3.20.10).

competes with the suitors, as though he were a suitor himself.

At last, Oinomaos was vanquished by Pelops, whose chariot was drawn by a team of horses given to him by his lover, Poseidon. It is permissible, though not indispensable for our present purpose, to assume that the original version of the mythical race mentioned only a chariot race, involving no bribery and deceit, since all the texts pertaining to the treason of Myrtilos are relatively late⁷. At the same time, it is obviously impossible to draw a sharp line between a chariot race and a murderous pursuit. Nor is it proper to exclude *a priori* the possibility that there was—even in the original version—some kind of illegitimate interference with the chariot of Oinomaos, or else with his team, since the horse-frightening *taraxippos* of Olympia was linked, *inter alia*, with Oinomaos, Myrtilos, Pelops and one of Hippodameia's unfortunate suitors, Alkathoos (Paus. 6.20.15), while other sources connect it with Poseidon Hippios (protector of Pelops)⁸. The linking of the *taraxippos* with Oinomaos and Pelops is the more plausible, as a Korinthian pinax⁹ represents the *taraxippos* as a dwarf demon holding his enormous phallos with both hands¹⁰. It is noteworthy that the pinax shows a *ridden stallion* and not a mare in racing harness.

The most important reason for linking the taboo on mule breeding with Oinomaos' pursuit of Pelops is that almost the only information we have about Oinomaos is precisely the incident involving Pelops. Were some other

⁷ Pi. O. 1.65 f. does not mention the treason. The first author to mention Myrtilos is, so far as we know, Pherekydes (of Leros?) (fr. 93 FHG I, p. 94) and even he did not know of Myrtilos' treason and only mentioned that he had molested Hippodameia. Cp. the molestation of another bride, also named Hippodameia, by the Kentauroi.

⁸ Other heroes connected with the *taraxippos* of Olympia are listed by Höfer ap. Roscher, *Lex.* s.v. *Taraxippos* cols. 97-8.

⁹ Höfer, l.c. col. 99 gives a good reproduction.

¹⁰ Apart from the phallic element appropriate for a wedding rite, it should be remembered that Myrtilos was the son of Hermes who, in Elis, was represented mainly as a phallos, cf. O. Gruppe, *Gr. Mythol. u. Rel.* I p. 143, with citation of the literature.

episode of Oinomaos' career to be connected with his curse, that (presumably little known) incident would certainly have been mentioned by Ploutarchos in his account of Oinomaos' curse. Such an explanation would not have been considered necessary, however, if the curse were somehow connected with Oinomaos' well known race with Pelops. Moreover, Ploutarchos specifically stresses Oinomaos' altogether *exceptional* love of horses—which is alleged to have been *greater* than that of *any other* king—while, as mentioned before, various authors say that he was (also exceptionally) in love with his daughter Hippodameia¹¹.

It is also important to note that the effectiveness of this curse is geographically limited: Its radius of action does not extend beyond the boundaries of Elis. This enabled Eleans mule-breeders to take their mares outside the territory of Elis. Similarly, Oinomaos' hold over Hippodameia also appears to have been geographically limited: The goal post of the race was at the Isthmos, outside the boundaries of Elis. The geographical limitation of the effective range of a law, or of a curse, is, of course, a characteristic feature of Greek social, legal and religious policy¹². In brief, just as Oinomaos' curse became ineffectual as soon as the mare destined to be covered by a jackass left the country over which Oinomaos had ruled, so his pursuit of his daughter's suitor, and his right to kill him, presumably ceased the moment the suitor's chariot reached the Isthmos. Given the divine basis of early kingship, it is not surprising to note the similarity

¹¹ One notes that Oinomaos tended to link his mares with his female kin. Both his mother and one of his mares were named Harpinna (Harpina); his daughter was aristocratically named *Hippodameia*. The motif of sexual and aggressive female horse demons is deeply embedded in Indo-European (and Greek) mythology (infra). Cp. E. Jones, *On the Nightmare*, London 1931, G. Devereux and L. Mars, *Haitian Voodoo and the Ritualization of the Nightmare*, « *Psychoanalytic Review* »: 38:334-342, 1951.

¹² The flight and expatriation of murderers, in order to escape both revenge and at least some supernatural sanctions, was discussed already by E. Rohde, *Psyche* (English ed.), London 1925, pp. 174 f.

between flight beyond the boundary of the state and flight into a divinely "extraterritorial" sanctuary.

We also note that both Oinomaos' curse and his pursuit of Pelops were rendered ineffectual by means of a *ruse*.

We can now present the correspondences between the curse and the pursuit in tabular form, in accordance with the technique of structural analysis.

MOTIF OR ELEMENT	PELOPS MYTH	BREEDING TABOO
Originator of the problem	Oinomaos	Oinomaos.
Cause of decision to establish a prohibition	(1) Loves daughter abnormally (2) Oracle: Will be killed by son-in-law	Loves horses excessively.
Means used	Seeks to prevent the marriage by inventing a new type contest	Forbids the breeding of mules in Elis.
Ritual aspect	Sacrifice to Poseidon	Taboo (curse).
Penalty	Death	*Many terrible curses* (presumably death).
Geographical limitation	Elis-Pisa (Kingdom of Oinomaos)	State of Elis (former kingdom of Oinomaos)
Device for circumventing the taboo.	Wax linchpin. Panicking the horses. Perjury. Ruse and deceit.	Ruse and deceit.
Technique	Race (abduction) ending outside Elis	Exportation of the mare.
Locality where the rule is circumvented	Outside the boundaries of Elis (Isthmos)	Outside the boundaries of Elis.
Purpose of the ruse	Marriage and impregnation of Hippodameia	Covering and impregnation of the mare.
Beneficiary	Non-Greek (Asiatic)	Non-horse (jackass)
Offspring	Greek-Asiatic hybrid	Horse-donkey hybrid.
Aftermath	Return of married Hippodameia to Elis	Return of pregnant mare to Elis.

A more complete structural overlap, detail for detail, between two narratives—or between a myth and a custom—would be hard to imagine. Mathematically, the possibility of so complete a structural similarity (amounting to a structural identity) being due to chance is absolutely negligible. This finding obliges us to treat the myth and the custom in question as “doublets,” each of which clarifies the meaning of the other.

Discussion

It is hardly necessary to emphasize that the chariot race must be interpreted as a variant of the well known form of “marriage by capture,” since Hippodameia actually rides in the chariot of (is abducted by) Pelops and is pursued by her father. This interpretation of the pursuit of Pelops by Oinomaos is, moreover, far from novel¹³.

What has, however, not been noticed to my knowledge is that this interpretation of the race is greatly reinforced by the following fact. The curse of Oinomaos is mentioned in *Quaest. Gr.* No. 52. The *very next* question (No. 53) *also* pertains to a *pretended* rapt or robbery¹⁴. In Krete the borrower had to snatch (*ἀρπάξεν*) the purse containing the borrowed money from the hands of the lender, so that, should he not return it, he could be prosecuted for theft or robbery¹⁵. The fact that the story of Oinomaos' curse and of the Kretan practice of purse snatching follow each other, further justifies the attempt to connect the

¹³ So Tümpel ap. Roscher *Lex.* s.v. Myrtilos, Bloch *ibid.* s.v. Pelops.

¹⁴ One should recall that Harpinna (Harpina), which is the name of both Oinomaos' mother and of one of his racing mares, is derived from *ἀρπάξεν* seize, snatch, plunder, take by force.

¹⁵ Both ordinary commonsense and the psychological «law of associations» enable one to realize that there must be some kind of psychological connection between two anecdotes told in succession. An extremely perceptive book by F. Robert, *Homère*, Paris 1950, contains many convincing examples of subtle internal connections between two successive episodes in Homeros, and this despite the fact that F. Robert did not *intentionally* apply to Homeros the experimentally verified psychological law of associations.

curse pertaining to mule breeding with the "abduction" of Hippodameia.

Our basic working hypothesis is that the *oracle* which incited Oinomaos not to permit his daughter to get married is, in some manner, related to the fact that he *curse*d anyone who would breed mules in Elis. This hypothesis permits us to attempt at least a tentative reconstruction of the actual wording of the oracle, which Greek sources report only in the form of a prose paraphrase¹⁶.

It is rather difficult to accept, without important reservations, Ploutarchos suggestion that Oinomaos' curse was inspired *exclusively* by his great love of horses, and this despite the fact that he named one of his racing mares after his mother, and gave his daughter the name of Hippodameia. The most we can do with this fact is to compare his unique and excessive love of horses to his unique and abnormal love of his daughter. In short, it is impossible to view Oinomaos' curse exclusively as a manifestation of his love of horses, or of an excessive interest in improving the breed of horses raised in Elis. Of course, the Greeks were definitely interested in improving their horses (and also other livestock)¹⁷. This does not mean, however, that even a royal interest in zootechnical matters could give rise to a ritual taboo, enforced by means of "many terrible curses."

Now, the only thing we know about the text of the oracle is what Apollodoros (*Ep.* 2.2) tells us: Oinomaos was warned that his son-in-law would kill him. It is hardly necessary to stress that the oracle could not have been quite that clear. We know, moreover, that the oracle did not designate *clearly* the identity of the suitor who would *actually* kill Oinomaos, since he felt impelled to kill

¹⁶ The importance of distinguishing between oracles quoted verbatim in the form of a verse and oracles cited in the form of a prose paraphrase is rightly stressed by R. Crahay, *La Littérature Oraculaire chez Hérodote*, Liège-Paris, 1956.

¹⁷ Hom. *Il.* 5.263 ff (mares of Anchises, stallions of Laomedon); Thgn. 183 ff.; Str. 5.1.4 (Venetic mares), 5.1.9 (breeders refuse to sell mares of the lykophoroi breed).

indiscriminately *every* man who asked for the hand of his daughter. We must therefore assume that the identity of the *one* suitor who would actually kill Oinomaos could only have been stated in veiled and incomprehensible terms.

In attempting to discover the manner in which the oracle could have mentioned the identity of Pelops both ambiguously and unambiguously, we must first ask in what way Pelops *differed* from the *other* suitors. As far as we know, all of Hippodameia's other suitors were Greeks. Pelops, however, came from Asia Minor. Most Greek sources assert that he came from *Western* Asia Minor. A less well known tradition states, however, that he was an Enetian (A.R. 2.358-9) from Paphlagonia (D.S. 4.74). Now, it so happens that the Enetians were generally believed to have been the *discoverers of mule-breeding*¹⁸. In fact, the very first mention of the Enetians in Greek literature (Hom. *Il.* 2.852) specifically connects this nation with mules, pasturing half-wild on the range, as Erichthonios' mares also used to pasture, (Hom. *Il.* 20.220-1). Even as late as Strabo¹⁹, one hardly ever comes across a reference to the Enetians which does not mention also horses and/or mules, which is not surprising, since there were famous horses and mules both in Paphlagonia and in the Venetic country. (Xen. *An.* 5.6.8, Str. 5.1.4, Eustath. *ad Il.* 361.10 etc. Even Polygnotos' painting, showing the flight of Antenor, contains the picture of a donkey, Paus. 10.27.4).

If one considers how often the Greeks designated various nations in terms of their horses or of their horse-breeding—a practice which goes back as far as Homeros—it is quite plausible to assume that the ethnic term "Enetian" could also have the additional meaning of

¹⁸ Zenod. ap. sch. A,B Hom. *Il.* 2.852, cf. G. Dindorf, *Scholia Graeca in Hom. Il.*, p. 133. For a complete survey of the connection between Enetians (and also Venetic Enetians) and mules cp. G. Devereux, *Homer's Wild She-Mules etc.* « J.H.S. » (in press), *The Enetian Horse of Alkman's Partheneion*, « Hermes » (in press), *The Enetian Horses of Euripides' Hippolytos*, « Ant. Class. » 33:375-383, 1964.

¹⁹ Cp. the articles cited in fn. 18.

“mule breeder”—and especially so in a deliberately obscure oracle²⁰.

Even more convincing is the fact that there actually existed a warning oracle, concerning a “mule” who was actually human: The oracle told Kroisos to beware of a mule on the throne of Media (Hdt. 1.55). This “mule” was the half-Mede and half-Persian Kyros. Presumably the child of Asiatic Pelops and Greek Hippodameia would also have been considered a mule²¹, simply because the Greeks objected to marriages with Asiatics: Leonidas, king of Sparta, was deposed for having married and for having had children by an Asiatic woman. (Plout. *Vit. Ag. et Cleom.* 11.4 f.).

It is also noteworthy that the Greeks believed that mares refused to accept jackasses because they felt such matings to be humiliating²². Greek mule breeders thought they could humble such proud mares by shearing their manes, and then leading them to a body of water, in which they could behold their now ugly reflection; this was believed to make them more pliant²³.

The Greeks certainly felt that a special explanation was needed in order to fathom the attraction of a Greek woman to an Asiatic. Thus, in trying to explain Helene's elopement, Euripides specifically refers to Paris' glittering oriental wealth. (Eur. *Tro.* 991, *Iph. Aul.* 71 f.). This explanation is of great interest in the present context, in that the logical Thoukydides (1.9.2) carefully explains that Pelops, the foreigner, rose to power in Greece *only* because

²⁰ There exist even modern parallels: The French word (cheval) « hongre » comes from « Hongrois » (Hungarian). The German word « Wallach » means *both* a gelding and a Rumanian, especially one from Wallachia.

²¹ Cp. « Mulatto », from Latin: Mulus.

²² Seriously: Soph. fr. 659 P.=Ael. NA. 11.18, 2.10. Humorously: Apul. 11.

²³ Given the notoriously proud and authoritative attitude of Spartan girls and women, one wonders whether the custom of shearing their hair before the wedding (Plout. *Vit. Lyc.* 15.5) did not, perhaps, have a similar purpose. Ordinarily this practice is interpreted as an instance of the apotropaic cross-dressing of the two sexes, cp. M. Delcourt, *Hermaphrodite*, Paris 1958, for the most recent review of the problem.

he had brought with him a great deal of wealth; this created a considerable impression in Greece which, at that time, was a poor country²⁴.

We may now attempt to reconstruct, at least in general terms, the probable wording of the oracle. The first point to be stressed is that one of the principal objectives of an oracle is to be *misunderstood*²⁵. How did it manage to prophesy the future in a manner which Oinomaos would be sure to misunderstand sufficiently to leave him helpless? We can be certain that it did not designate Pelops in an *individualized* manner, since, had it done so, Oinomaos would not have had to kill also a number of *other* suitors. This lack of specificity in the designation of Pelops is made even more plausible by the fact that, as Nilsson²⁶ reminds us, names ending in *-ops* are not, strictly speaking, individual, but *tribal* or *ethnic* names²⁷. It is therefore permissible to assume that the oracle alluded in a veiled manner to Pelops' nationality, which, as we saw, was Enetian.

Did the oracle warn Oinomaos, as it warned Kroisos, against a (human) "mule"? Against a stranger (Asiatic) who would breed (human) mules with his daughter Hippodameia?²⁸ Did it warn him against a "breeder of mules" (= Enetian) or against breeding mules in Elis? All these alternatives are equally plausible, especially since the

²⁴ One also notes that the Greeks considered the mule a non-noble and unpoetic animal. Anaxilas of Rhegion had to offer an exceptionally high fee before Simonides consented to celebrate his mule-car victory in an *Epinikion* (Aristot. *Rhet.* 3.2, 1450b23 f), and even then he was careful to speak of the mules as « daughters of stormfooted steeds » — emphasising their horse ancestry. (Simon. fr. 19D=10P).

²⁵ On the psychology of the process whereby one manages to misunderstand an oracle, cp. O. Fenichel, « The Misapprehended Oracle » (in *The Collected Papers of Otto Fenichel*, New York 1954 (vol. 2)).

²⁶ M.P. Nilsson, *The Mycenaean Origins of Greek Mythology*, Berkeley 1932. One other suitor, an Opuntian, was, however, also called Pelops.

²⁷ In modern times such tribal nicknames often become family names, e.g., Scott, Fleming, Haldane, Norman, Le François, Tedesco, etc.

²⁸ If one bears in mind Greek parochialism, any foreign, i.e., non-Elean, suitor could be thought of as a foreigner. On the other hand, there also existed, even in homeric times, a certain amount of pan-Hellenism.

curse, as reported by Ploutarchos, is directed not at the *act* of mule breeding, but against the *person* who causes mules to be bred. This wording is significant, since—unlike the breeding of other domestic animals—the breeding of mules requires a *direct human intervention*. Moreover, the human intervention in question involves a *ruse* and has surprising similarities with the tradition that Oinomaos was in love with his daughter²⁹.

In short, it seems plausible to assume that the oracle warned Oinomaos against letting his daughter marry a "mule breeder" (= Enetian). In response to this warning, Oinomaos cursed mule breeders and instituted the deadly chariot race with which his name has been associated ever since.

Elean mule breeding as a ritual

In view of the data cited above, it is plausible to view the ruse employed by Elean mule breeders as a *ritual* re-enactment of the abduction of Hippodameia, though by the time Herodotos wrote his *Histories* the real meaning of this ritual ruse and its nexus with the abduction of Hippodameia was perhaps forgotten... which, of course, would, in itself, constitute a proof of its antiquity.

Our next task is to justify the conclusion that this Elean ruse may legitimately be regarded as a *ritual*.

The first and most convincing argument is that the usual, and most effective, way to counteract a curse or to circumvent a taboo is to resort to some kind of evasive ritual. The Elean ruse has several traits in common with other Greek rituals:

(1) *Re-enactment of a Crime*: A well known re-enact-

²⁹ The usual way of bringing about the mating of a mare with a jackass is to bring to her first an *old* stallion, to arouse her. The stallion is then led away and is *replaced* by a jackass. (Cp. the replacing of the bronze linchpin with one made of wax). Another example of a ruse employed in animal husbandry is the manner in which a young stallion was induced to cover his own dam (Aristot. *HA* 9.47 f; Plin. *NH* 8.156; Varro *RR* 2.7.9; Ael. *NA* 4.7, etc.). That incident, too, led to a death.

ment of a crime or evil action concerns the suicide of the young girl, whom an evil king struck in the face with his sandal. (Plout. *Quaest. Gr.* No. 12, 293 B-C) ³⁰.

(2) *Re-enactment of a Fraud or Ruse*: Every sacrifice to the Olympians represents a re-enactment of the ruse by which Prometheus deceived Zeus, and persuaded him to select only fat and bones as his share. (Hes. *Theog.* 535 f).

(3) *Curse*: In addition to rituals evolved in response to a curse, certain rites were actually accompanied by curses: The ritual plowing of the Bouzyges (*Paroimiograph.* 1.388) and also the re-enactment of Herakles' unyoking and roasting of the cowherd's cart-bullock ³¹.

(4) *Ritual Flight*: The Athenian *bouphonia* (Porph. *de Abst.* 2.29 f.; Ael. *VH* 8.3). The flight of the Athenian homicide is, almost certainly, also *primarily* a ritual act ³².

Other details could also be added, but the above suffice to establish the validity of the claim that the Elean mule breeding ruse was a *ritual*, albeit a shadowy and degraded one, resembling a *superstitious practice* more than a formal cult action. This fact gives us a first clue as to the *kind* of ritual the Elean practice represents.

It is obvious that, if this practice does constitute a degraded ritual, it can only be a *pastoral* ritual, i.e., a type of fertility rite which seeks to insure the increase of the livestock, or—in the case of hunters—of economically important game. Unfortunately, very little is known of Greek pastoral rites, presumably because the Greeks in classical times were agriculturalists rather than herdsmen. There is, however, one important text establishing simultaneously both the antiquity and the gradual decline of pastoral rites. On the eve of the Persian invasion the god Pan—closely associated with herdsmen—reproached

³⁰ Cp. the discussion of J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3rd ed., Cambridge 1922.

³¹ Apollod. *Bibl.* 2.5.11, with an excellent commentary by Frazer in his ed.

³²E. Rohde, *Psyche* (Engl. transl.), London 1925 pp. 174 f.

the Athenians for having neglected his cult, although he had formerly been their friend. (Hdt. 6.105-6). This text proves the (pre-Hellenic?) antiquity of his cult ("formerly", and perhaps also the fact that the reproach is addressed especially to the Athenians, who professed to be autochthonous, Hdt. 1.55-7, 7.161) as well as its decline. The Athenians thereupon immediately revived the cult of Pan; this represents a well known type of cultural and ritual regression during great crises, also exemplified by the Athenians' recourse to human sacrifices at Salamis (Plout. *Vit. Themist.* 12.2 f).

Nonetheless, it is quite certain that herding rites played an altogether negligible role in the cults of the Greek city states in the classical period, and survived only in the form of local superstitions in backward pastoral areas, and, perhaps, also in certain marginal details of a few, very ancient myths. What we definitely know is that Greek herdsmen were believed to live on a footing of great intimacy with Pan, the Nymphs (e.g., Stesich. *Daphn.*), and the Muses (Hes. *Erga* 1 f., *Theog.* 1 f), who, in early days, were far from being the ideal figures of the classical period³³. Even the Olympians appeared in person to herdsmen (Zeus' abduction of Ganymedes; judgment of the shepherd Paris; seduction of Anchises by Aphrodite, Hom. *Hymn. in Ven.*), while Apollon actually became the herdsman of Admetos³⁴. One notes that in each of these cases the locale is a herding area (Troad, Thessaly). That such divine apparitions should be frequent in the case of herdsmen is not surprising. Herding is a lonely occupation, and isolation renders human beings particularly susceptible to distortions of reality perception and even to outright

³³ It is a curious example of cultural-religious regression (entirely compatible with a «failure of nerve», as defined by G. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, 3rd ed. Boston 1951) that — to judge by the data assembled by P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les Philosophes Grecs*, Paris 1937 — the more archaic-magical aspects of the Muses were revived precisely by later philosophers with mystical tendencies.

³⁴ For Admetos and Apollon v. infra.

hallucinations, as described by Hesiodos (*Theog.* 21 f)³⁵, and also by the Bible. The sexual relations between shepherds etc. and Nymphs may well be a remote echo of pastoral fertility rites corresponding to ritual sexual relations promoting the fertility of the fields, patterned upon Demeter's cohabitation with Iasion in a thrice ploughed furrow, (*Hom. Od.* 5.125 f).

Our next task is therefore to investigate whether there are any data suggesting that pastoral fertility rites were *similar* to the corresponding agricultural fertility rites.

(1) *Hieros Gamos*: Demeter, who engaged in an agricultural fertility rite marriage with Iasion, also had a *hieros gamos*, in the shape of a mare, with Poseidon Hippios in the shape of a stallion. This union resulted either in the birth of the horse Areion, or else in that of a daughter (Kora, Despoina)³⁶. It will be shown further on that the fact that this *hieros gamos* occurred while Demeter was *mourning* for her daughter is of some relevance in the present context. Other *hieroi gamoi* from which horses were born are also known³⁷. Such traditions of divine matings in horse shape may well have originated in West

³⁵ Experimentally induced loneliness and deprivation of sensory stimuli was shown to cause hallucinations even in normal subjects, in experiments performed at the U.S. National Institute of Mental Health and in a Canadian university. The characteristic Kayak Angst of the Eskimos (Z. Gussow, *A Preliminary Report of Kayak-Angst etc.* «Intern. J. Social Psychiatry» vol. 9 No. 1, 1963) is of the same origin and strikingly reminds one the plight of the Steganopodes of Aristeas (fr. 7 Bolt.). (Kayaks also exist in Siberia, though somewhat to the North of the area which J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962 discusses in connection with Aristeas' travels.) (Siberian kayaks: cp. G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde*, Stuttgart 1923, vol. I, p. 290). Moreover, the present writer himself, in his report to a Criminal Court, on the ethnopsychiatric diagnosis of two Pueblo Indians, charged with murder, was able to show that these men had begun to develop delusions leading to homicide while engaged in the *solitary* occupation of *herding sheep* in a semi-desert area.

³⁶ Seeliger ap. Roscher: *Lex. s.v.* Iasion col. 60, s.v. Areion, *passim*.

³⁷ Poseidon and Medousa (Pegasos); Boreas and the mares of Erichthonios (*Hom. Il.* 20.223). An attenuated echo is the belief, persisting into historical times, that certain mares were habitually impregnated by the wind. (Krete: Aristot. *HA* 6.19, 572a13 f; Lusitania: Plin. *NH* 8.67.166). Hephaistos was a «wind child» (*Loukian. de Sacrif.* 6).

Central Asia, where there is found a great rock engraving, showing the mating of two superb racers, which Hančar³⁸ rightly interprets as a kind of magic image, promoting the fertility of horse herds, and which I am, in addition, inclined to view as a representation of a *hieros gamos* in horse shape. The least that can be said is that *hieroi gamoi* in the shape of domestic animals are limited to horses and to cattle (Europe and the bull, Pasiphae and the bull), and that horse-marriages exceed by far, both in number and in importance, cattle-marriages — a fact which strongly suggests a steppe origin for this belief-complex.

(2) *Divine Herds*: The Greeks knew of divine herds belonging to supernatural beings (Helios, Apollon, Geryoneus), of ordinary livestock belonging to the Gods (Hdt. 9.93), of divine (Apollon) or supernatural (Geryoneus' herdsman Eurytion) herdsmen and—surprisingly—of ordinary herdsmen called "god-like" (Eumaios of the *Odyssey*)³⁹. The existence of divine herdsmen, and especially the exceptional fertility and quality of Admetos' herds, while tended by Apollon, the lover of Admetos (Callim. *hymn Ap.* 47 etc.), certainly suffices to prove the existence of some sort of pastoral fertility rites, perhaps with a hint of *paideraesteia*.

(3) *Death of one of the Spouses*: The death of Iasion, after his *hieros gamos* with Demeter, typifies this motif of agricultural fertility rites. Some traces of this motif can also be found in pastoral rites involving a *hieros gamos*: Medousa is decapitated by Perseus. Another trace

³⁸ F. Hančar, *Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit*, Wien 1955. Had this book been published sooner, it would have furnished much additional material to F. Schachermeyr, *Poseidon*, Bern 1950, in regard to the Asiatic affinities of Poseidon. That the magnificent Ferghana racers were already known to Alkman is shown by G. Devereux, *The Kolaxaian Horse of Alkman's Partheneion*, « Class. Quart. » (in press).

³⁹ As regards the swineherd Eumaios, I am inclined to consider the « epitheton ornans »: « god-like » without significance, simply because he was a herder of pigs, i.e., of domestic animals which are not bred by genuine pastoralists.

of this same motif is, perhaps, best discussed in the next paragraph.

(4) *Dismemberment, Cooking, Resurrection*: Medeia—the sorceress from pastoral Kolchis—dismembered, cooked, resurrected and rejuvenated an old ram⁴⁰. This magic encouraged Pelias' daughters to dismember and to cook their old father, whom they failed, however, to resurrect. Pelias' death is soon followed by the marriage of his daughter Alkestis to Admetos, who is (inexplicably) doomed to die young. However, Alkestis dies in his stead and it is she who is resurrected. The locale of the myth is *pastoral* Thessaly, and Admetos' former *herdsman* (and lover), Apollon, plays a great role in this story of death and resurrection. It is therefore not overly bold to assume that the Pelias-Alkestis myth may contain some echoes of a pastoral fertility rite, involving dismemberment, cooking and resurrection.

Once these traits are connected with pastoral fertility rites, it becomes extremely probable that something of the sort will also be found in the myth of Pelops.

(1) *Hieros Gamos*: Poseidon cohabited both with the mare Demeter, and with the boy Pelops. (Pi. O. 1.26 f.)⁴¹.

(2) *Divine Herds*: Poseidon gave Pelops supernatural (winged) horses, to enable him to compete against Oinomaos' divine—Ares-given—horses. In this connection Poseidon's epithet "Horse Father" is of some significance, not only because he was (by Demeter) the father of Areion and (by Medousa) the father of Pegasos, but—and this is psychologically striking—also because one of Oinomaos' mares had the same name as Oinomaos' mother (Harpinna).

(3) *Death of one of the Spouses*: See next paragraph.

(4) *Dismemberment, Cooking, Resurrection*: As is

⁴⁰ It is perhaps useful to recall in this context the role Medeia played in the quest for the golden fleece of a supernatural ram.

⁴¹ For a brief discussion of the equivalence of Pelops' abduction by Poseidon and his (traditional) cannibalization by Demeter, cp. G. Devereux: *The Exploitation of Ambiguity in Pindaros O. 3.27, « Rhein. Mus. »* (in press). One recalls that Apollon was Admetos' lover.

well known, Pelops was dismembered and cooked. Demeter, still depressed by the loss of her daughter Persephoneia, partially cannibalised Pelops⁴² and then resurrected him. In this instance the motif of the death of one of the spouses of the *hieros gamos* (i.e. of Pelops, the boy-spouse of Poseidon), is combined with his *sparagmos* and resurrection, through the intervention of Demeter, the *mare*-spouse of Poseidon in another *hieros gamos*⁴³. The tentative hypothesis that the devouring Demeter was somehow implicitly thought of as the *mare*-Demeter is indirectly supported by the fact that she devoured *Enetian* Pelops, while the Balkan *Enetians* sacrificed horses to Diomedes, the owner of *man-eating mares*. This point is, however, mentioned with all due caution, since it may simply be a coincidence.

The fact that, long before his chariot race with Oinomaos, Pelops had *already* undergone death and resurrection may possibly explain why he escaped being killed by Oinomaos, who had previously succeeded in killing a number of *other* suitors, who were not "initiates," since *they had not* undergone death and resurrection. On the other hand, it is precisely this earlier dismemberment and resurrection of Pelops which makes it a certainty that his wedding with Hippodameia must be considered as a kind of *hieros gamos*, and also as the *aition* of the Elean mule breeding ritual.

⁴² It is a psychiatric commonplace, that people in a state of severe mourning depression have cannibalistic fantasies, not only in Occidental society (S. Freud, *Mourning and Melancholia*, *Standard Ed.* (Engl.) vol 14, London 1957), but also among primitives. (Cp. G. Devereux, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, Washington D.C. 1961, esp. pp. 182-3). Less well known is the fact that chronically depressed people (in a constant state of unconscious mourning) also have zoophilic fantasies. In one case the fantasy concerned persons with animal heads — a detail reminiscent of horse-headed Demeter. Unfortunately, it is beyond the scope of the present study to examine the psychological content of the Pelops myth.

⁴³ It is difficult not to think in this connection of the man-eating mares of Glaukos and of Diomedes, or of the man-eating asses of Ant. Lib. 20. For many other examples of devouring, or otherwise aggressive horses (mares), cp.: E. Jones, *On the Nightmare*, London 1931.

One reason why this basically *pastoral* rite survived precisely in connection with *mules*, rather than with some other domestic animal, is the singular and unique position—the “Sonderstellung”—of the mule in Greek culture. Unlike other draft animals, it is intermediate between the open range and the farmyard animal; it is bred, of necessity, not on the open range, but in the farmyard, with human help, even if, while maturing, it may at times pasture on the open range⁴⁴. It is the *only* equine which is used for ploughing (Hes. *Erga* 46). Horses were not used for that purpose, nor, apparently, were asses, since Odysseus specifically tried to simulate *insanity* by ploughing with an ox and an ass⁴⁵. Moreover, male mules, and especially those used for farm labor (Hes. *Erga*, 790-1), were usually gelded⁴⁶, while the Greek did *not* geld horses, nor perhaps jackasses⁴⁷. The notion that animals intended *for ploughing*—like oxen and mules—were castrated for *ritual* reasons was already suggested by E. Hahn⁴⁸. Moreover, precisely because the mule was the only *sterile* hybrid known to the Greeks, it would have been most suitable as a sacrifice to Heroes⁴⁹; yet, so far as I was able to ascertain, the mule is absolutely the only domestic animal—if we disregard the exotic cat—which the Greeks never sacrificed themselves, nor believed to be

⁴⁴ Hom. *Il.* 2.852, cp. G. Devereux, *Homer's Wild She Mules*, «J.H.S.» (in press).

⁴⁵ Joh. Schmidt ap. Roscher, *Lex. s.v.* Odysseus col. 615, 641. Stasin. ap. Proklos *Chrest.* I, *Hyg. Fab.* 95, Serv. ad Verg. *Aen.* 2.81, Myth. Vat. 1.35, 2.200 etc. *Deuteron*, 22.10.

⁴⁶ The François Vase riding mule, being ithyphallic, is obviously *not* gelded.

⁴⁷ Non-gelding of horses: J. K. Anderson, *Ancien Greek Horsemanship*, Berkeley 1961, p. 38; Hoppe ap. PW-RE s.v. Pferdezucht. Elaborate advocacy of the gelding of horses in Xen. *Cyr.* 7.5.62. Mentions of the gelding of jackasses are usually of late date (e.g. Apul. 11).

⁴⁸ E. Hahn, *Die Entstehung der Pflugkultur*, 1909. For further data and stimulating interpretations cp. G. Róheim, *The Origin and Function of Culture*, New York 1943, p. 60. The entire problem of the gelding of animals in Greek society is strangely complex; it is hoped to discuss this problem in a later publication.

⁴⁹ Odysseus is instructed to sacrifice a *barren* cow to the chiefs of the dead shades. Hom. *Od.* 10.523.

sacrificed by any other nation. This is the more noteworthy, since they themselves did sacrifice horses (Hom. *Il.* 23. 171-2, Paus. 8.7.2 etc.) and believed that both the Hyperbo-reans (Pi. *P.* 10.27-46) and the Karamanians (Str. 15.2.14) sacrificed asses⁵⁰. One possible reason for the non-utilization of mules in sacrifices to Heroes may be that the mule was introduced into Greece at a time when Hero cults were not important⁵¹, and also because, as we saw, the mule was, on the whole, not considered as noble an animal as a horse, an ox, or a sheep.

One important point still to be discussed concerns the *legitimacy* of connecting human marriage with the mating of animals. The matter could be disposed of by pointing out that Greek agricultural fertility rites took it for granted that human coitus could be correlated with the fertility of plants, even though the correspondence between the two is infinitely more remote than that between human and animal fertility. One could also cite in support of the legitimacy of our views the many mythical *hieroi gamoi* in animal form. Actually, however, we dispose of even more convincing data pertaining to this subject: Tradition tells us that Aphrodite punished Glaukos, by causing him to be devoured by his mares, for having prevented their mating (Serv. Verg. *Georg.* 3.267), as she punished Hippolytos (Eur. *Hipp.* *passim*) for refusing to marry. Moreover Glaukos (Paus. 6.26.19), like Oinomaos, became a *taraxippos*, while Oinomaos, who prevented his daughter's marriage, died in a chariot accident, as did the impiously chaste Hippolytos. Finally—and somewhat less obviously—one Diomedes wounded Aphrodite during the war of Troy (Hom. *Il.* 5.330 f) while another (?) Diomedes⁵² was fed by Herakles to his own

⁵⁰ For ass sacrifices cp. A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge 1925 vol. II, pp. 463 f. This problem, too, deserves further scrutiny.

⁵¹ That such a period existed, was well demonstrated by E. Rohde, *op. cit.* *passim*. A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958.

⁵² As is well known, the Diomedes of the Trojan War and Diomedes the Bistonian are almost as hard to keep apart as are Glaukos Potnios and Glaukos son of Sisyphos. For chariot accidents cp. *Hyg. fab.* 250.

man-eating mares (Apollo^d. *Bibl.* 2.5.8, D.S. 4.15, Eur. *Alk.* 65 f, 499 f, Eur. *HF* 380 f etc.); moreover, whereas Diomedes the Epigone, wounder of Aphrodite, had human beings sacrificed to him in Aphrodite's island, Kypros, (Porph. *Abst.* 2.54), Diomedes the Epigone (?) received white horse sacrifices from the Balkan *Enetians* (Str. 5.1.9). These data certainly suffice to establish the legitimacy of the view that Greek mythology does connect human marriage with animal breeding⁵³ and that this connection implies the existence of pastoral fertility rites.

In summary, if, as we indicated, the Elean practice was actually a "pastoral" fertility rite, patterned upon the abduction of Hippodameia, the reason it survived despite the increasing prominence of agricultural rites and the corresponding progressive attrition of pastoral rites, is partly because the mule was intimately linked with agriculture⁵⁴, and partly because the Greeks began to breed mules at a relatively late date, and under an externally given (Enetian?) impetus, borrowing simultaneously the novel *technique* of mule breeding and the fertility *ritual* which it presumably required.

Conclusion

(1) The myth of the abduction of Hippodameia by Pelops is structurally identical with the Elean ruse for circumventing Oinomaos' curse on mule breeders.

(2) The structural identity of myth and ritual permits at least an approximative reconstruction of the oracle given to Oinomaos.

(3) The ruse employed by the Eleans presumably presents a kind of pastoral fertility rite, whose *aition* is

⁵³ Actually, the connections between the myths of Pelops, Hippolytos, the (two?) Glaukos-es, and the (two?) Diomedes' are even more numerous than this listing indicates. I hope to deal with the problem of their similarities in another study.

⁵⁴ True pastoral nomads seldom breed or use mules.

the *hieros gamos* of Eneian Pelops with Greek Hippodameia, which, in turn, presupposes *that* portion of the myth which describes the dismemberment, cooking, cannibalization and resurrection of Pelops, an incident whose similarity with agricultural fertility rites is obvious.

Quello (p. 4, 367 agg.) si meravigliava — o fingeva di meravigliarsi — come mai la gente non si potesse di offrire alla Magna Mater il *moretum*, e se ne chiedeva le ragioni:
non potes herbanum, dixi, paruisse moretum
in domibus mensis; aut quo causa subest?

Gli studiosi moderni si son dimostrati meno curiosi in proposito. H. Graillet, a suo tempo, si limitava a definire il *moretum* come 'piatto nazionale' dei Romani¹, ma per quanto parca potesse essere la cucina romana in epoca repubblicana, è difficile credere che una salsa piacente potesse figurarvi come 'piatto' di tale importanza. Se ne sopravvivono i contadini, spalmandolo sul pane, per una modesta prima colazione, come mostra il poemetto pseudo-*virgiliano* che ne trae il titolo e come mostrava probabilmente un altro *Moretum*, del poeta Suetio, rasmontato da Macrobio (*Sat.* 3, 18, 11) e ugualmente ambientato tra la vita contadina. Il poemetto dell'Appendix *Virgiliana* di III (v. 89 agg.) fa ricetta di questo cibo: aglio, cipolla, ruta, coriandolo puliti e lavati vengono schiacciati — o macinati insieme con del formaggio, poi si aggiungono sale e aceto; il tutto

¹ Le coll. di Graillet, Paris 1912, p. 81.

Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma

Ovidio (f. 4, 367 sg.) si meravigliava — o fingeva di meravigliarsi —, come mai la gente non si peritasse di offrire alla Magna Mater il *moretum*, e se ne chiedeva le ragioni:

*non pudet herbosum, dixi, posuisse moretum
in dominae mensis: aut sua causa subest?*

Gli studiosi moderni si son dimostrati meno curiosi in proposito. H. Graillot, a suo tempo, si limitava a definire il *moretum* come 'piatto nazionale' dei Romani¹, ma per quanto parca potesse essere la cucina romana in epoca repubblicana, è difficile credere che una salsa piccante potesse figurarvi come 'piatto' di tale importanza. Se ne servivano i contadini, spalmandolo sul pane, per una modesta prima colazione, come mostra il poemetto pseudo-virgiliano che ne trae il titolo e come mostrava probabilmente un altro *Moretum*, del poeta Suius, rammentato da Macrobio (*sat.* 3, 18, 11) e ugualmente ambientato nella vita contadina. Il poemetto dell'*Appendix Vergiliana* ci dà (v. 89 sgg.) la ricetta di questo cibo: aglio, sedano, ruta, coriandoli puliti e lavati vengono schiacciati nel mortaio insieme con del formaggio, poi si aggiungono olio e aceto; il tutto

¹ *Le culte de Cybèle*, Paris 1912, p. 80.

deve avere un colore bianco-verde. Naturalmente un genere di salsa come questa si prestava a variazioni: il solo Columella (12,59) ne dà varie ricette che prevedono l'impiego di diversi altri ortaggi, come menta, porro, cipolla, timo, ecc.². Si osserverà a primo colpo d'occhio — e qui lo si fa in via provvisoria — che si tratta di ingredienti più facili ad incontrarsi nei divieti alimentari del culti antichi³ che non nelle offerte sacrificali.

Ma tra le norme del culto della Magna Mater riguardanti i cibi, l'offerta del *moretum* non costituisce l'unico elemento di sorpresa. Si dispone di non poche notizie sui cibi proibiti e su quelli ammessi nel culto. Purtroppo, si tratta soprattutto di testi d'epoca tarda, il che implica due inconvenienti. Da un lato, com'è noto, nei secoli imperiali era diffuso un culto a carattere di 'misteri' di Attis e della Magna Mater, di modo che non si può esser sicuri se le tarde informazioni si riferiscano solo a questo culto o valgano anche per quello antico e pubblico della dea; dall'altro lato, gli autori di quell'epoca, imbevuti delle filosofie mistiche allora in voga, non si limitano ad esporre i fatti, né, sia pure, ad accompagnarli con spiegazioni a modo loro, ma mescolano dati di fatti e interpretazioni, a tutto danno di quella documentazione di cui noi avremmo bisogno.

Il filosofo Sallustio, (*de diis et m.*, 4) p. es., vede nel culto di Attis e della Madre degli Dèi un'imitazione della eterna vicenda umana: « caduti anche noi dal cielo e uniti alle ninfe, ci asteniamo dal pane e da altri alimenti ricchi e grossolani⁴ »; in un momento successivo dell'azione cultuale si taglia un albero e si osserva un digiuno, dopo di che ha luogo l'alimentazione con il latte « come di rinati » ὡς περ ἀναγεννωμένων). Sia la menzione immediatamente

² Altre ricette di *moretarium* (s'intende: *condimentum*) in Apic. I, 36; cfr. Plin. med. 2, 10.

³ Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften im gr. Kult* (RGVV 9/1) Giessen 1910, 102 sgg. riporta diversi dati su divieti culturali riguardanti l'aglio, la cipolla, la malva, la menta, ecc.

⁴ « rich and coarse food » — traduce A. D. Nock nella sua edizione (Cambridge 1926) le difficili espressioni dell'originale (παχέιας καὶ ὑπαρᾶς τροφῆς).

successiva degli Hilaria, sia l'accento stesso al taglio dell'albero rendono manifesto che il passo si riferisce al ciclo festivo documentato nel calendario di Filocalo, ciclo che — a prescindere da fondati e più radicali dubbi di studiosi recenti⁵ — in nessun caso è stato istituito prima dell'epoca imperiale. Ma anche a parte questo, la definizione dei cibi proibiti — ad eccezione di quella del pane — appare molto astratta: i divieti alimentari in un culto difficilmente si fondano su caratteristiche come la ricchezza o densità o grossolanità o ruvidezza dei cibi. Ancora più astratto è il criterio con cui l'imperatore Giuliano (*or.* 5, 174 A sgg.) tenta di spiegare e di classificare i divieti alimentari e, d'altra parte, i cibi ammessi nel culto; ma il suo passo è prezioso per il gran numero di norme alimentari cui accenna. Egli dice, in sostanza, che — essendo l'ascesa dell'anima lo scopo delle astinenze (αὐτῆς δὲ τῆς ἀγνείας φαρμὴν τὸ σκοπὸν ἄνοδον τῶν ψυχῶν) — sono proibiti i prodotti alimentari che tendano verso la terra o si attacchino ad essa. Ma una precisa conoscenza dei divieti costringe Giuliano a elaborare tutt'una casistica, per mettere d'accordo, in qualche maniera, i fatti con quel criterio d'origine chiaramente speculativa. Egli dice, p.es., che i legumi non sono proibiti, perché sono considerati alla stregua delle verdure. Verdure e legumi — anche questi ultimi, così spesso oggetti d'interdizioni religiose⁶ — sono ammessi nel culto della Gran Madre, mentre p.es. le apparentemente molto meno 'ctònie' frutta d'albero, ad eccezione dei fichi, sono proibite. La carne, in contrasto con le tendenze vegetariane tanto in voga nelle correnti mistiche della bassa antichità⁷, è ammessa, ad eccezione di quella suina; si possono mangiare anche gli uccelli,

⁵ P. Lambrechts, *Attis: van herdersknaap tot god*, Brussel 1962, p. 63. Ma già Wissowa (*RuKdR*² 322 sgg.) metteva in dubbio che il ciclo festivo documentato da Filocalo potesse risalire, tale quale, a Claudio.

⁶ Oltre che presso 'orfici' e 'pitagorici' (Wächter, *op.c.* 102 sgg.), le fave, p.es., erano proibite nel culto eleusino (Paus. 1, 37, 4) e, a quanto pare, nel culto di Demeter a Pheneos (Paus. 8, 15, 3). Per le lenticchie, v. Wächter, *op.c.* 105.

⁷ Cfr. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike* (RGVV 24), Berlin 1935, 296-356.

mentre cadono sotto interdizione (come in tanti altri culti!) i pesci. Giuliano non nomina esplicitamente il pane: ma questo è indubbiamente coinvolto nel divieto che colpisce ogni *σπερματικόν*, cioè quanto si produce da seme, e che probabilmente proprio per questo ha un rilievo particolare tra le norme enumerate dall'augusto autore.

L'interdizione rituale del pane nel culto della Magna Mater viene confermata da altri autori. Gerolamo (*epist.* 107,9) — con un'ironia che colpirebbe ugualmente i lauti pasti in base a pesci ed altro cui molti cattolici indulgono nei giorni di venerdì — parla della *gulosa abstinentia* dei fedeli di Isis e di Cybele, che divorano bensì tortore e fagiani, ma si guardano dal « contaminare i doni di Ceres » (*faciant hoc cultores Isidis et Cybelae, qui gulosa abstinentia Fasides aves et fumantes turtures vorant, ne scilicet Cerealia dona contaminent*); e altrove, distinguendo il digiuno cristiano da quello pagano, allude nuovamente al *castum Isidis e Cybelae* e rammenta — elemento nuovo — l'astinenza perpetua dei fedeli di questi culti da determinati cibi, poi aggiunge: « specie che presso costoro il digiuno di pane è compensato dal mangiar carne »⁸ (confermando così l'accento di Giuliano al permesso di mangiar carne). Vi è poi un preciso passo di Arnobio (5, 16) che porta un'ulteriore testimonianza sul divieto del pane: *quid temperatus ab alimonia panis cui dedistis nomen castus? nonne illius temporis imitatio est, quo se numen (= la Magna Mater, come appare dell'intero contesto) ab Cereris fruge violentia maeroris abstinuit?*⁹

⁸ Adv. Iovin, 2, 17: *Quomodo autem virginitati verae non praeiudicat imitatio virginum diaboli, ita nec veris ieiuniis castum Isidis et Cybelae et quorundam ciborum in aeternum abstinentia: maxime cum apud illos ieiunium panis sagina carniū compensetur.*

⁹ Questo passo deve a una singolare svista — o forzatura? — di Wissowa (*RuKdR* 301 e n. 7) un'interpretazione errata che continua ad esser trasmessa di autore in autore (cfr. P. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römern* [RGVV 21/1] Giessen 1929, p. 95; H. Le Bonniec, *Le culte de Cérés*, Paris 1958, p. 406). Con ogni chiarezza, il passo di Arnobio si riferisce soltanto al culto della Magna Mater; in questo culto l'astinenza dal pane porterebbe il nome di *castus*. Che il termine *castus* o *castum* ricorra anche nel culto di Ceres (Fest. 144 L.: *minuitur luctus*) — ma si ricordi che noi conosciamo perfino un *Iovis castus* di

Ora, senza perdersi in discussioni quasi certamente sterili sui singoli dettagli delle norme alimentari del culto della Magna Mater — come l'interdizione del pesce, nota in diversi culti greci e orientali¹⁰, la distinzione tra fichi (non proibiti) e altre frutta d'albero (proibite), ecc., — possiamo limitarci alla constatazione che nell'ambito del culto della Magna Mater¹¹ vigeva un'interdizione del pane, mentre gli ortaggi godevano un favore insolito (confermato dall'offerta del *moretum*): due fatti che richiedono una particolare attenzione.

Di un divieto rituale del pane si conoscono pochi esempi nell'antichità classica. Uno di questi è offerto dagli Hyakinthia spartani¹²: in una parte di questa festa che durava più giorni, era proibito mangiar pane e altre paste, portar la corona e cantare il *paian* e in generale, far le cose che si facevano in altre feste (Polycr. in Athen. 4, 139 D); che tali divieti riguardassero solo una parte della festa — cosa su cui gli studiosi moderni sono d'accordo — risulta, oltre

età repubblicana (A. Degrassi, *Inscr. Lat. lib. rei publ.* 161 [= CIL 1² 361] e 163 [= *ib.* 360]) non prova affatto che nel culto di Ceres (e, possiamo aggiungere, tanto meno in quello di Iuppiter o, meglio, di Iuno Lucina, cui le citate iscrizioni repubblicane si riferiscono), questo termine significhi necessariamente un'astinenza dal pane. « Nulla lo prova », riconosce onestamente Le Bonniec (*l.c.*), ciò che però non lo trattiene dall'aderire alla tesi infondata. Che, peraltro, nel culto di Ceres potesse trovar luogo un'astensione dal pane, resta un'ipotesi impregiudicata (v. sotto, p. 34, n. 22): ciò che qui importa, è che quest'ipotesi non trova alcuna conferma nel passo d'Arnobio e, cioè, che un fatto documentato nel culto della Magna Mater non può esser considerato come prova di un elemento del culto di Ceres.

¹⁰ Th. Wächter, *op.c.*, 95 sgg. 97/2; P. Arbesmann, *op.c.*, 52 sg.

¹¹ Data la mancanza di dati più antichi, teoricamente resta possibile che le testimonianze citate riguardino solo i misteri 'frigi': ma ciò non è presupposto dai passi patristici, mentre d'altra parte l'antichità del termine *castus* nel linguaggio tecnico della religione romana sembra anche positivamente render più probabile che l'interdizione facesse parte di norme più antiche del culto; se poi quanto si dirà in seguito sulla complementarità tra divieto del pane e offerta di ortaggi non è privo di fondamento, il carattere pre-misterico di quest'ultima conferma anche l'antichità del primo.

¹² Non posso entrare qui in un'analisi dettagliata dei dati relativi a questa festa, sia per ragioni di spazio, sia perché ho compiuto questa analisi in un altro e ben più grosso lavoro che attende ancora di esser terminato; perciò ne anticipo solo sommariamente i risultati per quel che riguarda il divieto del pane.

che da altri fatti, anche dai numerosi passi che presentano il canto del *paian* (Xenoph. *hell.* 4, 5, 11; *Ages.* 2, 17) e la consumazione di pane e paste (Molpis in Athen. 4, 140 B; Epilyc. *ibid.* 140 C) come elementi salienti della festa. L'interpretazione, secondo cui una prima parte della festa avesse carattere di lutto (per l'eroe Hyakinthos morto) e la successiva un carattere gioioso (in onore di Apollo), è insostenibile, dato che l'interdizione del pane e della pasta non fa parte di alcun rituale di lutto. La chiave della comprensione dell'interdizione temporanea è nella data degli Hyakinthia che cadevano nel mese corrispondente allo Hekatombaion attico¹³, mese immediatamente successivo a quello della mietitura e che da questa posizione calendariale trae il suo carattere eortologico. In una prima parte degli Hyakinthia, mediante l'astensione dal pane e dalle paste, si rievocavano ritualmente le condizioni di un'umanità priva ancora di cereali, per celebrare con tanto maggior enfasi, subito dopo, il dono del raccolto.

Cornuto¹⁴ dice che i Greci, celebrando Demeter, per un giorno si astenevano dai suoi doni; egli non precisa di quale festa si tratti, né di quale parte del mondo greco, ma viene spontaneo pensare ai Thesmophoria che, almeno in Attica, comprendevano un giorno di digiuno (Nesteia), sebbene nulla garantisca che esso riguardasse più particolarmente l'astensione dai cereali. Il sospetto, tuttavia, non è completamente infondato, perché proprio dei Thesmophoria — festa diffusa in tutto il mondo greco — si hanno notizie singolari: in Eretria li si celebrava arrostando la carne al sole, anziché al fuoco (Plut. *q.G.* 31 = 298 B), a Siracusa si imitava ritualmente « l'antico genere di vita » (Diod. 5, 4), ad Atene le donne celebranti sedevano per terra su giacigli fatti di ramaglia (στειβάδες)¹⁵ e venivano costruite capanne provvisorie (Schol. Aristoph. *Thesm.* 624)

¹³ Hesych. Ἑκατομβεύς; cfr. Nilsson, *GGR* 1², 531/3.

¹⁴ *Theol. Gr. comp.* 28: νηστεύουσι δ'εἰς τιμὴν τῆς Δήμητρος... διὰ τοῦ πρὸς μίαν ἡμέραν ἀπέχεσθαι τῶν δεδομένων αὐτοῖς ὑπ'αὐτῆς.

¹⁵ στειβάδες anche a Mileto: Steph. Byz. Μίλητος.

— si tratta, ovunque, della rievocazione rituale di una condizione umana primitiva che, per i Greci, era quella anteriore all'accoglimento dei doni di Demeter.

Altre notizie su un'astensione dal pane ci vengono solo dall'Oriente. Già H. Hepding¹⁶ ricordava la tarda documentazione (10° sec. d. C.) relativa a una festa siriana di Ta'uz (= Tammuz?), in cui le donne di Harran si sarebbero astenute dal mangiare « qualunque cosa macinata », in segno di lutto per Ta'uz, crudelmente fatto macinare¹⁷. Più antica e più singolare è l'iscrizione latina (CIL 3, 14384) trovata in Siria (Nicha, presso il Djebel Siman) e dedicata al dio Hadaranes¹⁸ con il seguente testo: HOCHMAE / A VIRGO / DEI / HA / DARA / NIS / QVIA / ANNIS / XX PAN / EM / NON / EDI / DIT / IVSSV / IPSIVS / DEI V L A S.

In questo pur non abbondante numero di casi bisogna distinguere subito due tipi di norme religiose riguardanti l'astensione dal pane: l'astensione perpetua o permanente, come quella documentata nel culto di Hadaranes¹⁹, non è, infatti, da mettersi sullo stesso piano delle astensioni rituali limitate a un giorno o, comunque, a un ben definito periodo festivo. In quale dei due tipi rientrava l'interdizione del pane nel culto della Magna Mater? Nel primo difficilmente, per quanto Gerolamo, come si è visto (sopra, p. 30, n. 8), parli di *quorundam ciborum in aeternum abstinentia*; si può ragionevolmente supporre che di una rinuncia perpetua al pane ci sarebbero rimaste testimonianze esplicite. Tuttavia, non sembra, ugualmente, che la norma

¹⁶ Attis (RGVV 1), Giessen 1903, 156/3; cfr. Frazer, *GB* 5³, 230; W. Baudissin, *Adonis und Eshmun*, Leipzig 1911, 111 sgg.

¹⁷ Il dio macinato o trebbiato, ecc. — che con coerenza prende il posto, nelle religioni politeistiche delle civiltà cerealicole, del 'dema' sbranato (cfr. *Quirinus* in *SMSR* 31, 1960, 96 sg.), — appare già a Ras Shamra, nella persona del dio Mot.

¹⁸ Cfr. Cumont in *RE* s.v.

¹⁹ Come in altri casi nelle varie religioni politeistiche le gravose astensioni permanenti sono caricate su sacerdoti particolari che le osservano in rappresentanza della comunità (cfr., a Roma, i flamini e le Vestali), così anche nel caso di questo culto orientale si tratta di una *virgo dei*, cioè probabilmente di una sacerdotessa vergine o di altra persona in qualsiasi modo 'dedicata' al dio.

del culto metroaco romano sia da paragonarsi alle astensioni rituali di quelle feste, in cui queste hanno la loro ragione d'essere proprio nella celebrazione dei cereali, come negli Hyakinthia spartani e, certamente, in quelle feste di Demeter cui Cornuto allude²⁰. Nessun dato riferisce, infatti, quell'astensione a un particolare momento rituale, né la collega con una successiva consumazione rituale del pane²¹. Contro il silenzio dei dati, però, ci si potrebbe richiamare a un'affinità tra Magna Mater e Ceres o, attraverso Ceres, Demeter²².

Per chiarire la questione, è opportuno esaminare distintamente due questioni. La prima è se sia necessario, per qualsiasi ragione, supporre che l'astensione dal pane nel culto della Magna Mater — non essendo probabile che fosse perpetua — riguardasse un preciso momento del rituale. Qui la risposta negativa è facile: si conoscono numerosissimi casi, p. es. di 'leggi sacre', in cui un'astensione è per-

²⁰ Che queste feste possano essere, come si è supposto più sopra, i Thesmophoria, sembra suggerito anche dal fatto che p.es. nei Thesmophoria attici il giorno del 'digiuno' era soltanto uno dei tre giorni della festa (e non l'ultimo). Che una festa di Demeter — il cui nome era metonimicamente usato per 'cereale' o 'pane' probabilmente sin da epoca arcaica se in Italia così appare quello di Ceres già nella celebre iscrizione falisca del 6° sec. a.C. (E. Vetter, *Handb. it. Dial.*, Heidelberg 1953, n. 241, p. 279 sgg.) — non possa avere come momento rituale culminante l'astensione dal pane, bensì questa debba aver la funzione di contribuire alla celebrazione dei doni della dea, è nella logica delle cose.

²¹ E' arbitrario dedurre dalla formula misterica tramandata da Clem. Al. *protr.* 2, 15 e da Firm. Mat. *err. prof. rel.* 18 che (in entrambe delle due forme divergenti) contiene la frase 'mangiai dal timpano, bevvi dal cimbalo' un nesso tra astensioni precedenti e un 'pasto rituale' («Das Fasten war also die Vorbereitung für ein sakramentales Essen und Trinken»: Hepding, *op.c.* 185, tesi passata in blocco in P. Arbesmann, *op.c.* 85); a rigore, è anche dubbio se il digiuno documentato da Sallustio per il ciclo festivo filocaliano (sopra, p. 28) possa essere riferito alla stessa pratica iniziatica in cui ricorre la formula. Dal nostro punto di vista, però, importa che nessuno di questi dati concerne particolarmente l'astensione dal pane, mentre i dati che riguardano questa non parlano affatto di digiuno e pasto successivo, bensì di pasti — anche di fagianiani e tortore, come si è visto — con la sola esclusione del pane.

²² Anche, infatti, senza appoggio nella documentazione, appare possibile che con l'ellenizzazione del culto di Ceres anche la norma religiosa documentata da Cornuto per Demeter sia stata introdotta nel rituale romano: in questo senso il postulato wissowiano (sopra, p. 39, n. 9) di un'astensione rituale dal pane nel culto di Ceres potrebbe anche rispondere al vero, pur non essendo dimostrabile.

manentemente obbligatoria in determinate occasioni, come per entrare in un luogo sacro, per sacrificare, ecc. Ora, proprio dal culto della Magna Mater si conosce casualmente un'interdizione di questo tipo, anche se il dato relativo riguarda il vino e non il pane²³. D'altra parte, le astensioni potevano esser praticate, anziché perpetuamente, con una certa frequenza: e anche per questo tipo di astensione si ha un esempio nel culto della Magna Mater, in quanto ci viene riferito che Proclo osservava mensilmente le « astinenze metroache »²⁴. I dati disponibili non precisano in quali occasioni i fedeli della Magna Mater dovessero astenersi dal mangiare il pane: ma proprio perché non lo precisano, non siamo né costretti né autorizzati a supporre che si trattasse di un momento particolare di un rituale festivo.

La seconda questione è quella della presunta affinità tra la Magna Mater e Ceres. Qui, la situazione è più complessa. In un'iscrizione di Aquileia, la Magna Mater Deum porta addirittura l'epiteto *Cereria* (CIL 5,796). Plinio racconta (*n.h.* 18, 16) che nell'anno dell'introduzione del culto della Magna Mater a Roma il raccolto di grano superava quello di ogni altro anno precedente. La Magna Mater non sarebbe, dunque, — a dispetto della sua maternità riferita esplicitamente agli dèi (Magna Mater Deum *Idaea* è il suo nome ufficiale) — che una 'Gran Madre' genericamente intesa, una dea-madre della fertilità, intercambiabile con qualunque altra dea madre: una 'Grande Madre' come quella 'mediterranea' postulata alle radici di quasi tutte le dee greche da una certa scuola storico-religiosa²⁵ o come quella studiata anche da psicologi e psicanalisti²⁶. E bisogna esser giusti: sono le testimonianze antiche a suggerire di risolvere anche la Magna Mater in una figura così indeterminata

²³ Arnob, 5, 6: *unde vino... in eius nefas est sanctum sese inferre pollutum.*

²⁴ Marin. v. *Procli* 19: τὰς δὲ Μητροακάς... καστείας ἐκάστου μηνὸς ἤγνευεν.

²⁵ Si allude all'indirizzo rappresentato da U. Pestalozza, M. Untersteiner, M. Marconi. Ma cfr. anche E.O. James, *The Great Mother*, New York 1954.

²⁶ Cfr. p.es. E. Roellenbleck, *Magna Mater im Alten Testament*, Darmstadt 1949.

e riconducibile, in ultima analisi, al comune denominatore di una 'Terra Madre'. Infatti, molto prima di Agostino che in una frase caratteristica riassume questa posizione (c.d. 7, 16: *Matrem Magnam eandem Cererem volunt, quam nihil aliud dicunt esse quam terram...*), Lucrezio caratterizzava la Magna Mater con parole che ne definiscono caratteri degni di Ceres o di altra dea della fecondità tellurica²⁷.

Tuttavia, le testimonianze di poeti, eruditi e, in generale, di gente privata valgono molto relativamente per la religione pubblica di qualunque stato e in particolare per quella di Roma; per questa in particolare, sia per il suo netto e distinto carattere sacerdotale, sia — dall'altra parte — per quell'ellenizzazione della cultura romana sin dagli inizi della produzione letteraria, da cui il culto pubblico restò a lungo sostanzialmente immune. Ora, i rapporti tra la Magna Mater e Ceres nel culto pubblico si presentano notevolmente differenti da quelli che emergono dai citati passi letterari.

Rapporti non di vaga affinità, bensì di netta contrapposizione, come è stato osservato da tutt'una serie di studiosi che li hanno osservati in base all'esplicito legame di Ceres con i plebei e della Magna Mater con i patrizi²⁸: erano, infatti, i plebei a celebrare banchetti sacri in onore di Ceres e i patrizi in onore della Magna Mater, fatto che colpiva gli eruditi romani²⁹; ed era l'*aedilis plebis* a curare i *ludi Cerialis*, mentre la cura dei Megalesia rientrava nelle

²⁷ 610: *nam variae gentes antiquo more sacrorum
Idaeam vocitant matrem Phrygiasque catervas
dant comites, quia primum ex illis finibus edunt
per terrarum orbes fruges coepisse creari*

²⁸ Graillot, *op.c.* 57 li interpretava nel senso che la Magna Mater volesse usurpare la sfera agraria di Ceres. A. Piganiol, *Rech. sur les jeux romains*, Strasbourg 1923, 87 ne coglieva l'aspetto sociale: il culto della Magna Mater sarebbe stato contrapposto dai patrizi a quello plebeo di Ceres. D. Sabbatucci, *L'edilità romana*, Mem. Lincei ser. 8, vol. 6/3, 1954, 275 sgg., benché sulla medesima linea interpretativa, additava lo aspetto religioso (278 sg.) del rapporto tra patriziato e Magna Mater. Le Bonniec, *op.c.* 365 sg. parla addirittura di una « rivalità di Ceres e e Cybele ».

²⁹ Gell. 18, 2, 11 rammenta una discussione su *quam ob causam patricii Megalensibus mutitare soliti sint, plebes Cerealibus*.

competenze dell'*aedilis curulis*³⁰. Non saranno stati proprio quei banchetti sacri dei patrizi — le *mutitationes* — l'occasione, o una delle occasioni, in cui l'astinenza dal pane veniva praticata in maniera appariscente? A questo farebbe pensare l'allusione del citato passo di Gerolamo alla *gulosa abstinentia* di coloro che pur mangiando lussuosamente evitavano il pane « *ne scilicet Cerealia dona contaminent* »: mangiare pane o, comunque, cereali³¹ nei banchetti sacri in onore della Magna Mater, sarebbe stato dunque un 'contaminare' i doni di Ceres. Questo verbo — quale che sia la sua etimologia oscura³² — contiene nel suo significato più proprio³³ l'idea di compromettere, guastare, render impuro qualcosa, *mescolandovi* o apportandovi qualcos'altro con cui non dovrebbe venire a 'contatto'. L'interdizione dei cereali nei banchetti sacri — o, comunque, nel culto — della Magna Mater mira dunque a tener distinte e incontaminate le rispettive sfere di questa dea e di Ceres.

³⁰ Sabbatucci, I.c.

³¹ Vi è, per la verità, una difficoltà di fronte a questa ipotesi, ed è precisamente nella *lex Fannia* citata da Gellio (2, 24, 2): *senatus decretum vetus C. Fannio et M. Valerio Messalla consulibus factum, in quo iubentur principes civitatis, qui ludis Megalensibus antiquo ritu mutarent id est mutua inter sese dominia agitarent, iurare apud consules verbis conceptis non amplius in singulas cenas sumptus esse facturos, quam centenos vicenosque aeris praeter olus et far et vinum, neque vino alienigena sed patriae usuros neque argenti in convivio plus pondo quam libras centum inlaturos*. — Il fatto che la presenza del *far* sembra sottintesa nelle *mutitationes* potrebbe essere un argomento decisivo contro la supposizione sopra formulata. Forse, però, decisivo non è: si ha l'impressione — ma si tratta solo di un'impressione non confermata dai riassunti che abbiamo di altre leggi *sumptuariae* (ma neanche confutata, dato che neanche il riassunto della *lex Fannia* dato da Macr. sat. 3, 17, 5 contiene i termini che qui ci interessano) — che si tratti di una formula stereotipata con cui le leggi contro il lusso dei banchetti prescindevano dagli ingredienti necessari e poco costosi di ogni pasto. Una formula diversa ma che comprende gli stessi elementi, si trova nella *lex Licinia* (Gell. 2, 24, 7) che dispensa delle limitazioni *quidquid esset natum e terra, vite, arbore* (cfr. Macr. 3, 17, 9). Se si trattasse di una formula convenzionale suggerita da considerazioni economiche, si comprenderebbe che anche la *lex Fannia* che, peraltro, conferma il lusso spiegato nelle *mutitationes*, la adottasse, senza tener conto del fatto che, tanto, il *far* era assente da queste per particolari ragioni religiose che non riguardavano il legislatore.

³² Ernout-Meillet, s.v. (« groupe obscure » Walde-Hofmann³, s.v. inclina ad ammettere un rapporto originario con *tangere* (attraverso * *tagmen*).

³³ Cfr. Thes. L.L.: *male miscere*.

Alla Magna Mater spettano invece... ortaggi e legumi, il *moretum* i cui ingredienti difficilmente sarebbero tollerati (v. sopra, p. 28 sg. e n. 6) in un culto della dea dei cereali. In Grecia, la recisa opposizione di Demeter a quei prodotti di una modesta orticoltura non si esprimeva soltanto in 'leggi sacre', ma anche in racconti mitici di cui rimane qualche traccia (p.es. nell'accenno pausaniano allo *heros* Kyamites 1, 37, 4) ed un esempio abbastanza ben conservato. Questo — che riguarda la menta, ingrediente piuttosto insignificante di qualsiasi cucina, che era adoperato anche, come si è visto, in qualche forma del *moretum* — merita qui una breve digressione, non fosse che per esser segnalato, anche se la sua connessione con l'argomento qui trattato è del tutto indiretta.

Che della menta (gr. μίνθη) fosse raccontato che essa era nata per la metamorfosi di una 'ninfa' Minthe, può anche non sorprendere, trattandosi di uno degli infiniti casi di racconti di metamorfosi (i quali, però — come suggerisce anche quest'esempio —, richiederebbero forse sempre un'attenzione maggiore di quella che viene loro abitualmente concessa), tutt'al più ci si chiederà che bisogno vi fosse di inventare un racconto di tipo mitico su un così modesto prodotto degli orti. Ma gli elementi del racconto conservati in diversi testi (Ov. *met.* 10,728 sgg.; Strab. 8,344; Poll. 6,68; Opp. *hal.* 3,467 sgg.; Schol. Nicandr. *alex.* 375; Phot. *lex.* μίνθη) sembrano singolari. Minthe era una fanciulla (χούρη; Opp.), una ninfa infera (χωχυτις νόμφη; *ibid.*) o ninfa-naide, figlia di Peitho, identica a Iynx (Zenod. in Phot.), e — secondo l'unanimità delle versioni — amante di Hades (Poll.: Pluton). La sua trasformazione in pianta fu opera, secondo la versione prevalente, di Persephone — gelosa, evidentemente, della rivale — oppure (secondo Opiano) di Demeter adirata del fatto che la ninfa si vantava d'esser più bella della Kore, — motivazioni di gusto ellenistico che, tuttavia, lasciano impregiudicato il fatto stesso; ma non soltanto il fatto, anche il modo in cui la trasformazione avviene e che non è proprio ovvio, né doveva esserlo per gli autori ellenistici. Secondo lo scoliasta di Nicandro,

infatti, Persephone sbranò (δισπάραξεν) l'amante dello sposo, al che Hades 'mandò su' (ἀνέδωκεν) « l'omonima erba »; questa, definita esattamente con le stesse parole nella versione di Oppiano (497), « spuntò dalla terra », dopo che Demeter, con i suoi calzari, aveva *calpestato e polverizzato* (ἀμάθουεν ἐπεμβαίνουσα πεδίλοις) la rivale della figlia. Non vi è, quasi, bisogno di commento per chi conosca i miti dei 'dema' presso i popoli coltivatori primitivi (A.E. Jensen, *Das rel. Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948; *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden² 1960, 103 sgg. Cfr. SMSR 31, 1960, 94 sgg.), questi esseri mitici che tanto spesso sbranati o calpestati (come Hainuwele) nella terra, riappaiono nella forma di piante alimentari. I fugaci passi degli autori d'epoca ellenistica conservano gli elementi principali di un racconto antichissimo — che essi, del resto, non avrebbero avuto alcun motivo di inventare — elementi che risalgono addirittura a una civiltà pre-cerealicola. Ma con ciò l'interpretazione del singolare racconto è giunta appena a metà strada. Gli elementi caratteristici delle mitologie dei coltivatori primitivi costituiscono, certo, la trama fondamentale del racconto: ma in questa trama s'inserisce ciò che per il mito *greco* — di una civiltà fondata sulla cerealicoltura — diventa l'essenziale: le esecutrici della *passio* di Minthe sono proprio le dee della cerealicoltura, Demeter e Persephone. Non ci sarebbe bisogno di insistere sul fatto che neanche questo motivo del mito può esser attribuito a giochi poetici o a cerebralismi eruditi di una tarda epoca: ma ricordare che le idee religiose intorno alla menta appaiono legate anche al *culto*, può servire contro ogni scetticismo ad oltranza; ora, al mito della povera Minthe la tradizione collegava anche un monte Minthe, nell'Elide (Strab. Phot.), e Strabone, certo non per far piacere a noi, segnala che su questo monte vi era un santuario di Hades e un boschetto sacro di Demeter! Alla luce del trionfale sopravvento e sovrapporsi della religione dei greci cerealicoltori su quella preistorica ma ancora ricordata di coltivatori primitivi si spiega, infine, anche un altro motivo della tradizione, che, per esser esaurienti, vale la pena di rammen-

tare: il disprezzo per il frutto della morte di Minthe: ποίη... οὐτιδανή, secondo le parole di Oppiano; questo disprezzo, qual'interpretazione che si voglia tentare del frammento, evidentemente corrotto, di Aristocle nella voce citata di Fozio (= 35 FGh 2) — Ἀριστοκλῆς δ' ἐν τῷ περὶ γιγάντων διαπλασθῆναι τὸν ἐπ' αὐτὴν μύθον διὰ τὸ καρπῶδες εὕρεθεν τῷ καταφρονηθῆναι τὸν φυτὸν — è esplicitamente indicato nelle sue ultime parole³⁴. E' in questo modo, con questi mezzi, che la religione greca realizza la sua polemica contro i valori superati di un più antico mondo religioso.

Nella religione romana si ritrova la netta distinzione o anche contrapposizione tra i valori religiosi della cerealicoltura e quelli dell'orticoltura primitiva, ma non la condanna di questi ultimi. Se in culti greci si è potuto notare come l'interdizione del pane rappresentasse solo un momento rituale in funzione dialettica nei riguardi di una solennizzazione del successivo consumo rituale del pane, nel culto romano della Magna Mater la stessa interdizione — con la correlativa offerta alimentare in base a ortaggi — rappresenta stabilmente, e consacra, la forma d'esistenza anteriore alla cerealicoltura. Del resto, non per nulla la festa della dea introdotta a Roma secoli dopo la formazione del calendario festivo, è stata fissata per un periodo anteriore alla festa di Ceres; la si sarebbe potuta fissare in qualsiasi data ma anche mediante l'arcaica tecnica romana di precisare i rapporti tra le divinità con le date delle loro feste si è voluto sottolineare che la Magna Mater era 'anteriore' a Ceres, e non soltanto come, sotto un aspetto mitologico implicito nel suo titolo ufficiale, una 'madre degli dèi' è anteriore a tutti gli dèi, quindi anche a Ceres, ma anche come un'economia di 'piantatori' è anteriore alla cerealicoltura³⁵. E' questa maggior 'antichità' della Magna

³⁴ Non saranno alieni da queste connessioni gli aspetti scatologici (Hesych. μ(ν)θα; schol. Aristoph. *plut.* 313, *ran.* 1075) e osceni (P. Kretschmer in *Glotta* 12, 1922, 105 agg.) attribuiti alla menta: ma l'esame di questi ci porterebbe ancora più lontano dall'argomento del presente articolo.

³⁵ Del resto, dalla breve distanza con cui la festa della Magna Mater precorre a quella di Ceres, risulta anche un'ulteriore valorizzazione di

Mater, fondata sulla maggior antichità di un'economia precerealicola e dei suoi cibi, che giustifica, in maniera sorprendente, i versi di Ovidio (f. 4,371 sg.):

*candidus elisae miscetur caseus herbae
cognoscat priscos ut dea prisca cibos*

* * *

Resterebbe da cercare di appurare l'origine storica di questo particolare modo di concepire la dea che, come si sa, Roma ha accolta soltanto negli ultimi anni del 3° sec. a.C. A tutta prima, sebbene il culto provenisse direttamente dalla città frigia di Pessinunte, si penserebbe al mondo religioso greco, sia perché in quell'epoca ormai tutta l'ecumene antica era ellenizzata, sia perché anche nella religione romana il culto della Magna Mater — a meno che la testimonianza non si riferisca soltanto alle sue forme misteriche, più recenti, — ha conservato l'uso della lingua greca nella liturgia (Serv. *georg.* 2, 394). Ora, però, per poco che si conosca del culto greco di Kybele, certi elementi di questo bastano ad escludere un suo influsso determinante sul culto romano. Ad Atene, nella festa Galaxia (Hesych. s.v. e Anecd. Bekk. p. 229) alla Madre degli dèi si offriva orzo — cioè un cereale — bollito nel latte. Ed è forse ancora più caratteristico il fatto d'ordine rituale che traspare da un aneddoto narrato del filosofo megarese Stilpon (Athen. 10,422 D) rimproverato in sogno dalla Madre degli dèi di dormire nel suo tempio dopo aver mangiato della cipolla, violando così τὰ νόμιμα: la cipolla che, a Roma, poteva far parte del *moretum* (Colum. 12,59), offerta sacrificale accettata dalla Grande Madre degli dèi, in Grecia era severamente esclusa dal suo culto. Ma non sono solo questi dettagli rituali a mo-

quest'ultima: le festività della dea il cui culto esclude il pane, vengono ad occupare la stessa posizione dialettica rispetto ai Cerialia, che altrove un giorno di sospensione del consumo del pane occupa rispetto al successivo giorno di consumazione solenne. La sola differenza — ma fondamentale — è che nel culto romano entrambi i termini dialetticamente contrapposti hanno sacralità autonoma.

strare che nella religione greca non esisteva l'opposizione tra la Madre degli dèi e la dea dei cereali: dal quadro generale dei rapporti di culto tra le due divinità risulta, anzi, una larga assimilazione della prima alla seconda³⁶. Stando così le cose, si potrebbe pensare che l'idea romana della Madre degli dèi derivasse direttamente dalla Frigia: è, infatti, un fatto singolare che in un periodo di massiccia ellenizzazione della cultura romana, quando culti della Grecia e della Magna Grecia penetrano anche nella religione pubblica di Roma, questa non accoglie un culto *greco* della Madre degli dèi, ma ricorre direttamente al culto locale della frigia Pessinunte (e, mentre le divinità greche accolte restano *extra pomerium*, la Magna Mater s'installa sullo stesso Palatino!). Ora, però, del culto originario frigio della dea si sa disperatamente poco, per cercarvi i germi di quella concezione che informa il culto romano. Una cosa, ad ogni modo, va ricordata: né gli attributi — i leoni, animali, certo, più della selvaggia natura che non dei campi coltivati, — né i legami con i monti (Dindyme, Sipyle, ecc.), né, infine, la venerazione nella forma aniconica di una pietra depongono per caratteri agrari della dea frigia. Di un contrasto tra questa dea e una qualsiasi divinità agraria, però, nulla appare all'orizzonte frigio, stando ai dati disponibili. Questo contrasto si sarà formato a Roma: prova ne sembra essere il fatto che la sua elaborazione avviene mediante mezzi particolarmente cari alla religione romana, quali i rapporti calendariali delle feste, o esclusivamente romani, quale la contrapposizione tra patrizi e plebei.

³⁶ Nilsson, *GgR* I², 726 sg. Qui, a p. 727, la situazione si trova così sintetizzata: « Im Kult ist die Grosse Mutter der Meter von Eleusis angenähert, im Mythos der Mutter der olympischen Götter, Rhea, angeglichen worden ». Si ricordi che nel mito, come appare dall'inno omerico a Demeter, Rhea stessa ha rapporti particolarmente stretti con la dea eleusina. Una sostanziale identità o affinità della Madre degli dèi con la dea del culto eleusino è apparsa in maniera del tutto sorprendente dagli scavi dell'arcaico Metroon ateniese (H. A. Thompson in *Hesperia* 6, 1937, 205 sgg.).

La gnosi ermetica come iniziazione e mistero

Un autore cristiano al quale dobbiamo numerose testimonianze della grande diffusione delle dottrine ermetiche nel IV sec. d.Cr., S. Cirillo di Alessandria, nella sua opera *Contro Giuliano* afferma: « Hermes nel terzo dei suoi discorsi ad Asclepio disse: Non è permesso, infatti, presentare tali misteri davanti ai non iniziati » (Ὁὐ γὰρ ἐπιτετόν ἐστιν εἰς ἀμυήτους τοιαῦτα μυστήρια παρέχεσθαι, c. Iul. I 556 A, Nock-Festugière, *Hermès Trismégiste*, IV p. 126). La rivelazione del dio al suo discepolo, la quale, nel luogo citato da S. Cirillo, riguarda la natura e gli attributi di Dio, si qualifica quindi, per queste parole, come una sorta di « mistero », al quale possono partecipare soltanto coloro i quali abbiano sperimentato una μύησις, una iniziazione che li distingue e separi dagli altri uomini.

La tendenza ad esprimere attraverso una simbologia misterica il processo di acquisizione della gnosi, di quella conoscenza mistica e salvifica che rappresenta il valore più alto proclamato dall'ermetismo, quello che ne qualifica il nucleo più schiettamente religioso, si ritrova spesso nei testi che ci hanno tramandato le sacre dottrine del Trismegisto. Questa simbologia misterica solo di rado si esaurisce nell'uso puro e semplice di quei termini che, appartenenti

in proprio al linguaggio dei misteri, erano tuttavia penetrati largamente nell'uso comune degli scrittori, soprattutto in opere contenenti dottrine a carattere mistico¹; al contrario, essa concretamente esprime il sentimento religioso del fedele ermetico, la sua reverenza per quella rivelazione divina che, elargita in segreto, quasi un « mistero » appunto, gli procura la gnosi, unica garanzia di salvezza. Ancora, è possibile individuare alcuni « temi » religiosi la cui qualità mistica riceve una caratterizzazione in senso misterico, o che comunque rivelano una sensibilità religiosa non priva di affinità rispetto a quella che i misteri esprimevano e in pari tempo contribuivano a creare. Infine, nel XIII trattato del Corpus Hermeticum², abbiamo la descrizione, anzi l'attuazione di una vero e proprio « mistero » ermetico, privo di qualsiasi riferimento a riti materiali, in conformità al carattere tutto spirituale della religiosità ermetica, ma tuttavia, come risulterà dall'analisi del testo, chiaramente articolato sullo schema trifase caratteristico di ogni iniziazione e quindi anche di quella che costituisce un elemento centrale della celebrazione misterica.

La simbologia del luogo citato nella testimonianza di S. Cirillo si ritrova ancora nel XVI trattato del C.H., dove le dottrine ermetiche sono presentate come « misteri » (XVI, 2 ταῦτα μυστήρια), che non devono essere rivelati ai Greci, affinché questi non privino di efficacia, traducendoli nella loro lingua, i termini egiziani. Si tratta di una finzione letteraria pura e semplice, perchè il trattato in questione è stato composto proprio in lingua greca, ma ciò che interessa è l'equazione stabilita tra rivelazione e mistero, sia pure in un contesto scarsamente significativo in cui essa appare piuttosto banale. Ed un uso semplicemente metaforico di termini mutuati al linguaggio dei misteri si ha in Kore Kosmou 2, dove sono menzionati i « misteri inferiori »,

¹ E ciò secondo un processo che, iniziatosi già con Platone (cfr. tra l'altro *Fed.* 69 b-c) era stato notevolmente favorito dalle tendenze sincretistiche del periodo ellenistico.

² Il *Corpus* è la più ricca raccolta di scritti ermetici giunta fino a noi. Comprende 17 trattati di autori e di epoche diverse, che presentano non poche contraddizioni fra di loro.

che devono cedere davanti a quelli più potenti (τοῖς κρείττοσι μυστηρίοις): cioè le cose della terra, inferiori rispetto a quelle del cielo, con evidente allusione ai piccoli e grandi misteri di Eleusi³. Così nel I trattato del *Corpus*, nel quale sono presenti alcuni elementi interessanti per la nostra ricerca che saranno esaminati più oltre, ricorre il termine μυστήριον che, pur riferendosi alla sacra rivelazione che Poimandres largisce al suo discepolo, ha tuttavia il significato più limitato di « cosa nascosta », anzichè quello più pregnante di « mistero » in senso proprio. Il dio infatti dice: « Ciò che sto per dirti è il mistero nascosto fino ad oggi » (I, 16), cioè la generazione dei sette uomini androgini da parte di Physis unitasi all'Anthropos celeste. Ancora, chiaramente metaforico è l'uso del termine μύστις nell'*Excerptum* XXV di Stobeo, dove Iside dice di se stessa al figlio Horus di essere « iniziata, per così dire, alla natura immortale » (μύστις θὲ ὡσπερ τῆς ἀθανάτου φύσεως Exc. XXV, 4), mentre all'inizio dello stesso trattato il figlio chiede alla madre di essere istruito intorno alla sorte delle anime quando siano liberate dal corpo, perchè egli possa diventare « mista anche di questa dottrina » (τῆς θεωρίας ταύτης μύστης Exc. XXV, 1). La rivelazione, quindi, è sentita come una iniziazione, e sebbene si tratti di dottrine esposte scolasticamente, secondo un uso del resto comune agli autori ermetici, non è meno significativo il sentimento che l'ermetista ha della propria qualità di iniziato ad una conoscenza dalla quale altri sono esclusi. Ancora nel V trattato del *C.H.* ritorna questa concezione, che le dottrine rivelate da Hermes si offrono ai fedeli come una μύσις, per la quale essi possono attingere il supremo grado di perfezione e di compiutezza che consiste nella gnosi. Infatti il dio, accingendosi ad esporre al figlio Tat la verità intorno alla natura e agli attributi di Dio, esordisce con queste parole: « Ecco, ancora una dottrina io voglio presentarti per intero, affinché

³ Si veda anche Festug. *op. cit.* vol. IV p. 23 n. 7. Più oltre, nello stesso trattato (K.K. 46), si parla, con uguale uso metaforico di termini misterici, degli uomini che « sono iniziati alla felicità di una vita senza rimpianti » (τῶ τῆς ἀλυπίας ἀγαθῶ μνηθῶσι).

tu non rimanga non iniziato ai misteri di colui che è troppo grande per essere chiamato Dio » (V, ἰθὺς μὴ ἀμύητος ἦς τοῦ κρείττονος θεοῦ ὀνόματος). E la qualità mistica del logos ermetico è sottolineata dall'invito rivolto da Hermes al suo figlio: che egli preghi il « Signore e Padre e il Solo » perchè si mostri benevolo verso di lui e faccia risplendere sulla sua intelligenza (διάνοια) anche uno solo dei suoi raggi, affinché possa « intendere Dio » (θεὸν νοῆσαι V, 2). La gnosi ermetica, quindi, non è un razionale conoscere, bensì una illuminazione dell'intelletto per la quale il « mista » percepisce la realtà divina che gli si offre come una sorta di visione.

Ritorniamo più oltre su questo concetto della « visione » e sulle sue possibili connessioni misteriche, soprattutto a proposito del XIII trattato del C.H.; basti intanto ricordare come nel luogo citato la simbologia della iniziazione si arricchisca di più profondi significati, per quel concetto della conoscenza come un « vedere » largito da Dio, che richiama, sia pure nel rispetto dei diversi contesti, la qualità dell'iniziato ai misteri come colui « che ha visto » (cfr. l'Inno pseudo-omerico a Demetra, v. 480: « felice tra gli uomini della terra colui che ha visto queste cose », ὅς τὰ δ' ὅπωπεν). A conferma della tendenza degli autori ermetici a servirsi di espressioni e di termini mutuati ai misteri per esprimere il particolare carattere iniziatico⁴ delle loro dottrine, si può citare ancora l'esordio del XIV trattato del Corpus, dedicato ad Asclepio. Hermes, rivolgendosi al suo discepolo, distingue tra la rivelazione fatta al figlio Tat che, come νεώτερος, « neofita », ha ricevuto un insegnamento più ampio e dettagliato, perchè possa essergli meglio comprensibile, e quella che tosto elargirà a lui: questa sarà costituita da una scelta dei « capi più importanti » esposti « in maniera più segreta » (μυστικώτερον), come si addice alla sua età più avanzata e alla conoscenza che già possiede della natura

⁴ Si vedrà che l'ermetismo sottolinea la separazione e distinzione tra coloro che partecipano alla conoscenza e quelli invece che, per colpevole indifferenza, ne sono esclusi. Ed anche questo è un tema misterico, sia pure in senso lato.

delle cose. Appare quindi da queste parole il senso di una « iniziazione » per gradi, attraverso i quali la gnosi viene approfondita e posseduta in maniera più completa. Ancora, in uno dei trattati ermetici ritrovati fra gli scritti gnostici di Khenoboskion, che peraltro può essere interpretato solo parzialmente poichè manca una sua completa edizione, sembra di ritrovare un uguale senso del carattere misterico della gnosi ermetica. Infatti, a conclusione della rivelazione, Hermes avverte il discepolo che coloro che ne verranno a conoscenza dovranno seguire la legge di Dio impetrando da Lui la sapienza e la gnosi: « E' così che per gradi gli adepti penetreranno nella via dell'immortalità, giungeranno ad una concezione dell'Ogdoade, che rivela a sua volta l'Enneade⁵ ». In questo luogo, secondo la comune credenza ermetica, la gnosi cui si perviene per gradi successivi è garanzia di immortalità, anzi essa stessa costituisce l'immortalità cui tende il fedele di Hermes, il quale, nel momento in cui partecipa alla conoscenza, si pone in un nuovo *status* più garantito, anzi nell'unico *status*, quello appunto dello gnostico, che sia esso stesso segno di salvezza e di immortalità. Infatti l'ermetismo, nel suo nucleo più schiettamente religioso, si presenta come un messaggio di salvezza⁶, al quale sono chiamati tutti gli uomini (così, nel Poimandres, il dio esorta il suo profeta a predicare le verità che gli sono state rivelate, « affinché il genere umano », grazie alla sua opera, « sia salvato da Dio », I, 16); sebbene soltanto pochi, coloro che, « dotati di un'anima pura » (*pura mente praediti*, secondo una espressione dell'Asclepio) possono ascoltarlo, abbiano capacità di attingere questa salvezza attraverso la gnosi. Nella dottrina ermetica la salvezza equivale spesso a una divinizzazione, ma anzitutto, come si può vedere dall'accostamento di gnosi e im-

⁵ Sono le parole con cui il Doresse, cui dobbiamo la scoperta e una prima interpretazione dei testi della biblioteca di Khenoboskion, riferisce il trattato ermetico (J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Paris 1958, pp. 258-259).

⁶ Il tema della salvezza è quello che conferisce una certa unità o almeno omogeneità alle pur varie e talvolta contraddittorie dottrine ermetiche, secondo il Kroll (nel suo articolo *Hermes Trismegistos*, in Pauly-Wissowa, *R.E.*, VIII Band, 1913, 792-823, in particolare 804).

mortalità⁷, essa è uno sfuggire alla morte e a tutto ciò che è connesso alla morte e alla condizione mortale dell'uomo: le passioni e le sofferenze che da quelle derivano. Colui che ama il corpo, dice l'autore del Poimandres, « rimane nell'oscurità, errando, soffrendo nei suoi sensi le cose della morte » (I, 19), mentre lo gnostico, che è insieme pio e buono⁸, è preservato dal commettere colpa dalla protezione del dio Nous, e dopo la morte perviene alla suprema meta della divinizzazione.

Tutti questi concetti, cioè la gnosi come salvezza dalla morte e da questo mondo, e la distinzione fra due categorie di uomini, i quali subiscono una sorte ben diversa, si ritrovano anche in un luogo ermetico (C.H. IV), dove essi si esprimono attraverso una precisa simbologia misterica che meglio giustifica il loro accostamento a quelli che pur erano i temi fondamentali dei misteri a carattere rituale: speranza di salvezza e separazione tra gli iniziati e i profani. L'aspirazione ad una vita più garantita, in questo mondo ma soprattutto nell'altro, aspirazione che è già essa stessa desiderio di sfuggire al destino di morte cui l'uomo è legato, si trova già, come è noto, nei misteri di Eleusi: solo per i misti, infatti, secondo le parole di Sofocle (frag. 753 Nauck²), « laggiù è vita ». La morte, cioè, è riscattata, sia pure nella prospettiva infera, da un « vivere » (ζῆν) beato (ἔλπιος è chi partecipa ai riti sacri delle due dee), riservato a quelli tra gli uomini che hanno celebrato le teletai eleusine. Anche la gnosi ermetica, sia pure, come è naturale, in un diverso contesto, mistico e sofico appunto, insiste sul concetto della vita, che è ormai vita divina dell'anima che deve essere salvata dalla morte. Basti pensare che il dio supremo ermetico, il Nous, secondo C.H. I è fat-

⁷ E il fondamento della σωτηρία è appunto la gnosi (cfr. C.H.X., 15: « questo solo è di salvezza per l'uomo, la gnosi di Dio »).

⁸ Nel luogo ermetico citato (I, 22) il Nous afferma di essere protettore e guida solo di coloro che siano santi (ἅγιοι), buoni, puri (καθαροί) misericordiosi e pii. La sua presenza costituisce il loro soccorso e tosto « conoscono tutte le cose ». Una condizione di purità morale è quindi premessa all'acquisizione della gnosi, concetto diverso da quella purità rituale conferita dai misteri, anch'essa peraltro non del tutto priva di implicanze etiche.

to « di vita e luce », così come sarà l'Anthropos da lui generato, dal quale avranno origine gli uomini, composti, per la parte spirituale, « essenziale » (l'οὐσιώδης ἀνθρώπος di I, 15), di anima e intelletto: « dalla vita (dell'Anthropos) l'anima, dalla luce l'intelletto » (I, 17). E a conclusione dell'inno che chiude l'Asclepio, Hermes esclama, rivolto al Dio sommo: « Noi ti abbiamo compreso, o vera vita della vita ».

Ancora, un'altra salvezza contemplano i misteri: quella dagli affanni e dalle sofferenze connesse a questa vita, come appare da una testimonianza di Firmico Materno (*de err. prof. rel.* 22; in Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici*, Roma 1930, p. 239) relativa ai misteri di Attis. Dopo la lamentazione sul dio morto, il sacerdote, quando veniva introdotta la luce (*lumen infertur*), diceva ai fedeli: « Rallegratevi o misti del dio salvato: anche per noi vi sarà, infatti salvezza dagli affanni » (ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία). La salvezza del dio dalla morte fondava, quindi, la speranza dei misti di essere liberati dai travagli di questa vita e di ottenere una sorte migliore al di là della morte. Questi temi, come si è detto, appaiono nel IV trattato del *C.H.*, nel quale è presente una concezione che è nuova nell'ambito dell'ermetismo, per ciò che riguarda le immagini in cui si esprime, ma che pur si rivela coerente con quella tendenza, che l'analisi dei testi va chiarendo nei suoi termini e nel suo significato, a presentare come una sorta di mistero, tutto spirituale, il processo di acquisizione della gnosi. Nel trattato in questione si dice che il nous, inteso come una mistica facoltà di inteliezione, non è presente in tutti gli uomini: Dio ha voluto che esso fosse presentato alle anime come un premio da guadagnare. Egli allora ne ha riempito un gran cratere e lo ha inviato sulla terra, affidandolo a due araldi con l'ordine di proclamare « al cuore degli uomini » queste parole: « Immergi te stesso, tu che lo puoi, in questo cratere » (βάπτισον σεαυτὴν ἢ δυναμένην εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα IV, 4). Coloro che hanno prestato ascolto a questo invito « e sono stati battezzati di questo battesimo dell'intelletto, costoro hanno

avuto parte alla gnosi e sono diventati uomini perfetti » (και ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως και τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι). Gli altri invece, che non si sono curati di esso, sono i λογικοί, privi di nous e ignoranti il motivo della loro nascita e la loro origine. Questi ultimi rimangono legati al corpo e alle sue passioni, credendo che l'uomo sia nato solo per queste cose, mentre i τέλειοι, i perfetti, compiono opere immortali e si elevano col pensiero fino alla visione del Bene (εἶδον τὸ ἀγαθόν, IV, 5), a confronto del quale la dimora terrestre appare loro come una disgrazia e tutti gli esseri degni di disprezzo. Il battesimo dell'intelletto, quindi, questa sorta di lavacro cui deve sottoporsi il cuore dell'uomo (l'invito degli araldi è rivolto τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις, IV, 4), è presentato come un rito iniziatico che conferisce all'individuo quella compiutezza e perfezione che lo renderà appunto τέλειος, cioè, secondo il pensiero ermetico, gnostico. Infatti, il nous, questo dono divino, permette di partecipare della conoscenza mistica che rivela all'uomo la sua vera natura ed origine e tale conoscenza rende l'uomo perfetto. I concetti di intelletto, gnosi e τελετή, intesa questa come compiutezza e iniziazione insieme, poiché l'uomo τέλειος è ormai inserito in un nuovo *status* ben diverso da quello « profano » del λογικός, appaiono così intimamente congiunti alla luce della simbologia del battesimo che, in conformità al carattere « sofico » e non cultuale dell'ermetismo, è un rito tutto interiore. Infatti, come tutta spirituale è la « materia » del battesimo, il nous divino, così una particolare disposizione interiore è necessaria a che l'uomo possa ottenerlo: « Se tu non odi il tuo corpo, o figlio, non puoi amare te stesso. Ma se ami te stesso, possederai l'intelletto, e possedendolo parteciperai della scienza » (IV, 6), dice Hermes a Tat, che aveva espresso il desiderio di essere battezzato a sua volta. L'autore ermetico accetta quindi, spiritualizzandolo in conformità alla sua fede « gnostica », quello che era il concetto centrale dei misteri, l'idea cioè che fosse necessario, per diventare mista da profano che si era, passare attraverso una particolare esperienza dei sacri riti, cioè attraverso una iniziazione

ne. Chi subisce questa esperienza ha una sorte ben diversa da quella dei non iniziati⁹, e l'insistenza con cui gli autori ermetici sottolineano la separazione tra gnostici e ignoranti (una ἀγνωσία questa, intesa in senso mistico) non può non richiamare appunto la separazione tra iniziati e profani dei misteri. Così, secondo l'autore del IV trattato del Corpus, mentre i λογικοί rimangono legati al corpo e all'errore, i τέλειοι, in possesso della gnosi, « vedono il Bene », cioè Dio stesso. Abbiamo già accennato, a proposito del V trattato, al fatto che per gli ermetisti la conoscenza mistica si configura spesso come una visione¹⁰, e alla possibilità di accostare questa concezione a quella che era l'esperienza suprema degli iniziati di Eleusi, i quali, secondo la testimonianza di Aristotele (in Synes. Dion. 48, ed. Migne), non dovevano apprendere dottrine, bensì erano sottoposti ad un παθεῖν, e questo, come sappiamo da numerose fonti, culminava in una ἐποπτεία. Nella gnosi ermetica c'è in più, oltre naturalmente la differenza dei rispettivi contesti, rituale quello eleusino, puramente sofico quello ermetico, l'elemento di una conoscenza che, pur essendo mistica ed intuitiva (ed in questo senso assimilabile alla visione), tuttavia ha un suo preciso contenuto dottrinale: gli uomini perfetti di C.H. IV, a differenza dei λογικοί, conoscono « perchè sono nati e da quali autori » (IV, 4). Vero è che anche il παθεῖν del mista eleusino comportava un certo « conoscere », sia pure intuitivo ed emotivo, legato appunto all'esperienza del mistero, e non dottrinale, se Pindaro (fragm. 137 Schroeder) potè dire di esso: οἶδε μὲν βίου τελευτάν· οἶδε δὲ διόσδοτον ἀρχάν (« ha conosciuto il compimento della vita e il principio dato da Zeus »).

Un'atmosfera devota e raccolta, quale si addice alla celebrazione di un mistero, è creata dall'autore dell'Asclepio

⁹ Già ad Eleusi colui che è ἀτελής ἱερῶν non ha uguale destino (αἴσα) quando andrà nelle « umide tenebre » (*Inno a Demetra* vv. 482-483).

¹⁰ Così anche in C.H.I. tutta la rivelazione si svolge attraverso un « vedere » (cfr. I, 1 θεάσασθαι e I, 4 ὄρω θεῶν ἀόριστον) e in C.H. X, 4 la dottrina largita da Hermes si configura come una visione (θεᾶ), ed essa è il fine cui tende l'ermetista.

latino attorno ai personaggi divini che prendono parte al colloquio: Hermes, che rivela le sacre dottrine, Tat, Asclepio e Ammone. La qualità misterica della rivelazione è sottolineata, fin dal principio, dall'avvertimento del Trismegisto: un colloquio così religioso su un argomento di tanto valore non sia profanato dalla presenza di molti, poichè « è cosa empia divulgare alla massa un insegnamento tutto pieno dell'intera maestà divina ». La separazione dal volgo dei profani è segnata concretamente dall'ingresso nel santuario (*adytum*) dove Hermes comincia a parlare soltanto « dopo che il fervore dei quattro uomini e la presenza di Dio ebbero riempito il sacro luogo » (*sanctoque illo quattuor virorum religione et divina dei completo praesentia*). Il Festugièrè (*op. cit.* vol. II p. 357 n. 10) si chiede se il luogo *sanctum* di cui si parla non sia una sorta di « santo dei santi » riservato al culto segreto; ma senza giungere ad una definizione così precisa, risulta chiaro dal contesto che l'insegnamento del dio viene largito nelle forme di una celebrazione misterica, e come tale il suo ambiente naturale è un santuario nel quale, lontano da sguardi profani, sia possibile sentire la presenza di quel Dio supremo al quale la rivelazione stessa si appella. Condizione necessaria, e insieme segno di questo raccoglimento è il silenzio mantenuto dai discepoli nell'attesa che il maestro cominci a parlare. Questo silenzio è esso stesso un tipico tema misterico, ed oltre che in questo luogo appare spesso nei testi ermetici ad indicare l'atteggiamento devoto di raccoglimento che il fedele deve mantenere durante la rivelazione che gli permetterà di ricevere la gnosi¹¹). Così in *C.H.* I, 16 l'invito al silenzio durante la rivelazione, pur presentandosi come un tema banale, tuttavia la qualifica in certa misura come un « mistero » che appunto va celebrato in silenzio; e in VIII, 5 Hermes esclama: « taci, o figlio » (*εὐφημησον*), un termine per il quale è possibile ricordare l' *εὐφημεῖν* dei mi-

¹¹ Di diversa qualità, ma pur sempre suscettibile di connessioni misteriche, è l'invito al silenzio intorno alle verità ricevute attraverso la rivelazione, che è divieto di comunicare ai profani il contenuto della gnosi. Anch'esso, d'altra parte, è un tema comune all'ermetismo e ai misteri.

steri, che è un tacere che riguarda cose sacre (cfr. Arist., *Rane* v. 354 εὐφημαῖν χρῆ) come appunto sacra è la dottrina esposta in questo luogo dal Trismegisto. Inoltre, questo silenzio si qualifica spesso nei testi ermetici, in conformità al loro carattere gnostico-dualistico, come rifiuto delle sensazioni corporee, come un'esperienza interiore di raccoglimento che permette l'acquisizione della gnosi attraverso la rivelazione (cfr. *C.H.* I, 1 e X, 6, dove la conoscenza del Bene è « divino silenzio e inibizione di tutti i sensi); e nel XIII trattato del *C.H.* esso è anche un elemento indispensabile per l'attuazione di quella suprema esperienza mistica che è la rigenerazione spirituale.

Ritornando all'Asclepio, la particolare qualità delle dottrine esposte è sottolineata dai frequenti appelli alla somma divinità, a che favorisca la rivelazione¹², la quale è sentita come dovuta ad una illuminazione divina. Così, a conclusione della dottrina intorno alle quattro forme di intelletto, Hermes esclama: « Ma è a te soltanto, o Dio altissimo, che io rendo grazie, a te che mi hai illuminato della luce che consiste nella vista della divinità (*me videndae divinitatis luminasti lumine*). E voi, Tat, Asclepio e Ammone, custodite questi misteri nel segreto del vostro cuore, copriteli di silenzio e teneteli nascosti » (*intra secreta pectoris divina mysteria silentio tegite et taciturnitate celate*, Ascl. 32). Ritroviamo in questo luogo l'equazione tra gnosi e visione, che si rivela quindi tema costante dell'ermetismo, insieme all'idea di una illuminazione divina che rende possibile questa conoscenza intuitiva e mistica; ed ancora la simbologia misterica che qualifica questa gnosi come un *mysterium* da custodire gelosamente nel silenzio¹³. Il trattato si conclude con un inno nel quale è ribadito il concetto della rivelazione come luce

¹² Sebbene le dottrine esposte abbiano spesso un carattere freddamente scolastico, secondo quella che è la caratteristica dell'ermetismo, di alternare lunghi brani speculativi con altri di valore più genuinamente religioso.

¹³ Anche in *Asclepius* 19 è presente questa fraseologia mutuata ai misteri, ma mantenuta su un piano puramente metaforico (*magna tibi pando et nudo divina mysteria*).

che ha permesso di conoscere Dio (*Ascl.* 41): il « mistero » ermetico, svoltosi nei penetrali del tempio (cfr. 1: « *adytum* » e « *sanctoque illo* »), è quindi il processo stesso di acquisizione della conoscenza, il quale è reso possibile dal favore di Dio, da una sua « grazia » (*tua enim gratia*), ed è esso stesso la luce che dissipa le tenebre dell'ignoranza. Questo mistero ha fondato le speranze di salvezza e di immortalità dell'« iniziato » che esclama: « Ti ringraziamo della conoscenza, affinché conoscendoti possiamo essere nella gioia. E salvati dalla tua potenza ci ralleghiamo » (*ut te cognoscentes gaudeamus. Ac numine salvati tuo gaudemus*), e ancora: *gaudemus quod nos in corporibus sitos, aeternitati fueris consecrari dignatus* (« ci ralleghiamo di ciò, che mentre siamo ancora in questa carne, ti sei degnato di consacrarci all'eternità »). Per l'idea della gioia che procura il mistero, può essere ricordato il testo di Apuleio relativo ai misteri di Iside (*Metam.* XI, 1-30), nel quale appunto ritorna come tema costante il concetto del *gaudium* da cui è preso il mista che ottiene la vista della divinità (XI, 7), e la testimonianza, già ad altro proposito citata, di Firmico Materno (*de err. prof. rel.* 22) sui misteri di Attis, secondo la quale il sacerdote rivolgeva ai misti l'invito a rallegrarsi, dopo che era stata compiuta la lamentazione, per la promessa di vita insita nella vicenda ciclica del dio (*θαρρεῖτε μύσται*).

I testi fin qui esaminati hanno dunque rivelato negli autori ermetici la presenza di una sensibilità religiosa non priva di possibili connessioni misteriche, oltre che di una simbologia mutuata al linguaggio e alle immagini dei misteri, che d'altra parte non bisogna ritenere elemento esclusivo ed originale di questi scritti. La sua presenza, tuttavia, non ci è apparsa per questo meno significativa, poichè ha mostrato come in un contesto « gnostico », in cui prevale il momento della conoscenza su quello esteriore, culturale e rituale, che aveva posto nei misteri¹⁴, quest'ul-

¹⁴ Vi è anzi l'espreso rifiuto di ogni rito materiale e l'unico sacrificio ammesso dagli ermetisti è quello « spirituale » (le λογικὰ θυσίαι di tanti luoghi del *C.H.*).

timo mantenga una sua validità, sia pure sul piano simbolico, per esprimere il processo di acquisizione della gnosi.

Tanto più notevole è, infine, che uno dei trattati ermetici, il XIII del Corpus, contenga la descrizione, o meglio la celebrazione di un vero e proprio mistero ermetico, che, sia pure su un piano tutto interiore, spirituale, senza alcun riferimento a riti esterni, riproduce fedelmente lo schema misterico, come schema di « vicenda », con i suoi tre momenti: stato iniziale, crisi (nel suo aspetto di morte), rinascita in una condizione del tutto nuova, più garantita, anzi divina. Dei misteri, inoltre, c'è qui la triplice serie eleusina del « dire » (τὰ λεγόμενα), del « fare » (τὰ δρώμενα) e del « mostrare » (τὰ δεικνύμενα), il tutto, in particolare per ciò che riguarda i due ultimi momenti, inteso però in senso puramente spirituale. Infatti, come appare dal titolo stesso del trattato¹⁵, si tratta di un « logos », di un insegnamento, sia pure di natura particolare, appellante di continuo ad una rivelazione diretta, ad una visione che ne permetta la conoscenza intuitiva: « questa discendenza » (γένος), o figlio, non si insegna, ma, quando gli piace, Dio stesso ne dà il ricordo » (XIII, 2), dice Hermes a Tat il quale aveva domandato di conoscere « da quale matrice l'Uomo è nato e da quale seme », cioè l'origine dell'uomo nuovo, rigenerato, che solo può dirsi salvo (XIII, 1: « nessuno può essere salvato prima della rinascita »). Inoltre si ha una πράξις (cfr. XIII, 3: τὸ πρᾶγμα τοῦτο), una γενεσιουργία, una operazione attraverso la quale si opera la palingenesi, che è una « nascita in Dio ». E infine, in tutto questo processo, è centrale l'esperienza del « vedere »: Hermes non può spiegare razionalmente il suo mutamento, può dire soltanto di aver visto in se stesso una « visione immateriale » ὁρῶν ἀπλάστον θείαν, XIII, 3) per la quale, uscendo da se stesso, è entrato « in un corpo immortale », e, alla fine del mistero, Tat, l'iniziatore, esclama: εἶδον, « ho visto » (XIII, 20).

¹⁵ « Di Hermes Trismegisto al figlio Tat: discorso segreto (ἀπόκρυφος) riguardante la rigenerazione e la regola del silenzio ».

Esaminiamo ora da vicino le tre fasi di quello schema di cui si è detto e i tre momenti attraverso i quali si compie il mistero, per vedere in pari tempo quali siano le caratteristiche proprie del logos ermetico. Il dialogo si svolge tra il dio Hermes e il figlio Tat, che è appunto il protagonista della vicenda misterica, la quale si apre con la considerazione della situazione iniziale dell'uomo: essa è situazione di peccato, essendo egli avvinto, per lo strumento del corpo, al mondo e alla morte. Infatti, la prima condizione per ottenere la dottrina della palingenesi è di « rendersi stranieri al mondo », di « fortificare il proprio spirito contro l'illusione del mondo ». Il distacco dal cosmo e dalle sue forme illusorie e ingannevoli è già esso stesso un momento di quella crisi, di quella morte attraverso la quale è necessario passare per poter rinascere in Dio. Ma questa morte più concretamente si esprime nella separazione dal corpo materiale, la quale è indispensabile a che si produca la « nascita della divinità » (ἡ γένεσις τῆς θεότητος, XIII, 7). Già si è visto come Hermes parli della propria esperienza di « uscita » da se stesso, dalla propria forma mortale menzognera (XIII, 5), per entrare in un corpo non più suscettibile di morte e di corruzione, sì che ormai le dimensioni materiali gli sono estranee, poichè è stato generato « nell'intelletto » (ἐν τῷ νῷ, XIII, 3), e più oltre il dio ammonisce il figlio di arrestare l'attività dei sensi e di purificarsi dalle punizioni irrazionali della materia, cioè dai vizi che costituiscono il suo corpo. Distacco dal mondo e distacco dal corpo segnano quindi la fase critica della vicenda iniziatica: la palingenesi, tutta spirituale anche se espressa nei termini della nascita fisica¹⁵, sarà allora il terzo e risolutivo grado della vicenda medesima. L'uomo nuovo che ne risulta sarà del tutto diverso da quello di

¹⁵ Cfr. 2: l'uomo nuovo avrà come madre « la saggezza intelligente nel silenzio », la quale, meglio che come entità personificata in senso gnostico, è da intendere come la disposizione interiore del novizio il quale si raccoglie in devoto silenzio, secondo una concezione, anch'essa di tipo misterico, già notata in altri luoghi ermetici. Seme sarà il « vero Bene » e seminatore il Volere di Dio.

prima, materiale: egli è « figlio di Dio, il Tutto nel Tutto, composto da tutte le Potenze » (XIII, 2).

Il nuovo *status* in cui è posto l'individuo al termine della iniziazione è quindi lo *status* stesso della divinità: egli, infatti, se da una parte è detto figlio di Dio, dall'altra quasi si identifica con esso (Dio, più oltre, nell'inno che segue al processo della rigenerazione, è detto « il Tutto e l'Uno », 17); inoltre, le Potenze da cui egli è detto esser composto non sono altro che ipostasi di Dio stesso, per cui il loro stabilirsi nell'uomo è il segno tangibile del prender dimora di Dio nell'uomo, che così diventa consustanziale alla Divinità.

Conformemente all'ispirazione gnostico-dualistica dell'autore ermetico, e al suo pessimismo anticosmico (pessimismo che tuttavia non è di tutto l'ermetismo), la vicenda dell'uomo su questa terra conosce dunque tre stadi successivi. La condizione iniziale si identifica alla dimora nel corpo materiale, con il dominio delle passioni e conseguente legame con il mondo. Il momento seguente, critico, sarà allora lo sforzo, che, come si è detto, è già una morte, di estraniarsi dal cosmo, e insieme l'abbandono delle facoltà corporali. Questo, preparato dalla disposizione interiore dell'uomo, è attuato da un intervento esterno, cioè dal discendere della Decade divina, costituita dalle dieci Potenze che si stabiliscono nell'uomo cacciando la Dodecade, i dodici vizi connessi ai segni dello zodiaco. Si ha così il terzo momento, la palingenesi, che è nascita di un uomo nuovo che gode di una vita più garantita, anzi della vera vita che, in una visione gnostica, non è quella del corpo, bensì quella puramente spirituale, divina. Si tratta però, come si è detto, della vicenda dell'uomo che già si trova su questa terra; poichè in una visione che comprenda la vita dell'anima prima dell'incarnazione e la sua sorte escatologica, cioè in una prospettiva pienamente gnostica, quale si ha in un altro trattato ermetico, il *Poimandres*¹⁷, il primo stadio

¹⁷ In esso è narrata la vicenda dell'Anthropos divino che, generato dal dio Nous simile a se stesso, scende nel mondo inferiore per unirsi a Natura. Da queste nozze avranno origine gli uomini, nei quali sono

sarà la dimora celeste dell'anima prima dell'incarnazione, il secondo, quello critico, la sua caduta nel mondo, e il terzo la sua definitiva liberazione.

Il trattato ermetico in esame non considera invece la prospettiva anteriore all'incarnazione nè quella escatologica (sebbene l'uomo nuovo sia già posto in una prospettiva di immutabilità, quindi già oltre la morte). In questo senso esso è più vicino alla concezione dei misteri, in cui il *prius* è lo stato attuale dell'uomo « profano », e il *postea*, al termine della vicenda, è quello di una vita più garantita (in questo e nell'altro mondo): sebbene sia proprio anche della gnosi il considerare come *prius* la condizione mundana, identificata al male, e come *postea* una divinizzazione, sia pure non in una prospettiva propriamente escatologica.

E appunto attraverso un mistero si attuano le tre fasi di cui si è detto: infatti l'insegnamento di Hermes al figlio Tat non è soltanto dottrinale, ma ad un certo momento cessa di essere pura esposizione di una dottrina per diventare espressione di una esperienza vissuta. Le parole del dio segnano concretamente l'attuarsi del mistero per il quale, cacciati i vizi corporali, si stabiliscono nell'uomo le dieci Potenze divine e avviene la nascita dell'uomo nuovo. Così in XIII, 10, dopo aver descritto il modo con cui avviene la paligenesi nell'uomo di cui « Dio ha avuto misericordia »¹⁸, Hermes dice: « ora non parlare più (σιώπησον), o figlio, e mantieni un religioso silenzio (εὐφήμεσον): in ricompensa la misericordia di Dio non cesserà di scendere fino a noi ». A queste parole segue l'esclamazione: « Rallegrati ora (χαίρει λοιπόν) o figlio, purificato e rinnovato tut-

presenti, come anima e intelletto, la vita e la luce di cui era composto l'Anthropos; ed è appunto questo elemento spirituale che, distaccandosi dal corpo, deve essere riscattato fino ad assimilarsi a Dio.

¹⁸ Questa insistenza sul concetto della misericordia divina sembra al Dodd (*The Bible and the Greeks*, London 1935, pag. 240) più ebraica che greca. Ciò testimonia la complessità di elementi e di influenze che convergono in questo trattato, come del resto in tutto l'ermetismo che non può essere in nessun caso ridotto ad un modulo unico. Così il momento misterico che la nostra ricerca vuole sottolineare, non è che una delle componenti della spiritualità e delle dottrine che in questi testi si esprimono.

to insieme dalle Potenze di Dio ». Tra l'invito al silenzio e il χαῖρε, dunque, si pone una pausa nella quale, discendendo la misericordia divina sul fedele, si attua la rigenerazione. C'è quindi un πρόσσειν, come già si è accennato, un « fare » che però è puramente interiore, una operazione tutta spirituale che non implica alcun atto materiale, come invece avveniva nei misteri ai quali tuttavia ci richiama lo stesso linguaggio usato dall'ermetista¹⁹. Infatti le condizioni dell'attuarsi della rinascita sono espresse con queste parole: « Attirala a te ed essa verrà; abbi volontà e ciò si produrrà; arresta l'attività dei sensi e allora si produrrà la nascita della divinità; purifica te stesso dalle punizioni irrazionali della materia » (XIII, 7). La prima di queste condizioni merita di essere sottolineata: ἐπισπασαι εἰς ἑαυτὸν καὶ ἐλεύσεται.

Questa espressione, nella quale il verbo « attirare » è usato assolutamente, facendo intendere che si tratti di una δύναμις divina che deve essere « attratta » dal fedele ermetico, permetterebbe, secondo il Festugière (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, p. 174) di « situare il C.H. XIII nel suo ambiente proprio », cioè in quello della teurgia e della magia. In realtà è possibile comparare per molti aspetti il processo della rigenerazione del trattato in esame con l'esperienza descritta nella cosiddetta « ricetta di immortalità » (*ibid.*, I, pp. 303-308), testo magico particolarmente significativo. Questa comparazione non rientra nei limiti del nostro lavoro; si può dire tuttavia che, a parte alcune specifiche ed anche notevoli concordanze, la differenza fondamentale tra le due esperienze, quella magica e quella ermetica, consiste nel fatto che la prima, pur essendo anch'essa un'esperienza di rigenerazione (ἵνα νοήματι μεταγεννηθῶ « possa io essere rigenerato in ispirito »), è solo temporanea. Il mago prega le divine potenze con

¹⁹ Si veda l'εὐφήμεσον, le cui connessioni con il linguaggio misterico sono state già esaminate, e il χαῖρε, per il quale si può citare, col Festug. (*op. cit.* vol. II, p. 213 n. 43) il χαῖρε νόμφε che, secondo Firmico Materno (*De err. prof. rel.* 19) doveva essere rivolto all'iniziato mitriaco del grado di νόμφος dopo la sua iniziazione.

queste parole: « ... finchè si ritiri un poco da me, per un po' di tempo (πρὸς ὀλίγον) la mia natura umana psichica che io riprenderò di nuovo (πάλιν μεταπαράλημψομαι), non diminuita, dopo la costrizione dell'imminente fatalità »²⁰. L'ermetista, invece, ha perfetta coscienza della trasformazione radicale e duratura prodottasi in lui per mezzo della palingenesi: egli, come si è visto, è ormai un uomo nuovo, non più riconducibile a quella condizione mortale che gli era stata propria. E' ormai ἀκλινής, « stabile » ad opera di Dio (XIII, 11) e capace di vivere tutte le esperienze (« sono nel cielo, nella terra, nell'acqua, nell'aria »). In ciò è più vicino alla concezione misterica dell'accesso, definitivo, del mista in un nuovo *status*, al termine dell'iniziazione. La μύησις ermetica è, d'altra parte, (cfr. sopra C.H. V) tutta interiore e in conformità a ciò il terzo e culminante momento del processo misterico di C.H. XIII, cioè, come è stato già sottolineato, il « vedere », consiste in una illuminazione dell'intelletto rischiarato dalla parola divina e capace ormai di guardare le cose non più con « la vista degli occhi ma con l'energia spirituale » che proviene dalle Potenze (XIII, 11). E' allora un vedere che è anche un « conoscere se stesso », come essere costituito dalle divine potenze, conoscenza, questa, apportatrice di gioia (XIII, 10 e al parag. 8 è menzionata la « conoscenza della gioia », una delle Potenze che viene a stabilirsi nell'uomo scacciando la tristezza).

A questa prima illuminazione ne segue un'altra, procurata dal sacro inno recitato al termine del « mistero » (ἐπιτέλει τοῦ παντός): in virtù di questo inno Tat può dire che il suo intelletto « è stato illuminato a pieno » (XIII, 12); egli ha ormai conosciuto se stesso e il Padre comune, per cui appare chiaro che il culmine e insieme il fine di questa mistica iniziazione non è altro che la gnosi, cioè la consapevolezza, acquisita attraverso una viva esperienza,

²⁰ Per questo testo in generale si veda Festugière *op. cit.* vol. I, pagg. 303-308.

della propria natura divina e dell'intimo legame con Dio²¹.

Un ultimo tratto caratteristico della qualità misterica di C.H. XIII è dato dalle raccomandazioni di Hermes al figlio di serbare il silenzio intorno alla rivelazione, « affinché non si divulghi il tutto alla folla, ma solo a coloro che Dio ha scelto » (XIII, 13). E appunto con un invito al silenzio si conclude il trattato: « Ora che hai appreso questo da me » — dice il Trismegisto — « promettimi il silenzio per ciò che riguarda questo potere miracoloso, o figlio, non rivelando ad alcuno il modo di trasmissione della rigenerazione, affinché non siamo annoverati nel numero dei divulgatori ».

Il silenzio sui misteri era appunto una regola inviolabile delle celebrazioni rituali, sebbene esso, nell'epoca cui risalgono i nostri scritti, fosse ormai un tema comune, e quasi banale, di ogni dottrina a carattere, sia pur vagamente, mistico.

²¹ Nell'ambito di questa esperienza si può sottolineare ancora il concetto della « purità » che, se da una parte è condizione della paligenesi, dall'altra è realizzata compiutamente nel mista solo al termine dell'iniziazione. Infatti, per la discesa delle dieci Potenze divine, il fedele è ormai « purificato e rinnovato tutto insieme » (ἀνακαθαίρομενος, 8), e per questa sua condizione (καθαίρομενος γάρ, 15 « sei infatti interamente puro ») egli è degno di conoscere il sacro inno della rigenerazione che è cantato dalle Potenze nell'Ogdoade. Questa purità ha dunque un aspetto morale ed uno in certa misura « rituale »: infatti, se da una parte l'iniziato deve essere già in qualche modo « puro » e le Potenze che gli procurano la perfetta καθαίρις sono delle virtù, sia pure personificate, dall'altra il suo status di completa e definitiva perfezione è dovuto ad un intervento esterno, allo stabilirsi in lui di quelle dynamis che mettono in fuga i vizi. Si può ricordare allora, a questo proposito, la concezione della purità in un particolare contesto misterico, quello di Eleusi, per il quale δῆσοι erano anzitutto i misti, i puri ritualmente; ma, come risulta dallo stesso Aristofane (*Rane*, vv. 454 ss.), questa loro purità non era del tutto priva di implicanze etiche se l'iniziazione era unita, nel sentimento delle anime dei morti iniziati, al comportamento pietoso tenuto, in vita, verso gli stranieri e i cittadini.

Note sull'antisemitismo antico

I

L'opinione corrente per la quale l'antisemitismo — cioè quell'atteggiamento di ostilità, di squalifica, di persecuzione nei confronti dello spirito d'Israele e in particolare del popolo ebreo, atteggiamento di *élites* culturali e partecipato in forme difficilmente determinabili anche al livello plebeo — costituirebbe un fenomeno principalmente se non addirittura esclusivamente cristiano, questa opinione è, con ogni probabilità, storicamente erronea, perché una posizione di inimicizia religiosa e quasi di guerra sacra, conviene riscontrarla in epoche e in ambienti che antecedono di qualche secolo la comparsa del Cristianesimo. Queste note intendono appunto stabilire e giustificare tale constatazione, e portare un contributo alla storia religiosa dell'antichità, in quanto appunto l'antichità ha conosciuto e sperimentato una figura sino ad oggi non considerata, o considerata in modo approssimativo, di intolleranza.

Con ciò, non s'intende affatto contestare che la comparsa del Cristianesimo come « riforma » del Giudaismo tradizionale e il costituirsi della Chiesa attraverso il suo scisma polemico dalla Sinagoga, non siano stati caratterizzati da una marcata nota anti-ebraica, e che magari questa stessa nota costituisca la pagina più forte e più pesante di ostilità religiosa, tale da avviare una tradizione « damna-

toria » vigente sino ai nostri giorni. Tutta la letteratura *contra Judaeos*, ufficiale e non ufficiale, a livello teorico e sul piano della propaganda e del folklore, costituisce la prova evidente della forza di questa mentalità e dell'ethos particolare che si accompagna ad essa e con essa si immedesima. Tuttavia, il fatto della preminenza cristiana in materia anti-giudaica non può giustificare l'attribuzione al Cristianesimo della taccia primaria e radicale dell'anti-ebraismo; tanto più che è naturale pensare che nella figura polemica cristiana siano stati accolti e risolti elementi della opposizione precedente; che cioè quella cristiana sia in qualche modo l'immagine recipiente e suggellatrice delle non poche posizioni anti-semitiche emerse ed operanti in precedenza.

Siamo, evidentemente, in sede di critica storica. E una conferma di questa relativa indifferenza dinanzi al tema eventuale dell'anti-semitismo precristiano ci viene da quell'indice abbastanza eloquente offerto dalla scarsezza di studi sulla questione di cui ci occupiamo. Di fatto, l'opera più autorevole rimane quella dello Juster sulla situazione degli Ebrei nell'Impero romano¹. Ma si noti: il livello della descrizione è quello imperiale, cioè di quel piano che cronologicamente corrisponde all'incirca alla comparsa del Cristianesimo, e comunque attiene all'instaurazione di una signoria, quale appunto quella imperiale, impegnata, ecumenicamente, ad un regime di tolleranza. E se vogliamo individuare qualche saggio direttamente interessante l'epoca che precede, non ci riesce di trovare che quello, ormai piuttosto vecchio, perché scritto ai primi di questo secolo, dello Stählin², che tuttavia sotto il titolo promettente presenta una serie di questioni particolari, tutte utili e tutte probabili certo, ma inabili ad intessersi in un discorso unitario, a dare cioè un'interpretazione generale al problema anti-semitico che pur quei saggi specifici sottintendono ed esigono.

¹ J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, 2 voll. Paris 1914.

² *Der Antisemitismus des Altertums*, Bâle 1905.

Se non si trattasse in fondo di un *pamphlet* a carattere apologetico — sia pure di apologetica non volgare — insisteremmo volentieri sul recente libro di J. Isaac, su *La genèse de l'antisémitisme*³. Ma, appunto, l'insistenza « confessionale » dello scritto porta ad interpretazioni delle fonti e ad una valutazione degli avvenimenti non sempre probabile; anche se, accanto a lacune notevoli, il richiamo a molti dati e a molte situazioni storiche rimane sempre un complesso di argomentazioni che non è giusto trascurare.

Inutile insistere sulla letteratura rimanente. Si tratta in genere o di quadri descrittivi in cui l'informazione rimane alla superficie e invano si cerca la posizione veramente critica del problema, o di studi specifici nei quali il tema anti-semitico è l'elemento occasionale od incidentale, quasi sempre assorbito da altri interessi⁴.

Anche partendo da questi limiti della critica attuale, vorremmo tentare di impostare almeno la questione e di indicarne i punti di avvio e i tratti salienti del suo stesso svolgimento storico.

Riconosciamo pure fin dall'inizio che il regime generale vigente nell'antichità precristiana, nell'ambito mediterraneo è, dal punto di vista strettamente religioso, un regime di « tolleranza »⁵. Riconosciamo ancora che questa tolleranza fu di fatto il clima del quale beneficiarono tutti i popoli, tutte le comunità, e in particolare quei gruppi che — come i Giudei, ed essi quasi esclusivamente — facevano della religione, del sacro, il cardine della propria vita pubblica, o senz'altro qualcosa di più che un cardine, immedesimando

³ Paris, Calman-Lévy, 1955.

⁴ In ogni modo, certi quadri d'insieme valgono a delineare lo sfondo generale della questione, talora accennando, e in modo non incidentale, il problema di cui ci occupiamo. Tale l'art. *Israel* a cura di R. De Vaux in « Dictionnaire de la Bible » Suppl. IV. 729-777, e il recente lavoro di G. W. Baron, *Histoire d'Israel, vie sociale et religieuse*, 2 voll. Paris 1956-57. Anche in noto studio di J.M. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus Christ*, Paris 1931, è ricco di utili indicazioni.

⁵ Non sembra che si possa contare su di un'opera esauriente su questo periodo. Note interessanti si trovano comunque nel vecchio studio di H. Matagrín, *Histoire de la tolérance religieuse*, Paris 1905.

la loro esperienza di vita associata nella stessa ed unica esperienza del sacro: tipico esempio di religione « etnica »⁶.

Vedremo come, nel caso di Israele, tale regime fu di fatto continuativo, anche se interrotto da incidenti cospicui che possono far pensare a momenti o fasi di intolleranza in cui è ipotizzabile anche la comparsa di forme anti-semitiche; di fatto continuativo fino ai tempi di Cesare e di Augusto, e anche oltre. Ed un richiamo, benché sommario, alle linee e alla qualità di questa tolleranza che nel caso giudaico giunse addirittura a forme di privilegio, in rapporto alla natura specialissima e come tale riconosciuta della radice sacra propria alla vita pubblica d'Israele, è evidentemente necessario, anche per intendere meglio l'emergenza di quei tratti *in contrarium* nei quali è lecito intuire la nascita storica dell'atteggiamento anti-semitico.

E' molto probabile che questa indagine sull'irenismo antico riguardante Israele debba prendere le mosse dal dominio di Ciro. Fu con la dinastia achemenide — e in specie col grande Ciro — che Israele, chiudendo la fase drammatica dell'esilio, suggellò col suo ritorno nella terra patria il costituirsi di una propria condizione sostanzialmente positiva⁷. Siamo all'indomani immediato della conquista della Babilonia (539), e all'« avanzo » di Giuda è concesso di tornare in patria. Ciro appare un liberatore, un inviato di Dio: « chi suscitò dall'Oriente costui al quale giustizia va incontro ad ogni passo? » — le parole di Isaia⁸ non sono che una dizione rettorica che contiene già la risposta. Jahwè è l'autore e il mandante dell'iniziativa, onde Ciro diviene « messia » e « pastore » del Signore, e Gerusalemme col suo tempio conoscono la riedificazione miracolosa⁹.

In effetti la politica persiana fu liberale nel senso più alto e attivo della parola, e tale in un'apertura internazio-

⁶ Si ricordi il *qahal*, cioè quella che era insieme « assemblea del popolo e comunità culturale » (Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, par. 36. 1). Su ciò cfr. J. Vandervost, *Israel et l'ancien Orient*, Bruxelles 1915.

⁷ G. W. Baron, op. cit. I vol. *passim*.

⁸ XLI. 2-3.

⁹ Ancora Isaia, XLIV.

nale e supernazionale¹⁰. In essa i Giudei rientrarono con un favore particolare, se è vero che il ritorno in Palestina fu accompagnato da un sistematico aiuto concreto da parte del popolo babilonese. Fu in questa occasione che si costituì il cosiddetto « privilegio giudaico » — ossia la riconosciuta legittimità della propria singolarissima presenza *in sacro fulta*, la cui conservazione sostanziale valse quella tolleranza continuata di cui si è già fatto cenno poco sopra.

Tradizione infatti, questa, portata avanti lungo tutta la traiettoria antica pur cangiante nel titolo del dominio: dall'Impero persiano a quello alessandrino, dalla signoria ellenistica a quella romana¹¹. Non conosciamo eccezioni degne di nota; anzi abbiamo notizia delle conferme di tale linea sotto la dinastia achemenide¹². Con l'avvento della signoria di Alessandro Magno, positivamente significato dal felice incontro del sovrano e del gran sacerdote, nel quale alla richiesta giudaica di avere la libertà di vivere secondo le proprie leggi — *χρήσασθαι τοῖς πατρίοις νόμοις* — corrispose un'adesione incondizionata da parte macedone — *συνεχώρησεν πάντα*¹³; e, ancora, con la sistemazione successiva alla morte di Alessandro Magno, quando, pur nell'agitata controversia fra i diadochi — in sostanza tra la Siria e l'Egitto,

¹⁰ Basti ricordare il cilindro di Ciro a Babilonia (*Altorientalische Texte zum alten Testament*, Berlin 1926, pp. 368-370) per intendere la confessione diretta del sovrano della sua linea liberale e « riedificativa » in senso propriamente religioso. Anche le *Antiquitates judaicae* di Giuseppe Flavio (l. XI) sono ricche di notazioni in tal senso.

¹¹ Su ciò, oltre alle storie generali di Israele, fra cui quella già ricordata di G. W. Baron, si veda il lavoro di P. Jouguet, *L'imperialisme macédonien et l'hellenisation de l'Orient*, Paris 1937, e quello di M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, t. I, Paris 1952.

¹² Si veda la benevolenza di Cambise verso la colonia giudaica di Elefantina, in contrasto con la dura repressione, anche dal punto di vista religioso, condotta in Egitto intorno al 525; il favore di Dario I col decreto di ricostruzione del tempio (520) e altri favori (*Antiq.* XI. 3) e di Artaserse I, fautore della ricostruzione delle mura di Gerusalemme (450 ca.), *Neemia* II, 1-9). Unica eccezione, quella di Artaserse III (358-337) che promosse la deportazione di un forte numero di Giudei in Ircania, sulle rive del Caspio; probabile reazione, tuttavia, all'adesione sia pure parziale dei Giudei alla rivolta antipersiana del 351 (cfr. Eus., *Chron. II ad annum Abrahae* 1657, in Migne, P.L. I. 486). Da rivedere sotto questo aspetto il libro di Giuditta.

¹³ *Antiq.* XI. 8. 338.

potentati fra i quali la Palestina costituiva uno dei principali punti di frizione — la nazione giudaica riuscì a mantenere con l'indipendenza politica l'autonomia religiosa, se tanto dai Tolomei quanto dai Seleucidi vennero prove di riconosciuta libertà e di manifesto favore¹⁴.

Impossibile dunque mettere in dubbio l'esistenza e la continuità di un regime generale di tolleranza, e anche del *privilegium judaicum* in particolare. Questo è un tratto di notevole interesse, in quanto che il continuarsi di tale situazione favorevole si accompagnava con l'evidente diaspora giudaica, che portava molti gruppi di ebrei a prendere sede in tutti o quasi i centri del mondo ellenistico, che viveva fra il III e il II secolo la sua straordinaria e ben nota esperienza di moltiplicazione delle *póleis*.

Il fatto della diaspora giudaica, nell'ambito della generale diaspora alessandrina, è certo di notevole importanza soprattutto perché, più che consentire, esige di seguire la nuova condizione storica della gente ebraica che, pur conservando, e con una fedeltà che trova la sua giustificazione soltanto nella dedizione sacra alla terra patria e alla città per eccellenza, Gerusalemme, il suo centro essenziale e il suo mai smentito termine di riferimento geografico e morale, si trova, a partire dal III° secolo, a sperimentare una ben diversa presenza storica. Questa presenza è caratterizzata dal processo continuo di contatto, di incontro, di confronto dei gruppi giudaici con altri gruppi, diversi per razza, cultura, religione, con tutti i problemi che naturalmente emergono da quel nuovo tipo di vita comunitaria che l'epoca ellenistica inaugurò e portò avanti per secoli e secoli. Né c'è bisogno di insistere sulla importanza di tale situazione, soprattutto agli effetti del confronto dei vari gruppi, delle relazioni emergenti, dei giudizi reciproci, dell'*ethos* generale che accompagnò questo svolgimento e delle forme particolari che in questo co-

¹⁴ Dalla corrispondenza su papiro di Zenone, ministro di Tolomeo II Filadelfo (285-246), appare che il sistema amministrativo persiano fu mantenuto (cfr. De Fraine, *Nouvel Atlas historique et culturel de la Bible*, Paris 1961, p. 241).

stume ebbero a qualificarsi. Infatti, se è vero che il costume ellenistico fu quello di attuare progressivamente un tipo di comunità omogenea, sempre meglio integrata rispetto alle molteplici componenti etniche e morali, è anche vero che il costume dei vari gruppi giudaici fu, ostinatamente, quello di partecipare solo fino ad un certo punto a questa vicenda di unificazione, tendendo a conservare forme di autonomia fra le quali, primaria, quella religiosa. Alla κοινή ellenistica, la diaspora giudaica rispondeva non del tutto negativamente, ma conservando, intrattabile, la sua nota di ἀπαξ λεγόμενον religioso¹⁵.

Tuttavia, non si può dire che sul piano formale il regime di tolleranza venisse meno. Anzi, giova osservare che proprio in rapporto al graduale evidenziarsi *propter sacra* della gente giudaica si sviluppò quello che è stato detto il *privilegium judaicum*, in una forma di corrispondenza senza dubbio positiva, sempre intendendola sul piano formale, cioè della giurisdizione vigente e quindi nel clima della politica della potenza dominante: dopo quella dei potentati ellenistici, la potenza romana.

Con l'avvento del dominio romano — come è noto, fu l'impresa pompeiana in Oriente a determinare, con l'assunto controllo di tutta l'ampia fascia del Mediterraneo orientale anche il controllo della Palestina, intorno al 65-63 av. Cr. —

¹⁵ Su ciò si veda l'art. *Dispersion* di J. Vandervorst in « Dictionnaire de la Bible » Suppl. II. 432-445 e A. Causse, *Les dispersés d'Israël*, Paris 1929. Ma giova comunque notare che nel formarsi del nuovo sistema politico ellenistico fu seguito indistintamente dalle varie dinastie, nella loro continuata iniziativa di fondazione di póleis, il criterio della concessione o del riconoscimento della πολιτεία a tutti i gruppi partecipanti. Basti pensare a quanto si verificò nella città di Asia e di Siria per iniziativa di Seleuco Nicatore tra la fine del IV secolo e gli inizi del III, che proprio ai Giudei dette il diritto di cittadinanza in tutte le città da lui fondate (*Antiq.* XII. 3. 1). Così troviamo i Giudei con diritto di cittadinanza nelle città greche della Palestina fondate da Erode, ad es. Cesarea e Tiberiade (*De bello jud.* II. 21. 9); così in Egitto ad Alessandria (Filone, in *Flacc.* 44); così in Africa, a Cirene e in Libia (*Antiq.* XVI. 6. 1). In più, se si valuta attentamente il passo del *Contra Ap.* II. 4. 39, in cui G. Flavio dice che i Giudei domiciliati in Antiochia si chiamavano Antiocheni, quelli di Efeso Efesini, etc., giova osservare che portare il medesimo nome significa fruire dei medesimi diritti di cittadinanza degli altri, sì che la πολιτεία, valutata come *status*, di cui usufruiscono più e vari gruppi, può essere chiamata *ισοπολιτεία*.

Israele perse la sua indipendenza politica già compromessa gravemente nel corso dell'ultimo secolo, ma pur tuttavia ancora vigente — mentre vide accentuarsi il rapporto di simpatia e di intesa con Roma. Quel patto di amicizia e di alleanza fra Roma e la Giudea in vigore fin dai tempi dei Maccabei, che già implicava la garanzia romana degli interessi giudaici¹⁶, si apprestava a divenire unilaterale ma più impegnata forma di tutela da parte di Roma. Le *Antiquitates* flaviane recano ampie tracce di questo regime generale dato alle città libere e ai regni: nessuna soggezione, nessuna offesa, nessuna ingiustizia verso gli amici Giudei: μηδεις αὐτοῖς ἐπιτάσσει διὰ τὸ φίλους αὐτοῦς ἡμετέρους εἶναι καὶ συμμάχους, ἀδικήσῃ τε μηδὲ εἰς αὐτούς. In sostanza, μηδὲν ἀδικεῖσθαι¹⁷.

Tale la situazione nel decennio 50-40. E sappiamo della politica cesariana e della sua legislazione, che esplicitamente rinnovò ed incrementò il regime di tolleranza privilegiata dei Giudei. Il XIV libro delle *Antiquitates* è un séguito circostanziato e particolareggiato che rivela l'opera sistematica di Cesare: dall'esenzione del tributo nell'anno sabbatico alla proibizione delle leve e delle requisizioni in Palestina; dal permesso di ricostruire le mura di Gerusalemme alla concessione del diritto all'etnarca Ircano di decidere tutte le contese riguardanti le istituzioni ebraiche; e soprattutto il riconoscimento del diritto degli Ebrei di vivere ovunque secondo le proprie usanze, di tenere liberamente assemblee e di avere un esercizio proprio del danaro¹⁸. Non rimaneva che dichiarare pubblicamente questa tolleranza ormai costituitasi come tutela di favore. E infatti le tavole di bronzo attestanti la legislazione protettiva e privilegiante di Roma verso i Giudei furono collocate in Campidoglio e nei santuari di altre città¹⁹.

¹⁶ *I Mach.* XVI. 16 ss.

¹⁷ *Antiq.* XIV. 8. 1. 2. 3. 5.

¹⁸ *Antiq.* XIV. 8. 9. 10.

¹⁹ *Antiq.* XIV. 10. 1. In particolare, in Egitto, per volere di Cesare, i diritti dei Giudei furono scolpiti in una stele di bronzo (*Contra Ap.* II. 4.47). E a questa stele G. Flavio si riportava nella sua polemica contro Apione.

Come spingere oltre il *privilegium judaicum*? Con Augusto, la linea cesariana rimase in sostanza intatta. La situazione di privilegio confermava la fruizione di tutti i diritti di cittadinanza da parte dei Giudei in ogni luogo dell'Impero. La lunga tradizione di tolleranza trovava nella politica romana la sua convalida e addirittura il suo trascendimento. Nel *De bello judaico*, Giuseppe Flavio poteva a buon diritto rivendicare questa tradizione, parlando apertamente di privilegio — τιμαὶ τῶν Ἰουδαίων²⁰ — di questa condizione positiva continuata senza eccezioni sostanziali a partire dall'epoca alessandrina per giungere appunto ai tempi di Roma.

La prospettiva irenica finora descritta che indubbiamente, ripetiamo, rappresentò il regime di fondo insieme religioso e politico dell'ambiente mediterraneo e in particolar modo medio-orientale, non deve tuttavia far passare in ombra episodi e situazioni caratterizzate da un'intensa carica polemica, dovendo nella quale intuire una componente religiosa, vien naturale di ipotizzare atteggiamenti intollerantistici che potrebbero anche implicare forme anti-giudaiche esplicitamente tali.

A questo proposito poniamo mente, più che a fatti di importanza secondaria, alla ormai famosa vicenda della colonia giudaica di Elefantina²¹.

Non c'è bisogno di insistere sulle scoperte delle missioni Rubensohn e Clermont-Ganneau agli inizi del secolo, che portarono a reperire il prezioso materiale di papiri e di ostraka, da aggiungere ai dieci papiri di Luxor e di Amman già conosciuti; né sulla valorizzazione solo recente di un altro gruppo di papiri fin dal 1893 in possesso del Wilbour²². Dal 1953 l'integrazione dell'eterogeneo complesso

²⁰ *De bello jud.* II.18.7.

²¹ Su Elefantina (Jëbu = paese degli elefanti) cfr. P. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, Paris 1934; A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris 1937; e L. Hennequin, *La colonie militaire juive d'Éléphantine*, in « Dictionnaire de la Bible » Suppl. II. 962-1032.

²² Cfr. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the fifth Century b. C.*, Oxford 1923 e E.G. Kraeling, *The Brooklin Museum Aramaic papyri. New docu-*

di reperti ha concesso di ricostruire con notevole ricchezza di informazione il profilo e la vicenda di questa colonia giudaica, probabilmente insediatasi ad Elefantina dopo il cedimento della guarnigione di stanza nell'isola fin dai tempi di Psammetico II (593-588), quando cioè la distruzione di Gerusalemme del 586 obbligò alla fuga in terra egiziana di un numeroso gruppo giudaico, parte del quale si pensa appunto che abbia costituito l'insediamento di Elefantina²³.

Non pare esserci alcun dubbio sulla qualità militare della colonia, cui l'autorità egiziana chiedeva soltanto fedeltà militare. Né alcun dubbio può essere avanzato sulla vita abbastanza tranquilla della colonia lungo tutto l'arco dei secoli VI e V, anche quando alla signoria egiziana si sostituì quella persiana, e quando questo dominio fu scosso dalle rivolte del 485 e del 460.

Ma sotto il regno di Dario II (424-404), e precisamente nel 412, le cose cambiarono. Il papiro dell'ediz. Cowley consiste in una lettera inviata in Palestina dai capi della colonia. Ne trascriviamo i passi principali: « al nostro signore Bagohi, pehah della Giudea, i suoi servi Jedoniah e i suoi colleghi, sacerdoti nella fortezza di Jeb. Ora il tuo servo Jedoniah e i suoi colleghi parlano così: nel mese Tammuz, l'anno quattordicesimo del re Dario (411 a.C.)... i preti del dio Hnub nella fortezza di Jeb fecero un patto con Widarnag, che sovrintendente qui era, in questi termini: il tempio del dio Yaho che sta nella fortezza di Jeb sia tolto di là! Più tardi, questo Widarnag maledetto inviò una lettera a suo figlio Nephajan, che era capo-truppa nella fortezza di Syene, dicendo: « il tempio che sta a Jeb nella fortezza, sia distrutto! » Più tardi Nephajan condusse gli Egiziani insieme con altre truppe; esse vennero nella fortezza di Jeb con le loro armi, entrarono in questo tempio e

ments of the fifth Century b. C. from the Jewish Colony at Elephantine, Yale Univ. 1953.

²³ Si ricordi, a testimonianza della situazione turbolenta di quegli anni, l'iscrizione recata da una statua egiziana (Louvre, A 90) nella quale si parla di ammutinamenti di Palestinesi, Siri e Greci nella colonia di Elefantina.

lo distrussero fino al suolo. Le colonne di pietra che stavano là, essi spezzarono... Dai giorni dei re d'Egitto i nostri padri avevano costruito questo tempio della fortezza di Jeb; e quando Cambise venne in Egitto, questo tempio egli trovò costruito: e i templi degli dei d'Egitto furono tutti quanti distrutti, ma nessuno danneggiò in alcunché questo tempio... Adesso, i tuoi servi Jedoniah e i suoi colleghi e i Giudei e tutti i cittadini di Jeb, parlano così: se al nostro signore (Bagoth) è cosa gradita, riguardo a questo tempio, che sia ricostruito, giacché non ci si permette di ricostruirlo, esso; alle persone che sono oggetto della tua bontà e della tua amorevolezza qui in Egitto, sia loro inviato da te una lettera riguardo al tempio del dio Yaho, per ricostruirlo nella fortezza di Jeb, conforme era costruito in precedenza. E oblazione e incenso e olocausto saranno offerti sopra l'altare del dio Yaho in nome tuo... ».

Questo documento, di altissimo interesse storico-religioso, oltre che dare notizie politiche di grande utilità, fa centro sul tema della distruzione del tempio del dio Yaho, per iniziativa dei sacerdoti del dio Hnub e la complicità del governatore persiano Widarnag. Ora, a parte la questione della presenza più o meno ortodossa di un tempio al di fuori del centro religioso unico di Gerusalemme²⁴, il problema importante riguarda le ragioni della distruzione del tempio stesso. E' da vedere in questa distruzione un segno di anti-giudaismo deliberato e consapevole? Oppure la cosa è spiegabile altrimenti?

Una risposta sicura non è facile. A tutta prima, sembrerebbe poco probabile che la vicenda sia stata promossa e mandata ad effetto dalla autorità civile persiana o dalla parte egiziana, poiché se siamo portati a dubitare dell'animosità della prima (si ricordi, sulla base di quanto dice

²⁴ Non è da dubitare l'identificazione di Yaho con Jahwè; mentre sussistono legittimamente alcune incertezze sul fatto che esistesse un tempio fuori Gerusalemme, essendo ciò in contrasto con la tesi giudaica della unicità e della centralizzazione del culto nella Città santa. Può darsi tuttavia che la comunità si trovasse in una posizione disciplinarmente eterodossa, e che magari il suo caso fosse « tollerato » dall'autorità centrale, considerate le condizioni straordinarie di esistenza della colonia. Su ciò, cfr. Bonsirven, op. cit., pp. 3-4; e Vincent, op. cit., p. 345 ss.

Erodoto²⁵, la simpatia dimostrata da Cambise ai tempi poi non tanto lontani della guerra contro l'Egitto, certo in vista dell'utile appoggio che la colonia offriva sulla frontiera egiziana), non è neppure probabile ipotizzare che l'avversione della seconda nei confronti della colonia protetta dal nemico persiano riuscisse a tradursi in un'operazione così drastica quale la distruzione del tempio.

Forse una risposta in qualche modo adeguata la si trova nel papiro 32 ed. Cowley, il cui testo, piuttosto breve, riportiamo per intero: « pro-memoria di Bagoh e Delajah: dissero a me. Pro-memoria, cioè: tu devi in Egitto parlare davanti ad Arsham riguardo alla casa dell'altare del Dio del cielo, la quale nella fortezza di Jeb costruita fu in passato prima di Cambise, la casa che questo maledetto Widarnag distrusse nell'anno quattordicesimo del re Dario; affinché sia ricostruita al suo posto come era in passato, e oblazione e incenso siano offerti sopra questo altare, conforme in passato si usava fare ». La redazione è del latore della lettera precedente, e la scrittura reca la risposta che ci interessa. Il testo presenta chiaramente l'impegno a ricostruire il tempio; con una clausola però: che vi si facciano oblazioni e vi si bruci incenso. Evidentemente, una clausola limitativa assai significante. Non andare oltre le oblazioni e gli incenso, significa astenersi dai sacrifici, dagli olocausti; significa varare o suggerire una linea di compromesso da parte dell'autorità persiana, al fine di dare soddisfazione ai Giudei fatti oggetto di offesa e, insieme, non provocare l'altra parte religiosa rappresentata dai cultori del dio Hnub, e in ispecie dai suoi sacerdoti.

Questo papiro dunque integra e chiarisce il precedente. Esso fa intendere l'esistenza di una forte tensione tra i due gruppi religiosi di Elefantina, e insinua l'idea che l'iniziativa dissolutrice sia stata presa, nei confronti dei Giudei, dalla corrente religiosa antagonista egiziana, e proprio sull'argomento centrale del culto, il sacrificio. Infatti le due posizioni differivano profondamente se, come sappiamo, lo

²⁵ III, 27-30.

olocausto di agnelli e di capretti era tradizionale nel culto giudaico, mentre in quello egiziano l'ariete costituiva l'animale sacro, la stessa personificazione del Dio (Hnub = egiz. Hnum = ariete), e arieti sacri erano custoditi dai sacerdoti con particolare venerazione.

Se assumiamo come centrale quest'avversione sacra fra le due correnti religiose di Elefantina, si capisce abbastanza facilmente come l'ostilità del gruppo egiziano si concretasse nel disegno di distruggere il tempio giudaico considerato quale sede blasfema e deicida e arrivasse al momento critico della eversione totale, col consenso colpevole — agli occhi dei Giudei — del « maledetto » Widarnag.

Ora, prescindendo dal fatto della restaurazione cautelata della situazione precedente²⁶, che cosa dobbiamo vedere in questo episodio di lotta anti-giudaica? Soltanto lo scontro locale di due prassi religiose, pur con implicazioni o presupposti politici notevoli, o una polemica che oltrepassa l'ambito contingente e nasconde qualcosa di più grave e di più importante sotto l'aspetto schiettamente religioso?

Siamo piuttosto per la prima alternativa, e ci sembra che non si possa parlare di anti-giudaismo nelle forme più complesse e religiosamente più inquietanti dei secoli a venire. La vicenda, cioè, ci appare nella luce episodica della lotta tra due atteggiamenti religiosi naturalmente in contrasto (si ricordi che nell'*Esodo*²⁷ è testimoniata l'incompatibilità egiziana con le forme sacrificali proprie degli Ebrei), senza che nell'ostilità verso la colonia giudaica e il suo culto si possano individuare altri elementi, fra cui quello che ci dovrebbe essere — se si deve parlare di anti-giudaismo in senso lato — e che non c'è, ossia l'ostilità *contra Judaeos* in quanto tale²⁸.

²⁶ Pap. 13 ed. Cowley.

²⁷ VIII, 21 ss.

²⁸ L'ipotesi avanzata dall'Hennequin in « Dictionnaire de la Bible » Suppl. II.1020, che l'iniziativa della persecuzione egiziana contro la parte giudaica fosse stimolata dalla Palestina, cioè dalla stessa Gerusalemme in odio verso il tempio « scismatico » di Elefantina, può essere anche suggestiva, ma non appare comunque fondata.

Ed è anche probabile (rettifichiamo dunque l'impressione precedentemente espressa), che una componente politica sia da tener presente nella questione di Elefantina, e forse non del tutto marginale. Il papiro 13 ed. Cowley accenna che su Elefantina il dominio persiano durò sino alla fine dell'anno 402, e che la colonia giudaica stessa ebbe fine nell'anno 399, alla successione del faraone Nepherte²⁹. Questa notevole contiguità di date farebbe pensare che l'opposizione politica al dominio persiano — di cui Elefantina era una punta tanto avanzata quanto utile o pericolosa a seconda dei punti di vista — abbia avuto il suo peso nella linea adottata nei confronti della colonia giudaica in senso apparentemente religioso. Se si accoglie questa interpretazione, è evidente che il carattere anti-giudaico dell'episodio si risolve in una prospettiva più ampia, di ispirazione civile, e che ogni tipo di interpretazione religiosa, addirittura « persecutoria » della vicenda, viene inesorabilmente a cadere³⁰.

Analogamente, anche vicende più tarde che si svolsero nel secolo II av. Cr., in piena epoca ellenistica, non sembrano costituire, nonostante la loro rinomanza dovuta anche al forte riecheggiamento in tutto un certo tipo di letteratura giudaica tarda, un segno di contraddizione del regime tradizionale. Ai tempi della dinastia seleucida, succeduta nel dominio delle contrade che circondano la Palestina alla dinastia tolemaica (dal 200 av. Cr., anno della battaglia di Panion), l'andamento generale della situazione religiosa non ebbe a subire turbamenti, anche se lo stato politico conobbe una agitazione profonda, che si manifestò nella famosa guerra maccabaica, cioè nella lunga lotta per la libertà e per l'indipendenza nazionale condotta dai Maccabei contro il potentato ellenistico. Ma è lecito scorgere nella guerra condotta da Antioco IV contro il popolo ebreo una guerra di religione, una persecuzione nella quale ravvi-

²⁹ Si veda il commento al pap. 13 in « Revue Biblique » 1954.I.

³⁰ *Contra*, ma senza argomenti plausibili, il Bonsirven, *op. cit.*, pp. 3-4.

sare i tratti di un anti-giudaismo giustificabile sul piano essenzialmente religioso?

La stessa critica più recente ammette tutt'al più che è lecito giudicare della linea di condotta del re in guerra contro Israele l'avvertenza del rapporto molto stretto fra nazionalismo e jahwismo; cioè la coscienza che il problema politico del contatto con Israele non poteva non essere, anche, una questione religiosa; niente di più³¹. Difficile dunque seguire, nello spirito più che nella lettera, la testimonianza della letteratura maccabaica. Se per il popolo di Israele quella lotta poteva essere, e di fatto era, una lotta sacra in quanto impegnata nella salvaguardia della libertà politica, per il sovrano ellenistico l'operazione da condurre era essenzialmente politica, benché si possa ammettere che egli ne intuisse la non marginale componente sacra. Evidentemente non ci si può mettere dal punto di vista giudaico, ma conviene assumere la linea regale. In questa non ci fu persecuzione religiosa, o, se vi fu, costituì un aspetto interno all'azione politica, e magari all'azione spirituale che corrispondeva al programma di ellenizzazione radicale, il quale portò con sé, in una con l'imposizione del culto pagano, l'abolizione di quello jahwistico e la sistematica cancellazione del « sacro » giudaico nelle sue forme, nei suoi istituti, nei suoi valori: *compellere Judaeos, ut se transferrent a patriis et Dei legibus...*³².

Ma, ripetiamo, nonostante che i libri dei Maccabei insistano fino al punto di indicare esplicitamente i termini della persecuzione per la fede religiosa, nonostante il richiamo diretto al decreto persecutorio del sovrano e l'accenno alla qualità religiosa dell'opposizione³³ (gli *hasidhim*, in lingua aramaica = i devoti, i fedeli della *torah*), ci risulta improbabile riconoscere nella pur tragica vicen-

³¹ Cfr. M. Abel, *Les livres des Macchabées*, Paris 1949.

³² *II Mach.* VI. 1. Nei libri dei Maccabei troviamo la descrizione della *contaminatio templi* data dalla intitolazione del tempio stesso a Giove Olimpio, della *aedificatio abominandi idoli desolationis super altare Dei*, e della caccia ai libri della legge per essere dati alle fiamme.

³³ *I Mach.* 1.57 ss.

da i tratti dell'anti-giudaismo nel senso pieno e maturo dell'espressione. Alla lotta per la Legge da parte giudaica, non corrispondeva esattamente la lotta per Zeus Olimpio da parte ellenistica. Il disegno regale era propriamente politico, in quanto letteralmente finalizzato alla *πολιτεία* come regime di vita pubblica che esigeva la scomparsa di ogni particolarismo o nazionalismo, e quindi anche dei particolarismi e dei nazionalismi religiosi come quello jahwistico. Lo Isaac fraintende quando dichiara di vedere a buon diritto nella persecuzione di Antioco la prima persecuzione contro i Giudei⁸⁴.

Piuttosto, la vicenda maccabaica mette in luce un aspetto importante, che vale magari quale condizione allo anti-semitismo (o forse meglio, quale pagina pubblicamente espressa rispetto a quel testo più interno già in movimento ostile verso i Giudei), e cioè il primo comparire del rifiuto giudaico alla *παίδεια* pagana, alla *πολιτεία* ellenistica; l'emergere, attraverso la polemica, dell'irriducibilità spirituale dell'ethos giudaico, di fronte a cui si definisce e si consolida uno stato d'animo di diffidenza e di dissenso, un atteggiamento di disapprovazione e di condanna. Ma con tutto ciò la situazione ufficiale rimane, coerentemente, quella dell'eguaglianza giuridica e politica e, di conseguenza, quella della tolleranza religiosa.

II

Difficile dunque non confermare l'esistenza di un regime generale di tolleranza religiosa nell'ambito mediterraneo relativamente all'epoca gravitante verso l'avvento dell'Impero romano, e difficile anche non riconoscere il sussistere di una situazione se non proprio di favore, almeno di tolleranza « riconoscente » da parte dei vari regimi politici fino a quello cesariano, nei confronti d'Israele, se, come ci sembra, gli episodi pur polemicamente evi-

⁸⁴ Op. cit. p. 66.

denti di Elefantina e lo stato di tensione riferibile alla linea di condotta seleucida, rimangono appunto fatti episodici, ossia non valgono ad incidere in profondità una linea ispirata ad un abito tollerantistico.

Ma all'incirca nel corso del III secolo, ci sono delle variazioni assai importanti che occorre registrare, e che inducono a pensare, a buon diritto, a un cambiamento non superficiale nella situazione, benché limitatamente alla zona interessata ad Israele, com'è ovvio. Un indice notevole ci è dato in questo senso dal cosiddetto *Libro di Esther*. Ormai i semitisti convengono sulla relativa modernità del libro³⁵. Quel quadro così marcatamente polemico che lo scritto ci presenta del dualismo fra Giudei e pagani, cioè Persiani — che arriva a caratterizzare l'iniziativa del sovrano in termini talmente radicali da attribuirgli una vera e propria politica di sterminio nei confronti dei Giudei³⁶ — contrasta apertamente con la tolleranza tipica della dinastia achemenide, testimoniata da *Esdra e Neemia*; e d'altra parte l'evidente artificiosità del distacco cronologico su cui lo scritto insiste fra la data del decreto di sterminio e la data fissata per la strage (spazio di tempo che avrebbe consentito ai Giudei di preparare la reazione, sfociata nella contraria strage dei Persiani), fa pensare ad una ricostruzione arbitraria della vicenda storica; senza contare poi la palese erroneità della collocazione dei personaggi e dell'attribuzione delle responsabilità e la contraddizione cronologica di queste medesime collocazioni³⁷.

Tutti elementi, questi, che inducono a disconoscere a *Esther* il carattere di libro storico per attribuirgli piuttosto i caratteri della composizione letteraria « romanza-

³⁵ Lo *status quaestionis* in *Esther*, a cura di H. Lusseu, in « Introduction à la Bible » par A. Robert e A. Feuillet, I. 688-694, Paris 1959.

³⁶ *Esther* VIII. 2.

³⁷ Non Vasti né Esther erano sul trono persiano, ma Amastris sposa di Serse (*Her.* VII.61 e IX.108-113). E c'è da chiedersi quale età potesse avere al tempo di Serse (486-465) quel Mardocheo che secondo *Esther* II.5-6 era stato trasportato in Babilonia al tempo di Nabucodonosor, dunque intorno al 597.

ta », con un'accentuazione dell'elemento simbolico chiamato a valere da spunto alla pretesa vicenda storica (l'estensione cioè della rivalità tra due personaggi, Aman e Mardocheo, all'inimicizia e alla guerra fra i due popoli giudeo e persiano). Ma in ciò sta appunto quella che, a nostro avviso, deve essere considerata l'importanza del libro di *Esther*. Come molti critici pensano, conviene collocare lo scritto nella categoria dei *Midrashim* secondo il tipo dell'*Haggada*, cioè di testi impegnati a valere quale commento alla scrittura o anche a fatti storici, nei quali tuttavia l'intento dell'edificazione dottrinale e morale prende il sopravvento sulla base storica e giunge anche ad alterarla ai propri fini. Dunque un'opera letteraria nella quale non è incauto vedere una narrazione drammatica, la celebrazione della provvidenza divina, custode dei Giudei in ogni vicenda dolorosa e, sul suo sfondo, una drammaturgia nazionale fondata sul tema continuo del popolo oppresso in lotta contro il suo oppressore.

Ecco perché il libro di *Esther* appare piuttosto un prodotto tardo, un tipico caso di narrazione retrospettivamente figurata, ma sollecitata da situazioni contingenti di tensione e di lotta; con ogni probabilità, la tensione e la lotta vissuta da Israele nella famosa era maccabaica. Lo antagonismo tradizionale tra il popolo giudaico e le genti vicine trovava nella fase del contatto con i potentati ellenistici, e in modo particolare con quello seleucida, i motivi non certo occasionali della propria accentuazione, destinati a costituirsi come ragioni profondamente religiose, o meglio rinnovate nelle loro qualità religiose, dell'insurrezione e della guerra santa per la libertà contro il regime oppressivo esercitato dalla tirannica parte pagana. Il contrasto storico favoriva, in quei decenni che gravitano sulla fine del III secolo e gli inizi del II av. Cr., il rafforzamento, la marcatura polemica, la radicalizzazione del dualismo ideale, esasperando l'immagine tutta negativa, e tutta viziosa e deteriore, del popolo infedele e dei suoi sovrani, dinanzi alla figura essenzialmente e integralmente santa del popolo di Dio e dei suoi reggitori temporali. Nella ten-

sione del contrasto storico, le stesse fisionomie emergenti dal contesto contingente delle vicende erano sollecitate ad acquistare, magari attraverso la rappresentazione drammatica retrodatata, il profilo esemplare e il valore indiscutibile dei simboli. Il libro di *Esther* rispondeva a tale esigenza, concretava questa già quasi parossistica divisione del mondo e della storia; arrivava cioè ad un tipo di esaltazione di Israele — che per comodità possiamo denominare semitismo — cui non poteva non corrispondere un'altrettanto esasperata individuazione del ritratto singolare e deteriormente attribuito ad Israele — quello in cui abbiamo agio di ravvisare le note dell'anti-semitismo.

In questo senso, come dicevamo, può essere utile indicazione la guerra maccabaica, cui si faceva cenno poco sopra. La guerra maccabaica non è che l'epifenomeno di una tensione assai più ampia e più profonda, di un contrasto di spirito e di costume fra Israele con la sua crescente consapevolezza ed orgoglio di popolo prediletto da Dio e provvidenzialmente chiamato a svolgere un'azione primaria e qualitativamente superiore, e il mondo ellenistico incline naturalmente a realizzare, sulla scorta della intuizione alessandrina, un tipo di regime ecumenico nel quale l'integrazione graduale di tutti gli elementi particolari — città, gruppi, nazioni — era lo svolgimento naturale ed irreversibile. In questo senso, il rifiuto giudaico, rappresentato dalla reazione maccabaica, della πολιτεία, della partecipazione alla πολιτεία intesa come coscienza ed esercizio dei diritti e dei doveri nella concertazione comune della vita pubblica, appariva letteralmente uno scandalo. Era mettersi fuori dell'umanità civilizzata, era ritirarsi e squalificarsi dal genere umano. Il « popolo eletto » insisteva nella sua ravvivata coscienza di tale titolo privilegiato, e tale rivendicato privilegio poteva, a buon diritto, esser considerato dall'altra parte come una nota deteriorre, tale da poter cominciare ad attribuire ai Giudei l'epiteto odioso di « nemici del genere umano ». L'antisemitismo autentico lo vediamo insorgere qui, da questa

situazione contingente di contrasto, abile tuttavia a suscitare una ostilità più grave e più interessante di quella immedesimata con la circostanza occasionale. La guerra maccabaica dava avvio all'emergere del giudaismo nazionalistico e delle prime coscienti forme anti-giudaiche. Non a caso consideravamo il libro di *Esther*, la cui redazione è con ogni probabilità attribuibile a questo periodo, come un documento nel quale questo dualismo di atteggiamenti semitici e anti-semitici si rivela per la prima volta. Un libro letterario, una ricostruzione fantastico-drammatica dell'antitesi e della sua inquieta vicenda. Ma gli atteggiamenti in cui noi ravvisiamo la linea giudaica e la posizione anti-giudaica, appunto sono riconoscibili in un materiale prevalentemente letterario.

Ci sia consentito di accettare le due tradizioni co-interessate alla questione, e d'altra parte storicamente implicanti a vicenda. Senza pretendere di seguire e di caratterizzare un parallelo vero e proprio, conviene prendere in considerazione i due atteggiamenti come fenomeni e traiettorie partecipanti di un unico clima etico-religioso³⁸.

Quelli che col tempo furono chiamati « i nemici del genere umano », erano coloro i quali — come dimostra buona parte della letteratura deutero-canonica ed apocrifa, non a caso probabilmente redatta in questi due secoli precedenti l'era volgare, e all'inizio di questa — « confessano » apertamente l'elezione straordinaria di Israele implicando in essa il distacco e il disprezzo per il resto del mondo, e in particolare per gli oppressori ed i tiranni che hanno osato ed osano sopraffare la gente prediletta da Dio. Non si leggono senza commozione i cosiddetti *Salmi di Salomone* (specialmente il XVII salmo) e altri scritti come il IV di *Esdra*, *Enoch*, l'*Apocalisse* e il *Testamento di Mosè*. Questi scritti sono un po' il commento assiduo della convinzione attuale d'Israele e della sua qualità sacrale assoluta, di cui la condizione storica

³⁸ Cfr. Festugière, *Le monde gréco-romain aux temps de Jésus-Christ*, ediz. ital. Torino 1952, p. 57.

precaria non dà che un'immagine rovesciata. Israele « grande popolo », « popolo impareggiabile e illustre », « popolo di razza potente », « nazione di stirpe regale », « santa generazione di santi »³⁹. Di qui l'*Haggada*, cioè quel commento alla propria storia, il racconto della tradizione, l'autoesaltazione di Israele che si estende alla celebrazione poetica della terra patria, della Palestina chiamata con i nomi più belli e più lusinghieri, celebrata con epiteti senza condizioni dalla tradizione rabbinica⁴⁰.

Era questa l'immagine orgogliosa che Israele coltivava di sé, marcando con progressiva persuasione l'idea della sua elezione, del suo privilegio, della sua straordinaria peculiarità, che agli occhi degli infedeli assumeva l'aspetto di un intollerabile ἀπαξ λεγόμενον, di un'eccezione alla norma del vivere comunitario, « politico », che faceva del popolo giudaico un soggetto autoindividuantesi *contra legem*, e non soltanto la legge giuridica, ma anche quella religiosa, su cui si fondava la κοινή del costume e dell'etica pubblica.

Giuseppe Flavio poteva anche parafrasare la profezia di Balaam, salutando la gente giudaica come « stirpe umana chiamata ad avere la preminenza su qualsiasi altra, in virtù della dedizione appassionata alle cure più nobili e più pure; stirpe degnata da Dio e da Dio gratificata in vista di una discendenza superiore, di una eredità splendida, famosa e destinata a riempire l'universo, beata armata di insigne origine e di ancor più glorioso futuro, che il mondo intero attende come un'abitazione eterna »⁴¹. Ma i suoi tempi erano già di decadenza netta e irrimediabile, prossimi alla rovina del 70; e soprattutto già lontani, anche se impregnati ancora, dall'epoca eroica della rivolta maccabaica.

In questo intervallo di due secoli e più, la superba confessione di autonomia e di primato di Israele era stata

³⁹ *Henoch* XCIII.8; *Baruch* XLVIII.20-22; *Mekilta* su *Exod.* XIX.6; *Mekilta* su *Esdra* XV.2.

⁴⁰ *Esth. Rabba*, ad es. (III.6), e non lui solo.

⁴¹ *Antiq.* IV.6.4.

sistematicamente eccepita e squalificata, isolata e bloccata come una pretesa assurda, e rovesciata, letteralmente rovesciata nell'immagine in radice negativa di un popolo corrotto, maledetto, condannato e ancora condannabile, immedesimato nel sacro negativo dell'ateismo e dell'idolatria, inchiodato dalla sua stessa autoscomunica materiale al fondo irredimibile della sua perdizione religiosa e civile. Una *gens nefaria*, quella giudaica, agli occhi dell'opinione pubblica del mondo ellenistico.

Questo processo si era venuto delineando, come già si è detto, sullo sfondo del comportamento giudaico nel generale processo di integrazione e di unificazione proprio del movimento ellenistico nell'ambito delle città del Mediterraneo orientale e in modo particolare dell'Egitto⁴². Come ha dimostrato chiaramente lo Abel⁴³, soprattutto nelle città di nuova fondazione, gli elementi e i gruppi avventizi, cioè provenienti da varie correnti migratorie, si sentirono tutti stranieri, e solo col tempo si avviò e si consolidò una genuina vita comunitaria⁴⁴; di fronte alla quale l'elemento giudaico manifestò e coltivò una resistenza del tutto intransigente. Già verso il 250, la colonia giudaica alessandrina appariva, se non estranea alla vita della città, insistente nel suo astenersi dal processo unificativo, tanto civile quanto religioso⁴⁵. Un'astensione che passava per orgogliosa autonomia, e perciò ingrata contraddizione alla *πολιτεία* quale regola primaria e condizione pregiudiziale al vivere insieme.

Purtroppo ci manca quasi completamente la documentazione di questo regime, o meglio dei modi e delle forme con cui l'estraneità giudaica a tale regime veniva

⁴² Si veda W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums in späthellenischer Zeit*, Tübingen 1926; L. Fuchs, *Die Juden Aegyptens in ptolemäischer und römischer Zeit*, Wien 1924.

⁴³ Op. cit. p. 50 ss.

⁴⁴ Ad Alessandria, città tipicamente ellenistica, per oltre un secolo dalla sua fondazione — quindi fin verso il 200 a.Cr. — gli *ἔθνη* conservarono, o tesero a conservare, la loro fisionomia originaria; così, accanto agli Egiziani, i Greci o Macedoni e i Giudei.

⁴⁵ Abel, p. 53 ss.

configurandosi e concretandosi. Appena disponiamo di poche indicazioni utili a rappresentare la reazione formale delle magistrature locali al comportamento della colonia giudaica.

Abbiamo però — e l'indicazione è in certo senso più importante e più interessante — la complessa testimonianza di un certo tipo di cultura — evidentemente compaginata con l'opinione pubblica corrente — orientata in senso anti-giudaico, incline cioè a reagire contro il costume giudaico dell'astensione, dell'autonomia, del distacco sprezzante, con tutta una complessa concertazione di temi, di argomenti, di accuse, di calunnie, di critiche occasionali e sistematiche, che costituiscono un *corpus* letterario imponente, la prima certa e definita letteratura anti-semitica, che occorre considerare con molta attenzione.

Si tratta in sostanza di una letteratura parodistica, centrata sulla vicenda famosa dell'uscita del popolo ebraico dall'Egitto, la cui narrazione, come è noto, si trova nel libro detto dell'*Esodo* (vale la pena di ricordare come la versione greca dell'*Antico Testamento*, e in particolare del *Pentateuco*, cominciasse a circolare nell'ambiente del Mediterraneo orientale fin dagli inizi del III secolo av. Cr.). Ma appunto, ciò che interessa è la comparsa, accanto alla redazione diciamo così tradizionale e ortodossa, della redazione alterata in chiave parodistica. In quell'opera tipicamente apologetica che è il *Contra Apionem* di Giuseppe Flavio⁴⁶, leggiamo alcune pagine che costituiscono un vero e proprio estratto di Bibbia « egiziana », scritta in tono di spregio e con intenti di calunnia contro i Giudei, appunto attraverso il modulo letterario della parodia. Le attribuzioni risalgono a Manetone, il celebre sacerdote egiziano vissuto nel III secolo av. Cr. e a Lisimaco, erudito alessandrino vissuto fra il III e il II secolo av. Cr.

Il racconto attribuito a Manetone⁴⁷, prende avvio da una diceria, secondo la quale un re, Amenophi, volendo

⁴⁶ *Contra Ap.* I.26 ss.

⁴⁷ *Contra Ap.* I.26-27.

soddisfare un suo ardente desiderio, quello di vedere gli Dei, si rivolse ad un sapiente dotato di virtù divinatorie, al fine di conoscere il modo con cui esaudire il proprio desiderio. La risposta del sapiente indovino consistette nel precetto dato al re di purificare il proprio regno dai lebbrosi e dagli impuri; precetto al quale il sovrano credette bene di prestare immediato e radicale ossequio. Esso quindi radunò d'imperio, sulla sponda orientale del Nilo, tutti i lebbrosi e gli impuri disseminati nel regno. La radunata di tale folla portò rapidamente all'organizzazione della nuova comunità. Fu eletto un capo, un prete di Eliopoli, di nome Osarsiph, il quale tuttavia fece seguire al cambio della nazione il mutamento del suo stesso nome: Osarsiph divenne così Mosè — ...ὡς μετέβη εἰς τοῦτο τὸ γένος, μετετέθη τὸ ὄνομα καὶ προσηγορεύθη Μωϋσῆς... Grave questo evento nuovo nella vita egiziana. Invece di conseguire la purificazione della terra, l'iniziativa sediziosa, criminale e sacrilega del nuovo popolo portò un tale turbamento da far rimpiangere agli egiziani la situazione precedente. Ne derivò la lotta senza quartiere promossa dal sovrano e dal popolo egiziano contro quella gente maledetta; la difficile guerra e la vittoria finale egiziana che vide il sovrano assalire il popolo reietto, farne strage e inseguirne i resti sino ai confini della Siria, in una sortita che ha tutti gli aspetti della fuga ignominiosa.

Non tanto diversamente procede il racconto attribuito a Lisimaco⁴⁸. Anche qui l'iniziativa parte da un re, Bocchoris, il quale vedendo il suo popolo afflitto da una gravissima carestia, incapace di trovare un rimedio, invoca l'oracolo di Ammone. La risposta dell'oracolo non tarda, e si concreta nel comando di purificare i templi da tutti gli uomini empì e impuri e poi, dopo averli raccolti in massa, mandarli nel deserto, lungi dal contatto col popolo, e di annegare i lebbrosi e i rognosi affidandosi all'acqua e non al sole, facile a indignarsi nel vedere in vita

⁴⁸ *Contra Ap.* I.31.

tanti esseri abietti. Tuttavia, mentre questo secondo aspetto del comando oracolare viene adempiuto, il primo finisce con l'essere inutile, perché la gente raccolta nel deserto si trova un capo, di nome Mosè, il quale mostra notevoli capacità di organizzazione e di guida, promuovendo l'unità di quella gente e sollecitandola a seguire un itinerario coerente al fine di riprender contatto col mondo abitato. Non solo, ma questo capo dota il popolo suo neo costituito di una linea morale, benché nutrita di odio, di empietà e di spirito distruttivo, proclamando l'aggressione verso chiunque, la fedeltà ad un programma fatto dei peggiori propositi, la distruzione di tutti i santuari e altari degli dei che sarebbero occorsi durante il cammino:

... παρακελεύσασθαι τε αὐτοῖς μήτε ἀνθρώπων τινὶ εὐνοήσῃσιν, μήτε ἄριστα συμβουλεύσῃσιν, ἀλλὰ τὰ χεῖρονα, θεῶν τε ναοὺς καὶ βωμοὺς οἷς ἂν περιτύχωσιν ἀνατρέπειν.

Eccoci dunque davanti, nella versione egiziana della vicenda dell'esodo degli Ebrei dall'Egitto contrapposta alla redazione giudica, ad una vera e propria contraffazione, ad un ritratto degenerato, e consapevolmente degenerato, del capitolo essenziale della storia « sacra »; ad una alterazione che vuol essere dissacrazione spietata e radicale: il popolo di Israele presentato sotto l'aspetto immondo della gente malata e indegna di vivere nella comunità, impegnata a purgarsi della sua presenza; e subito dopo la condanna alla morte o quanto meno all'allontanamento, cioè all'esilio nel deserto, segno dello straniamento incondizionato; poi la deprecata pervicacia del popolo reietto che riesce ad esprimere dal suo seno un capo che con la sua figura e la sua iniziativa esalta ancora, se possibile, la negatività maledetta della sua gente, con un programma d'azione segnato dall'odio, dal disprezzo, dalla progettata distruzione dei templi e degli altari, in una parola dall'empietà. Non solo, ma testimonianze come quelle di Manetone e di Lisimaco caratterizzano la loro visione della debita sorte del popolo abietto con la nota costante della persecuzione: perché dopo la morte e l'esilio inflitti

- nella prima fase segue, verso la fine, la lotta armata con-

cepita, in quanto diretta contro gli empîi, come vera e propria guerra sacra; e l'inseguimento materiale e l'espulsione dei resti del popolo ebraico non sono che varianti della letterale *persecutio*.

Non basta. Questo ritratto della gente giudaica doveva ricevere, sempre nell'epoca precristiana e nell'ambiente ellenistico, altre connotazioni negative, e così subire un'ulteriore processo degenerativo. Sono il filosofo storico Posidonio di Apamea (135-51 av. Cr.) e il retore Apollonio Molone di Alabanda in Caria (130-50 av. Cr. circa), che parlano, o meglio sono fatti parlare rispettivamente da Diodoro Siculo⁴⁹ e Giuseppe Flavio⁵⁰.

Il racconto del primo fa riferimento a quella specie di rendiconto che Antioco VII Sideta riceveva dai suoi informatori durante l'assedio di Gerusalemme del 136 av. Cr. Questo rendiconto era una specie di descrizione morale del popolo giudaico, della sua origine e dei suoi caratteri, in una sequenza impressionante per la sua concertazione e il convergere coerente di tutte le detrazioni verso un'immagine definitiva assolutamente condannata: dalla insociabilità all'empietà e all'essere invisi di fronte agli Dei; dal morbo odioso della lebbra all'impossibile purificazione fino al motivo dichiarato della discacciata e della persecuzione; dall'odio verso il genere umano alla scomunica lanciata verso ogni altro popolo: ...μόνους γὰρ ἀπάντων ἐθνῶν ἀκοινωνήτους εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἔθνος ἐπιμιξίας καὶ πολεμίους ὑπολαμβάνειν πάντας... ἀπεδείκνυσεν δὲ καὶ τοὺς προγόνους αὐτῶν ὡς ἀσεβεῖς καὶ μισομένους ὑπὸ τῶν θεῶν ἐξ ἀπάσης τῆς Αἰγύπτου πεφυγαδευμένους... τοὺς γὰρ ἀλφούς ἢ λέπρας ἔχοντας ἐν τοῖς σώμασι καθαρμοῦ χάριν ὡς ἐναγείς συναθροισθέντας ὑπερορίους ἐκβεβλήσθαι· τοὺς δὲ ἐξορισθέντας καταλαβέσθαι μὲν τοὺς περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα τόπους, συστησαμένους δὲ τὸ τῶν Ἰουδαίων ἔθνος παραδόσιμον ποιῆσαι τὸ μῖσος τὸ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, διὰ τοῦτο δὲ καὶ νόμιμα παντελῶς ἐξηλλαγμένα καταδείξειν, τὸ μηδενὶ ἄλλῳ ἔθνει τραπέσης κοινωνεῖν, μηδ' εὐνοεῖν τὸ παράπαν...

⁴⁹ XXXIV fr. 1.

⁵⁰ *Contra Ap.* II.7.79.

Nulla manca nel quadro di Posidonio ⁵¹, tanto da insinuare la giustificazione di Antioco Sideta di fronte all'atteggiamento anti-umano della gente giudaica, la sua decisione di abolirne tutte le istituzioni: αὐτὸς δὲ συγγήσας τὴν μισανθρωπίαν πάντων ἔθνων, ἐφιλοτιμήθη καταλῦσαι τὰ νόμιμα. Μισανθρωπία: questa sembra essere l'accusa definitiva, quella che accoglie e inverte tutte le altre; quella che individua la gente giudaica nella sua qualità più radicalmente e più significativamente negativa, cioè il distacco dal resto dell'umanità, l'essere isolata, relegata al di fuori della regola della convivenza, cioè fuori dei confini della società, della comunione spirituale che lega e amalgama tutti i popoli; insomma, gente letteralmente « scomunicata » ⁵².

E' ancora, questo, l'atteggiamento di Apione, il celebre grammatico di origine egiziana, ma di formazione alessandrina e lungamente vissuto a Roma nel primo cinquantennio del I secolo d. Cr., perciò ai tempi di Tiberio, di Caligola e di Claudio. Ed è appunto *contra Apionem* che Giuseppe Flavio scrive le sue pagine di apologia. La ripresa della storia degli Ebrei, dei lebbrosi ed impuri Ebrei in fuga dall'Egitto, scende presso Apione a livelli volgarmente offensivi, quando offre la spiegazione del ciclo lavorativo dei suoi giorni con i sei giorni di fuga e del riposo del settimo giorno col sopraggiungere di un morbo innominabile che obbliga la turba alla sosta di una giornata. Segue poi la reiterata ripresa della favola della testa d'asino ritrovata nel tempio e la derisione dell'uso della circoncisione. Tutte favole, tutte invenzioni calunniose, di-

⁵¹ Compare nel testo riferito a Posidonio la favola dell'asino adorato nel tempio. Già nel II secolo av. Cr. ricorre presso Mnasea di Patara questo accenno, ma sotto forma di notizia curiosa, di fatto stravagante. Da notare dunque che nel giro di un secolo o forse meno la curiosità è passata sul piano della favola, della diceria calunniosa.

⁵² Sono i temi che ricorrono presso Apollonio Molone: ἡ ἀθεϊσμός e la μισανθρωπία. Interessante presso questo scrittore il giudizio « psicologico » che emerge come commento ad un tipo così abnorme quale appare quello giudaico: καὶ τοῦμαλιν ἐστὶν ὅπου τόλμαν κατηγορεῖ καὶ ἀπόνοιαν, la temerarietà e la pazzia sono i titoli pesanti che si applicano ad un agente fuori di ogni « regola » (*Contra Ap.* II.14.148).

chiara Giuseppe Flavio nel suo scritto apologetico³³. Ma si trattava di favole che facevano storia.

Ateismo — ἀθεϊσμός, ἀσέβητα, μήτε προσκυνεῖν θεούς, insociabilità — ἀκοινωνία, συνάπτεσθαι μηδενί — odio verso il genere umano — μισανθρωπία, tali sembrano essere i tratti più costanti del quadro anti-giudaico. La prospettiva fantasiosa della parodiata storia sacra del popolo ebraico appare essere come lo sfondo su cui si disegna il triplice motivo di accusa, di avversione e di condanna. Ma anche l'elemento fantastico o favolistico ha la sua importanza storica. Esso indica come l'atteggiamento anti-giudaico, pur trovando le sue formulazioni presso uomini di cultura e di dottrina — quali furono certamente Manetone, Lisimaco, Posidonio, Apollonio Molone e lo stesso Apione — era accreditato presso la gente comune, circolava nel popolo, incline per natura alla diceria, alla voce impersonale, al commento e alla squalifica che prende corpo e si diffonde, e istituisce un comportamento e un giudizio, e porta alla consacrazione dell'idolo o alla dissacrazione di una santità e di una *pietas* per l'avanti non dubitate. L'anti-semitismo antico nasce di qui, consiste in questa contraffazione generatrice di una particolare storia sacra, nella costruzione fittizia di una *gens perdita et nefaria*, nella caratterizzazione disumana di un popolo e del suo profeta, nella fantastica adulterazione di una vicenda religiosa e del suo spirito, per arrivare a edificare l'immagine rovesciata di quell'esperienza sacra e a bollarla, attraverso il sarcasmo del gusto parodistico, con le impronte negative dell'empietà e della disumanità che portano con sè la maledizione e la scomunica, sinonimi immediati della persecuzione.

Huic barbarae superstitioni resistere — questa è la posizione da tenere, in difesa della propria fede e del patrio costume, come dice Cicerone³⁴, facendo gli elogi di

³³ Λόγοι ἀπιθάνοι, ἀδέσποτοι μύθοι, ψευδολογίαι — tali le espressioni che ricorrono più spesso nel discorso di G. Flavio.

³⁴ *Pro Flacco* XXVIII.

quel Valerio Flacco che, come propretore, aveva governato la provincia dell'Asia nel 62 av. Cr. ed era stato posto sotto accusa di concussione per essersi appropriato del denaro che i Giudei della diaspora mandavano ogni anno a Gerusalemme. Ottima cosa, secondo la difesa, avere impedito ad una gente siffatta il trasporto del denaro: prova di fedeltà all'ethos romano e di aborrimento dal costume giudaico⁵⁵.

L'anti-semitismo lo vediamo dunque nascere in questa luce: oltre alla sostanza costituita dalle accuse e dalla persecuzione, la linea formale della polemica verso il popolo giudaico si definisce in questo cosciente e deliberato distacco della propria figura morale e religiosa dall'immagine del popolo reietto, costruito come un'avversario di comodo con una effigie negativa su cui imprimere il segno della squalifica. A gente che si pone fuori e contro l'umanità, che non venera gli Dei, si risponde con una reazione altrettanto disumana: la persecuzione. E la persecuzione diviene una misura più che legittima, un mezzo più che plausibile: diviene la stessa guerra sacra da rivendicare nel titolo della sua stessa santità.

Il richiamo a Cicerone ci porterebbe, almeno in senso geografico, lungi dall'ambiente ellenistico e alessandrino che abbiamo veduto essere l'area naturale del primo antisemitismo europeo. Ma dal punto di vista etico-culturale, sappiamo bene che tale distanza non esiste, poiché già dal I° secolo av. Cr. — e quello di Cicerone è uno dei primi esempi più persuasivi — il sincretismo ideologico e religioso è in atto, e tutta la vita morale romana è impregnata di elementi ellenistici, ivi compresa l'accessione a quelle forme di opinione generica, di sentenza corrente, di cui il sentimento anti-giudaico è forse una delle manifestazioni più cospicue.

Quasi inutile quindi insistere sulla descrizione e sul-

⁵⁵ *Stantibus Hierosolymis pacatisque Judaeis, tamen istorum religio sacrorum a splendore huius imperii, gravitate nominis nostri, maiorum institutis abhorrebat (Pro Fl. 28).*

l'apprezzamento dei modi anti-giudaici vigenti nella tradizione romana fra il I° secolo av. Cr. e il I° d. Cr., cioè dai tempi della declinante repubblica a quelli del rinnovato Impero della successione adottiva. La satira, il romanzo, la storiografia latina, pur senza affrontare sistematicamente il tema polemico contro gli Ebrei, accolgono ed alimentano una vena allusiva che può apparire incidentale, ma che proprio per questo semplice far cenno rivela uno stato d'animo naturale, ovvio, indice di un'atteggiamento corrente. L'espressione famosa di Orazio⁵⁶, *credat judaeus Apella, non ego*, tradisce qualcosa di più di un disprezzo aristocratico verso un modo barbaro di intendere e di vivere; infatti comporta subito una contrapposizione marcata di carattere religioso, fra la divina natura operatrice di cose meravigliose e gli Dei tristi che lascerebbero cadere le cose dall'alto tetto del cielo:

*nec, si quid miri faciat natura, deos
id tristes ex alto coeli demittere tecto.*

Triste religione, quella giudaica, barbara e incerta, sulla quale viene spontaneo riversare appena un gesto di sprezzo⁵⁷. Fenomeno strano, almeno entro certi limiti, poiché conosciamo il credito che la *pietas* giudaica aveva in certi ambienti elevati di Roma e, anche presso la corte, all'epoca claudiana e neroniana⁵⁸. Eppure, proprio in quegli ambienti aristocratici e culturalmente qualificati dell'epoca claudiana e neroniana doveva essere vivo anche l'atteggiamento contrario se, stando a quanto riporta S. Agostino⁵⁹, Seneca criticava aspramente l'usanza del riposo sabbatico,

⁵⁶ Sat. I.5.97.

⁵⁷ *Judaeus licet et porcinum numen adorant*, dice Petronio (Satyr. fr. 37), *Cappadoces mea signa timent et dedita sacris incerti Judaea dei* (Phars. II.592-593). L'accenno di Persio al costume giudaico invece non presenta spunti dispregiativi, poiché il poeta si limita ad accennare alla usanza ebraica di accendere le lampade la vigilia del sabato (Sat. V.180 ss.). Quanto alla festività del sabato, la cosa era nota. Oltre ad Orazio (Sat. I.9.60), lo ricordano Tibullo (El. I.3.17-18) e Ovidio (Ars. am. I.75).

⁵⁸ E' il caso celebre dei « simpatizzanti » della religione giudaica, i *σεβόμενοι* o *φοβούμενοι* (con o senza *θεόν*), su cui esiste una folta letteratura. Cfr. Schurer, *Geschichte d. Jud. Volk*, III. 123-126.

⁵⁹ *De civ. Dei* VI.10.

inerzia inaccettabile perché comportava la perdita assurda di una settima parte della vita: *quod per illos singulos septem interpositos dies septimam fere partem aetatis suae perdant vacando.*

Ma la tradizione romana del I° secolo d. Cr. interessa il fenomeno anti-giudaico soprattutto per un altro motivo, che senza escludere quello tradizionale di origine alessandrina, riecheggiato e variato da tutta una lunga generazione letteraria che interessa la satira di Marziale e di Giovenale e la storiografia tacitiana⁶⁰, tende a prevalere su questo e a caratterizzare una reazione tipicamente romana. E questo secondo motivo è dato dall'ostilità al giudaismo in quanto movimento in via di diffusione, di crescita, di acquisto di peso reale nella vita pubblica.

Del proselitismo giudaico aveva già fatto cenno Orazio, benché in forma rapida e allusiva, ricordandolo quale esempio di propaganda animata da una notevole forma persuasiva⁶¹; ma presso alcuni scrittori, fra i quali emergono, e non a caso, Seneca e Tacito, accanto e oltre la recezione del quadro favolistico anti-giudaico e la squalifica dispregiativa verso una religione così miserabile, emerge

⁶⁰ La satira di Marziale e di Giovenale passa dall'ironia fuggevole al sarcasmo e alla descrizione in deterius dei costumi giudaici. Si ricordi il pesante commento del primo all'usanza della circoncisione (*Ep.* VII.55 e 82); e del secondo il lungo brano (*Sat.* XIV.96 ss.) che è una sequenza descrittiva in tono sprezzante dei principali usi giudaici, dal giorno del sabato alla circoncisione all'astinenza dalla carne suina, dall'indeterminatezza del Dio venerato dai Giudei all'assurda simpatia mostrata da certi Romani verso la religione giudaica, tanto da abbandonare per quel barbaro culto straniero il costume patrio. A parte l'accento di Quintiliano (*gens perniciosa, superstitio judaica, Inst. or.* III.7.31), fortissimo e variato nei suoi modi appare l'anti-giudaismo tacitiano. Oltre che riprendere le favole calunniose di origine alessandrina, Tacito insiste nel commentare spietatamente le forme rituali istituite da Mosè: *Moses... novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit. Profana illic omnia quae apud nos sacra; rursus concessa apud illos quae nobis incesta (Hist. V. 1);* e nel respingere l'ipotesi plutarchiana che nell'*incertum numen giudaico* si possa riconoscere Bacco: *Liber festos laetosque ritus posuit, Judaeorum mos absurdus sordidusque (Hist. V. 5).* Spietato anche il commento all'iniziativa tiberiana di mandare in Sardegna quattromila Giudei per impegnarli nella lotta contro i briganti: *...si ob gravitatem coeli perissent, vile damnum (Ann. II.85).*

⁶¹ *Ac veluti te Judaei cogemus in hanc concedere turbam (Sat. 1.4.138).*

l'altro elemento anti-giudaico consistente appunto nell'allarme di fronte ad una presenza storica e politica particolarmente accentuata e pericolosa nel suo incremento: *cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo valuit, ut per omnes iam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt*⁶². E' la tematica raccolta da Tacito, che vede nella *vana superstitio*, se non ancora un pericolo, un principio di umiliazione per la cosa pubblica romana, nella quale scivola e si insinua il velenoso costume giudaico: *transgressi in morem eorum idem usurpant; nec quidquam primo inhuuntur, quam contemnere deos, eruere patriam, parentes, liberos, fratres, vilia habere*⁶³.

Anche dall'ambiente romano dunque appare emergere un anti-semitismo fondato sulle accuse fondamentali di ateismo — *impietas* — e di straniamento dalla vita pubblica — *odium civitatis*. La dizione ciceroniana della *religio judaica a splendore huius imperii abhorrens*, e quella tacitiana del *profana illic omnia quae apud nos sacra*, possono essere assunte quali forme simboliche di un abito di animosità e di squalifica senza rimedio, in perfetta identità di sentimenti e di giudizi con la tradizione alessandrina, e magari, come si accennava sopra, con un accentuato senso dell'aspetto pubblico, ossia politico della questione. Può apparire strano, lasciando da parte la permanente accusa di barbarie e di empietà, il determinarsi della seconda accusa nella duplice forma della condanna verso il distacco dalla vita pubblica imputato ai Giudei col loro ostinato rifiutarsi all'esperienza comunitaria che esige comuni Dei, e della condanna inflitta all'altra forma del comportamento giudaico, cioè il proselitismo, la diffusione, la conquista di un'effettiva presenza nella vita dell'Impero.

Può apparire strano, ma storicamente la cosa è comprensibile: il giudizio negativo sulla tendenza giudaica ad alienarsi dalla comune vita pubblica è compatibile con

⁶² *De civ. Dei* VI.10.

⁶³ *Hist.* V.3.

l'altro stato d'animo di allarme e di animosità di fronte al peso crescente della gente giudaica. In effetti, se si pensa alla diaspora giudaica già largamente in atto nell'epoca alessandrina e ancor più sensibile nel periodo romano dopo il 70, proprio questo molteplice sottrarsi delle comunità giudaiche in tutti o quasi tutti i centri dell'Impero costituisce, sia pure paradossalmente, la sua presenza e il suo peso reale. In altri termini, ovunque i Giudei erano presenti e sensibili attraverso quel particolare atteggiamento che li induceva ostinamente a straniarsi dalla vita comune. La persistenza di tale *condicio vivendi*, sempre accompagnata dallo specifico tratto religioso, o meglio dal ritratto che dell'esperienza giudaica l'opinione pubblica continuava ad alimentare, maturò ulteriormente l'anti-giudaismo, intensificandone l'ampiezza e la portata ed inserendolo in quella tipica prospettiva per la quale la *nefaria gens judaica* apparve essere fuori della grazia di Dio e insieme fuori e contro il costume e la norma della comune vita associata.

Nella famosa *legatio ad Caium*, Filone poneva una questione singolare e anche acuta a proposito di questa condizione d'essere dei Giudei nell'Impero romano. Egli chiedeva che cosa sarebbe potuto succedere se i Giudei, sparsi per il mondo intero, avessero preso la decisione di radunarsi e fare un fronte comune al fine di contenere e di respingere le violenze di cui erano continuamente oggetto. Ne sarebbe derivata una guerra, una guerra inevitabile⁶⁴. Tuttavia, la questione era in ultima analisi anti-storica. I Giudei non potevano rinunciare a quella condizione di vivere che per essi, benché attraverso una continua esperienza dolorosa, costituiva l'unico mezzo per continuare a sussistere. Perciò mantenevano la tradizionale linea di condotta, assenti e nello stesso tempo presenti nella vita pubblica, alieni dall'entrare in comunione totale con l'ambiente con cui erano in contatto, e pur tuttavia presenti ed operanti nel medesimo ambiente.

⁶⁴ *Legatio ad Caium* XXXI.

L'anti-semitismo antico dobbiamo rivederlo e reconsiderarlo qui, a questo ultimo livello, che è poi un livello tanto religioso — permanendo la questione *de sacris* fra le due parti contendenti — quanto politico — in virtù del naturale slittamento della controversia sulla comunione degli Ebrei col resto dell'umanità dal piano religioso a quello politico.

Anche per questo dobbiamo rilevare le manifestazioni più significative dell'anti-giudaismo antico, più che sulla linea delle testimonianze letterarie, utili e indispensabili a rappresentare lo stato d'animo corrente, nella dimensione più concreta della vita pubblica vigente nelle varie *póleis* dell'ecumène romana, nel corso di quel I° secolo dell'era volgare così fitto di avvenimenti e così denso di significati. E torniamo di necessità all'ambiente ellenistico, dove evidentemente la situazione degli Ebrei era più marcata e più sensibile, e dove già da due secoli la loro presenza paradossale era stata avvertita, individuata, e fatta oggetto di giudizio deteriore.

Nessun dubbio sul continuato regime di tolleranza romano. Ma anche nessun dubbio sulla frequente contraddizione a tale regime attraverso molteplici episodi di intolleranza, di animosità, di persecuzione. C'è tutta una letteratura politica — quella dei decreti, *ψηφίσματα* — riportata da Giuseppe Flavio nel XIV° libro delle *Antiquitates*, che ci indica il turbamento della situazione pubblica di molte città, il fervore della polemica anti-giudaica, lo sforzo della pacificazione imposto dalla legge ed il riemergere della tensione nonostante il controllo attento della magistratura romana⁶⁵.

Certi casi sono eloquenti esattamente agli effetti di

⁶⁵ Tali i casi di Laodicea, di Tralle, di Mileto, di Pergamo, di Alicarnasso, di Sardi (*Antiq.* XIV.10.20 ss.). Mentre Laodicea dichiara di accettare i decreti, a Tralle e a Mileto la resistenza alla legge sembra essere più ostinata, sì da indurre il magistrato ad un ulteriore e minaccioso richiamo al rispetto della legge stessa. Interessante l'argomento su cui da parte di alcune città si insiste per non portare ossequio ai decreti: la inautenticità di questi. Cfr. su ciò il commento di T. Reinach nella sua traduzione francese delle *Antiquitates* (Paris 1894), t. III p. 80, nota.

rappresentare il clima di questa polemica, lo stretto legame fra l'aspetto religioso e quello civile, e il conseguente configurarsi dell'anti-giudaismo nel disconoscimento della qualità civile in reazione al particolarismo religioso: così nella Jonia, così in Alessandria: per essere cittadini, bisogna venerare i medesimi dei ⁶⁶.

Ma i fatti più indicativi vennero ancora una volta da Alessandria, centro tipico di quel mondo ellenistico nel quale il costume anti-giudaico, di tradizione ormai inveterata, si era affermato con particolare forza e ostinazione. Il caso di Alessandria del 38 d. Cr. è esemplare nel dar la misura concreta dell'anti-giudaismo fattosi ormai spirito persecutorio. Ad Alessandria, la vicenda si porge con crudele nettezza di termini ed è fondata sull'iniziativa del governatore d'Egitto, Flacco, che, al fine di procurarsi favore presso la corte imperiale, avviò una politica anti-giudaica concretata su tre punti: la concessione ai Greci di imporre nelle sinagoghe le effigi dell'Imperatore — ἐπιτρέπει ποιήσασθαι τὴν ἀνάθησιν — ⁶⁷, l'emissione di un decreto contenente la dichiarazione che i Giudei erano stranieri e come tali non più abilitati a fruire del loro stato privilegiato — ὀλίγαις γὰρ ὕστερον ἡμέραις τίθησι πρόγραμμα, δ'οὐ ξένους καὶ ἐπὶ λυθᾶς ἡμᾶς ἀπεκάλει — ⁶⁸, e infine la tolleranza di far strage della comunità giudaica egiziana, e alessandrina in particolare: εἶτα, θυσι τοῖς προτέροις καὶ τρίτον προσέθηκεν, ἐρεῖς ὡς ἀλώσει τοῖς ἐθέλουσι πορθεῖν Ἰουδαίους ⁶⁹.

Lo scritto di Filone in *Flaccum* reca la descrizione della persecuzione: scempio di centinaia di case dei Giudei, devastazione di innumerevoli botteghe, fondaci, magazzini, navi; uccisione di decine e decine di persone; flogellazione pubblica di 38 membri della Gerusia; spregio fatto a donne giudee, obbligate a mangiare in teatro carne di porco ⁷⁰.

⁶⁶ *Antiq.* XII.3.2; *Contra Ap.* II.6.65.

⁶⁷ Filone, in *Flaccum* VI.

⁶⁸ In *Flaccum* VIII.

⁶⁹ In *Flaccum* X.

⁷⁰ *Capp.* XI-XIX.

Fu una vicenda violenta, che vide anche la reazione giudaica in difesa dei propri diritti e interessi, e Alessandria conobbe settimane di tensione spasmodica, di anarchia e di sangue⁷¹. Poi la controversia si spostò a Roma con un appello all'Imperatore inteso a far ristabilire la giustizia e la pace, e la *legatio ad Caium* capitanata la Filone cercò di ottenere il possibile, di fatto però conseguendo appena una sospensiva, destinata a tradursi in effettiva restaurazione dello stato *quo ante* soltanto sotto Claudio, il cui decreto ristabilì quell'ordine turbato dalla follia di Caligola, il persecutore di una gente che aveva rifiutato di riconoscerlo Dio⁷².

Ma ormai, nonostante la restaurazione formale della legge, il tema della lotta anti-giudaica si era acquisito come costume, era diventato un livello religioso di guerra sacra difficile, se non impossibile, ad essere risolto. Lo vediamo, a distanza di pochi anni dai fatti di Alessandria, nel caso di Antiochia, all'indomani della distruzione di Gerusalemme operata da Tito, dunque verso il 70-71: ...δέησις ἐμβαλεῖν τῆς πόλεως τοὺς Ἰουδαίους...⁷³ — tale la richiesta della popolazione pagana della città inoltrata fra le acclamazioni all'Imperatore: cacciare i Giudei dalla città, questo l'esito univoco del modo persecutorio.

Δέξαιτ' ἂν οὐδεὶς αὐτοὺς ἔτι τόπος⁷⁴ — « non c'è più, ormai, posto alcuno che li possa accogliere ». Questa risposta dell'Imperatore può valere come epigrafe definitiva al fenomeno dell'anti-semitismo antico, condizione immediata alla nuova diaspora e alla nuova linea di persecuzione prossima ad essere adottata dall'emergente figura religiosa cristiana.

⁷¹ Cfr. Juster, op. cit. II. pp. 6-10.

⁷² *Antiq.* XIX.5.2.

⁷³ *De bello jud.* VII.5.2.

⁷⁴ *De bello jud.* VII.5.2.

La religione punica nelle rappresentazioni figurate delle stele votive

I. Premessa

I risultati delle scoperte archeologiche avvenute nell'Africa settentrionale nel XX° secolo hanno enormemente arricchito il patrimonio delle conoscenze sulla cultura punica. Nel campo più specificamente religioso, l'opera del Picard¹, ultima nella serie delle grandi sintesi dedicate alla civiltà semitica d'Africa², ha inaugurato un nuovo indirizzo

Desidero esprimere il mio più vivo ringraziamento al prof. A. Brelich, che ha letto questo lavoro prima della pubblicazione, dandomi molti preziosi consigli. Le abbreviazioni più frequentemente usate sono le seguenti: B.A.C. - *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*; *Cintas, Sousse* - P. Cintas, *Le sanctuaire punique de Sousse*; *Revue Africaine*, XCI, 1947, pp. 1-80; C.I.S. - *Corpus Inscriptionum Semiticarum*; C.R.A.J. - *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*; Gsell, *Afrique* - S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, IV. *La civilisation carthaginoise*², Paris 1924; Hours-Miédan, *Stèles* - M. Hours-Miédan, *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage: Cahiers de Byrsa*, I, 1951, pp. 15-160; M.A.L. - *Monumenti Antichi dei Lincei*; M.A.T. - *Musées et Collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie*; M.U.S.J. - *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*; Picard, *Bardo* - C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série (Collections puniques)*, I, Texte et Planches, Tunis 1957; Picard, *Religions* - G. Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris 1954; R.H.R. - *Revue de l'Histoire des Religions*.

¹ Picard, *Religions*.

² Fondamentale rimane Gsell, *Afrique*. Cfr. anche G. G. Lapeyre - A. Pellegrin, *Carthage punique (814-146 avant J.C.)*, Paris 1942; Ch.-A. Julien,

negli studi con la sua efficace compenetrazione fra le fonti letterarie e i dati forniti dagli scavi più recenti.

Negli ultimissimi anni una serie di scoperte archeologiche, avvenute nell'ambito della civiltà fenicia d'Occidente, ne ha rivoluzionato il profilo, sovvertendo teorie e schemi costituiti, arricchendo di particolari inediti le testimonianze già note dai documenti letterari, fornendone di nuove all'esegesi, gettando vivissima luce, infine, su alcuni degli aspetti meno conosciuti del mondo punico, quali la reazione e i rapporti con gli elementi di sostrato e i tempi e i modi del movimento di irradiazione e di colonizzazione nei territori d'oltremare.

Proprio in considerazione dell'ampliato raggio di conoscenze, può essere utile un contributo al problema della religione punica che muova da un angolo visuale completamente diverso da quello adottato dagli autori che ci hanno preceduto: un contributo basato esclusivamente sulle risultanze dei documenti figurativi e, in particolare, su un solo genere di testimonianze.

Fra le varie branche della cultura artistica punica, esiste un particolare tipo di produzione artigianale attestato con ininterrotta continuità cronologica ed areale in tutto il mondo semitico d'Occidente: intendiamo parlare delle stele in pietra erette come *ex-voto* sopra le urne contenenti le ceneri dei sacrifici umani e poste in quei *témenoi* che costituiscono tutt'oggi una delle vestigia più imponenti ed impressionanti delle credenze puniche e che sono conosciuti convenzionalmente nella letteratura archeologica col nome biblico di *tophet*.

Le stele votive sorgono all'incirca nel VII secolo a. C. nelle varie zone del Mediterraneo occidentale colonizzate dai Fenici e restano in uso fino ai tempi posteriori alla caduta di Cartagine, giungendo con gli ultimi attardati

esemplari africani in piena epoca imperiale romana. Generalmente, le stele recano una rappresentazione incisa sul lato principale, che può essere accompagnata o meno da un'iscrizione dedicatoria, menzionante le due maggiori divinità del pantheon punico cui è offerto il sacrificio che la stela stessa commemora. L'iscrizione si articola in uno schema fisso negli esemplari cartaginesi, mentre quelli di altre zone del mondo punico presentano alcune varianti: « alla signora (*rabbat*) Tanit faccia di Ba^cal (*Pene Ba^cal*) e al signore (*adon*) Ba^cal Hammon, [voto che] ha dedicato X figlio di Y. Poiché [il dio] ha ascoltato la sua voce, lo ha benedetto (o: lo benedica) ». Data la quasi assoluta uniformità della formula dedicatoria, acquista maggior valore per l'esegesi la rappresentazione figurata che appare sulla stela; anche se non sempre essa è in rapporto con il testo scritto, articolandosi in motivi vegetali o altri elementi con funzioni puramente di riempitivo, pure esistono molti casi in cui il motivo iconografico costituisce un prezioso commentario all'iscrizione, illustrando un aspetto particolare del rito religioso che veniva compiuto nel *tophet*, ovvero rappresentando in sembianze antropomorfe le maggiori divinità del pantheon semitico, che altrove vengono adombrate solo da emblemi astratti o menzionate da epiteti e perifrasi generiche, seguendo quella concezione dell'immanenza ma della scarsa circoscrivibilità e faticosa puntualizzazione dell'aspetto antropomorfo del divino che è dalle origini, e rimane attraverso i tempi, una delle caratteristiche peculiari della religiosità semitica.

Il contributo che i documenti archeologici recano all'esegesi è stato già messo in luce, oltre che dal Picard, da Mme Hours-Miédan, nel suo studio dei motivi figurati che appaiono sulle stele cartaginesi³. Si tratta sempre, tuttavia, di un'opera di portata assai limitata, nella quale si esaminano soltanto gli esemplari provenienti dalla meropoli africana, senza porli in relazione con quelli di altre parti del mon-

³ Hours-Miédan, *Stèles*.

do punico. Perciò vediamo la necessità di integrare i dati posseduti con le acquisizioni degli studi e delle esplorazioni archeologiche più recenti, ampliando la trattazione alle aree circostanti la regione africana nelle quali si svolse la penetrazione delle genti semitiche.

Il profilo della religione punica tracciato quaranta anni addietro da S. Gsell rimane sotto più aspetti ancora valido, anche se non trovano posto in esso, come è naturale, alcune delle scoperte più clamorose avvenute in tempi immediatamente posteriori, quali lo scavo dei *tophet* africani, in primo luogo quelli di Cartagine e di Susa. Per ovvie ragioni cronologiche, l'opera dello Gsell ignora anche molti degli antecedenti della religione punica, costituiti da quelle credenze cananaiche fiorenti nel mondo siro-palestinese del II millennio e su cui le fortunate scoperte di Claude Schaeffer a Ugarit hanno gettato vivissima luce. Il pantheon ugaritico, quale è rispecchiato nelle fonti letterarie contemporanee, viene ormai trattato in tutte le opere dedicate alla religione fenicia⁴; manca invece, a tutt'oggi, uno studio organico sugli elementi cananaici dell'età del Bronzo che sopravvivono nelle stele puniche, sia nelle ragioni concettuali che ne condizionano la genesi e la lunga persistenza attraverso i secoli, sia nelle tradizioni iconografiche, molte delle quali vengono adottate nell'*habitat* semitico d'Occidente con assoluta fedeltà rispetto agli esemplari siro-palestinesi che hanno avuto il ruolo di prototipi.

Soprattutto sotto due aspetti si configura la derivazione della religione punica da quella siriana del II millennio, almeno a giudicare dai documenti figurati: la millenaria predilezione per le immagini betiliche e per gli emblemi astrali e la netta prevalenza delle rappresentazioni di

⁴ Cfr. ad esempio G. Contenau, *La civilisation phénicienne*², Paris 1949, pp. 79 ss.; D. Harden, *I Fenici, cit.*, pp. 83 ss.; D. Baramki, *Phoenicia and the Phoenicians*, Beirut 1961, pp. 49 ss. Manca a tutt'oggi un'opera aggiornata e recentissima sulla religione fenicia. Oltre M.-J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*², Paris 1905, la migliore rimane ancora R. Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens (M.A.N.A., II)*, Paris 1945.

tipo rituale, in cui il dio e il sacerdote assurgono a protagonisti, su quelle di carattere laico e privato; il che ben si adatta a quanto sopra dicemmo sulla fisionomia della religione fenicia e punica, in cui l'uomo non è mai protagonista assoluto ma sublima e al contempo annulla la sua individualità nell'atto del sacrificio rituale, che è il solo mezzo permesso e conosciuto di comunicazione col Divino⁵.

2. *Le eredità cananaiche nelle rappresentazioni delle stele puniche*

Dato il conservatorismo in atto in ogni manifestazione religiosa semitica, anche i motivi iconografici che appaiono sulle stele puniche e che hanno un evidente carattere sacrale non possono essere compresi ed analizzati appieno se non si inquadrano nell'ambiente originario della madrepatria.

In tutto il Vicino Oriente antico, e nella regione siropalestinese in particolare, il culto delle pietre ritenute manifestazioni e sedi delle divinità ha origini remotissime. Dalle pietre aniconiche della Transgiordania, risalenti probabilmente alla fine del III millennio a. C.⁶, alle *massebot* ebraiche⁷, dai betili fenici e ciprioti⁸ a quelli della Nabatene⁹ e dalle tarde religioni siriane¹⁰, fino al culto delle pietre nei riti nomadi dei beduini d'Arabia alla vigilia dell'Islam¹¹,

⁵ Gsell, *Afrique*, p. 228.

⁶ W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*⁵, Harmondsworth 1961, pp. 77-78.

⁷ A. Lods, *Israël. Des origines au milieu du VIII^e siècle*, Paris 1930, pp. 99-116; H.-L. Vincent, *La notion biblique du haut lieu: Revue Biblique* LV, 1948, pp. 245-78, 438-45; W. F. Albright, *The High Place in Ancient Palestine: Supplementum ad Vetus Testamentum*, IV, 1957, pp. 242-58.

⁸ M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, cit., passim.

⁹ G. Perrot - Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, IV, Paris 1887, pp. 389, 391, fig. 205; W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, cit., pp. 162-65.

¹⁰ S. Ronzevalle, *Notes et études d'archéologie orientale (deuxième série). Venus lugens et Adonis byblius: M.U.S.J.*, XV, 1930, pp. 141-204; E. de Manneville, *Le bétyle de Malte: Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, II, Paris 1939, pp. 901-902.

¹¹ H. Lammens, *Les cultes des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites: Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, XVII-XVIII, 1919-1920, pp. 39-101.

si può seguire l'ininterrotto affermarsi di un'ideologia religiosa propriamente semitica; in essa si inseriscono, come una delle ultime tappe del suo consequenziale sviluppo, i betili punici e le stele stesse sulle quali essi appaiono.

Piuttosto che soffermarci sugli innumerevoli esempi di culti betilici del mondo semitico — dalla pietra nera di Qatna¹² a quelle del Tell Masin (Hama)¹³, dal celebre simulacro del santuario gibilita¹⁴ alle ἀμβρόσιαι πέτραι connesso col tempio di Herakles in Tiro¹⁵ —, è opportuno menzionare due stele siriane del II millennio a. C. che per alcuni elementi iconografici si palesano i diretti antecedenti della produzione punica.

Una piccola stela votiva in calcare grigio, a forma di colonna rastremata e arrotondata in cima, con la base costituita da uno zoccolo sporgente a davanzale, proviene da Ugarit ed è databile al XV secolo¹⁶. La superficie principale reca un disco solare a quattro raggi sormontante una specie di altare tripartito nel senso dell'altezza.

Questa rappresentazione assai schematizzata di un'emblema divina si ripete in molte delle stele puniche, particolarmente nel caso delle immagini astrali. Si tratta di una concezione religiosa (prima ancora che di uno schema figurativo) la quale volontariamente prescinde dai caratteri antropomorfi dell'essere rappresentato e dà rilievo, per contrario, ad alcuni elementi astratti: un disco solare, un altare, un arredo culturale, un attributo apparentemente comune quale può essere un animale, una pietra, un fulmine,

¹² R. Du Mesnil du Buisson, *L'ancienne Qatna ou les ruines d'El-Mishrifé au N. E. de Homs (Emèse): Syria*, IX, 1928, p. 18, tavv. IX, 6 e XV, 1.

¹³ R. Du Mesnil du Buisson, *Sourân et Tell Masin: Berytus*, II, 1935, p. 127, tav. XLVIII, figg. 1, 3.

¹⁴ Cfr. la nota illustrazione del betilo conico, sorgente su una base nel centro di un cortile porticato, sulle monete di Macrino: S. Ronzevalle, *Venus lugens et Adonis byblius*, cit., tavv. XXVII, 7; XXIX, 3-XXXI.

¹⁵ E. Will, *Au sanctuaire d'Héraclès à Tyr: l'olivier enflammé, les stèles et les roches ambrosiennes: Berytus*, X, 1952-53, pp. 1-12.

¹⁶ Cl. F.-A. Schaeffer, *Les fouilles de Minet-el-Beida et de Ras-Shamra. Troisième campagne (printemps 1931). Rapport sommaire: Syria*, XIII, 1932, p. 22, tav. XIV, 2; H. Th. Bossert, *Altsyrien*, Tübingen 1951, n. 430.

il cui costante ricorrere in connessione con alcune divinità costituisce un criterio normativo di caratterizzazione anche quando l'immagine antropomorfa del dio non compare.

Con un processo ideologico analogo a quello che popola le stele puniche di simboli e di immagini divine imperfettamente antropomorfizzate, appaiono su alcune tessere palmirene crescenti lunari e simboli astrali, edicolette distile coronate da merli, vasi e strumenti sacrificali, teste di toro, grappoli d'uva e svariati altri motivi vegetali¹⁷; in un caso¹⁸ appaiono anche i tre betili con sommità arrotondate, poggianti su basi a triplice gradino, i quali costituiscono uno dei temi più diffusi nella decorazione delle stele puniche della Sardegna e dell'Africa settentrionale.

La seconda stela che dobbiamo ricordare in questa sede proviene da Hasor, è in basalto con la sommità arrotondata, e reca su una delle faccie la rappresentazione di due braccia con le mani aperte sormontate dal crescente lunare e dal disco¹⁹. Poiché tutte le dita della mano destra sono di uguale lunghezza, non è facile dire se le mani siano volte con il dorso o con la palma verso lo spettatore, benché si propenda generalmente per quest'ultima ipotesi.

E' stata vista nell'immagine l'espressione della supplica e della sottomissione alla divinità, la quale è qui adombrata dai simboli astrali alla sommità della stela. E' evidente il paragone con gli oranti delle stele puniche che sollevano la mano nel gesto tradizionalmente semitico della preghiera e dell'offerta²⁰ e, più ancora, con le mani tronche all'avambraccio che appaiono in un'innumerabile serie di stele africane²¹. Giova tuttavia osservare che nel mondo dei Fenici

¹⁷ H. Ingholt - H. Seyrig - J. Starcky - A. Caquot, *Recueil des tessères de Palmyre*, Paris 1955, tavv. III, 39-40; V, 81; VI, 197; VII, 127; IX, 147, 150; XI, 198; XIII, 227; XXVI-XXXII, ecc.

¹⁸ *Ibidem*, tav. XXVI, 513.

¹⁹ Y. Yadin a O., *Hasor I, An Account of the First Season of Excavations, 1955*, Jerusalem 1958, pp. 88-89, tav. XXIX, 2; D. Harden, *I Fenici*, cit., tav. XXIX.

²⁰ Hours-Miédan, *Stèles*, tavv. XXVIII, XXXIII a, XXXIV a-c, e-f, XXXV a, c.

²¹ *Ibidem*, tavv. VIII a, g, IX, i, X, a-g, XI, a-f, ecc.

d'Occidente la mano alzata sembra simboleggiare piuttosto la divinità presiedente a un sacrificio o a cui ci si rivolge per impetrare una grazia, che non il fedele, e che essa è sconosciute sulle stele sarde e siciliane.

Qualunque sia l'interpretazione che si voglia dare alle mani con la palma aperta delle stele puniche, è certo che il particolare favore goduto da questo simbolo oltrepassa l'area di influenza cartaginese, anche se in essa perdurerà poi più a lungo che altrove, fra l'elemento etnico berbero, molti secoli dopo la distruzione della metropoli africana²². Nelle tarde religioni dell'Asia anteriore la mano è legata al culto del dio frigio Sabazio²³, mentre altri esemplari con significato magico e cultuale sono propri dell'ambiente siriano di età ellenistica e romana²⁴.

In epoca assai più antica, mani troncate alla base del polso o poco al di sopra di questo o comprendenti anche l'avambraccio, compaiono su sigilli mesopotamici, siriani e ciprioti²⁵. In particolare, uno di questi sigilli, attribuito alla prima dinastia babilonese²⁶, reca un personaggio « rannicchiato » accanto a una gigantesca mano con la palma aperta, posta su una base con un disegno a reticolato. Si tratta probabilmente di una scena d'adorazione avente come oggetto di culto questo simulacro divino, ed è assai curioso il ricomparire, a distanza di circa un millennio, degli stessi

²² E' ovvio il riferimento alla « mano di Fâtma », uno dei più diffusi simboli apotropaici del Magreb islamizzato. Sulla persistenza dei culti beltilici nell'Africa del Nord fin nei tempi moderni, cfr. E.-G. Gobert, *Essai sur la litholâtrie: Revue Africaine*, XCII, 1948, pp. 24-110.

²³ Chr. Blinkenberg, *Archäologische Studien*, Kopenhagen-Leipzig 1904, pp. 66-90, 100-09; H. Seyrig, *Antiquités syriennes* 28. *Représentations de la main divine: Syrie*, XX, 1939, pp. 193, 194, fig. 13.

²⁴ Il cippo di Arime reca una mano ritta che regge un fulmine e un'altra fiancheggiata da due animali oggi indistinguibili. Il Seyrig (*Représentations de la main divine*, cit., pp. 189-90, fig. 9) vi vede la rappresentazione della coppia divina adorata a Hierapolis, formata da Hadad tenente il fulmine e Atargatis benedicente con la mano alzata e fiancheggiata da leoni. La mano che impugna il fulmine ritorna in due stele da Kefr Kelbine e da Tell Sfir: H. Seyrig, *op. cit.*, pp. 191-192, figg. 11-12.

²⁵ G. Contenau, *La glyptique syro-hittite*, Paris 1922, tavv. XXXI, n. 211; XL, n. 130; H. Th. Bossert, *Altsyrien*, cit., n. 828.

²⁶ G. Contenau, *La glyptique syro-hittite*, cit. p. 108, tav. XVII, n. 129; H. Frankfort, *Cylinder Seals*, London 1939, p. 179.

personaggi su alcuni sigilli fenici²⁷ e su due stele cartaginesi²⁸, rispettivamente arrampicati su un albero di palma ricco di datteri e rannicchiati dalle due parti della colonna di un tempietto a forma di edicola. La scena deriva da prototipi egiziani, ma acquista tosto in Mesopotamia un carattere sacrale, evidente ad esempio nell'affresco del palazzo di Mari²⁹. Se anche nelle rappresentazioni degli scarabei fenici, come in una lastra ortostatica da Tell Halaf³⁰, si insinua il dubbio che il motivo sia scaduto a una funzione essenzialmente ornamentale, non è tuttavia senza significato il frequentissimo ricorrere, in tutto il tardo mondo semitico, della palma carica di frutti, connessa coll'idea della fertilità naturale.

Da quanto è stato detto risulta, crediamo, in modo assai evidente la singolare propensione che si riscontra nell'ambiente siriano, dal II millennio fino all'età imperiale romana, per le rappresentazioni aniconiche delle divinità (siano esse betiliche, siano esse rese attraverso l'esaltazione, per la concentrazione magica che ne deriva, di un membro organico — come gli occhi, gli orecchi o la mano benedicente — a paragone del tutto). Ciò spiega la prodigiosa fioritura, nell'ambiente semitico d'Oriente, di motivi astrali e vegetali e di parti del corpo che si riscontrano poi sulle stele puniche³¹, anche se in queste ultime, naturalmente, il

²⁷ Cfr. ad esempio uno scarabeo da una tomba di Dermeš: Ph. Berger, *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*, I. *Antiquités puniques* (= M.A.T., VIII, 1), Paris 1900, p. 12 e fig., nonché uno scarabeo del tesoro spagnolo di Aliseda, ove la palma è sostituita da un altare colonniforme sormontato da una palmetta cipriota: D. Harden, *I Fenici*, cit., p. 212, fig. 81, tav. XCVIII. Il motivo deriva da scarabei egiziani del II millennio: cfr. H. Danthine, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne*, Paris 1937, nn. 933, 1214-1215; A. M. Bisi, *Le componenti orientali dell'arte punica. Nota ad uno scarabeo inedito del Museo di Venezia: Biblos-Press*, 1965, fasc. 3 (in corso di stampa).

²⁸ Ph. Berger, *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*, cit., n. 4, tav. I, 3; Hours Miédan, *Stèles*, tav. XIX d.

²⁹ A. Parrot, *Sumer*, Paris 1960, tav CCCXLVI.

³⁰ M. F. von Oppenheim, *Tell Halaf III*. A. Moortgat, *Die Bildwerke*, Berlin 1955, pp. 52-53, n. A 3. 44, tav. XXXIII a.

³¹ E' da notare tuttavia che, se si eccettuano le cosiddette « losange » delle più antiche stele africane e di Nora (Sardegna), gli emblemi

sostrato locale fa sentire il suo peso nella predilezione di un simbolo a preferenza di un altro, nel sorgere di immagini nuove o nel decadere di altre che restano solo il patrimonio della cultura figurativa della madrepatria.

Naturalmente, molte di queste correnti di scambio sono reversibili ed abbiamo fondate ragioni per ritenere che alcune delle rappresentazioni simboliche diffuse nel mondo punico d'Occidente ritornino nell'ambiente siriano della seconda metà del I millennio in un moto di riflusso. Tale sembra essere il caso dell'emblema interpretato come un segno di Tanit che appare in una tomba tiria³² e della triade betlica su una stela con inquadratura egittizzante proveniente dalla necropoli di età ellenistica di Burg esh Shemali, pure nei dintorni di Tiro³³. Infine, occorre ricordare una stela, risalente al VI-V secolo a. C., rinvenuta a Teima, nella zona dell'Arabia ove più tardi fiorì la civiltà nabatea³⁴. Essa mostra su un lato la rappresentazione del dio cananaico Salem, in una veste iconografica che risente dei modelli neo-assiri, e, nel registro sottostante, un sacerdote — identificato come tale dall'iscrizione che lo accompagna — con un braccio sollevato in atto di adorazione accanto a un altare, sul quale è una testa di bue o di toro vista di profilo e collocata fra due appendici ricurve che evocano immediatamente il parallelo con le « corna » degli altari dei templi israelitici, e di cui esemplari monumentali si sono rinvenuti in Assiria e in Palestina³⁵. Una scena identica appare su due stele cartaginesi ellenistiche, già facenti parte della collezione Marchant ed oggi conservate al Lou-

sessuali sono assai rari sulle stele puniche; cfr. ad esempio Hours-Miédan, *Stèles*, tav. XXXVI, f; altre referenze alla p. 64, nota 1.

³² Ch. Virolleaud, *Les travaux archéologiques en Syrie en 1922-23: Syria*, V, 1924, pp. 44-45, fig. 3; S. Ronzevalle, *Notes et études d'archéologie orientale (2me série, III). Appendice II. Sur l'origine du « signe de Tanit »*: *M.U.S.J.*, XVI, 1932, p. 37, tav. VI, 108.

³³ M. Chéhab, *Trois stèles trouvées en Phénicie: Berytus*, I, 1934, p. 44, tav. XI, 1.

³⁴ *C.I.S.*, I, n. 113; G. Perrot - Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, IV, *cit.*, pp. 390-92, fig. 206; H. Th. Bossert, *Altsyrien*, *cit.*, nn. 890, 891.

³⁵ H. G. May, *Material Remains of the Megiddo Cult (= Oriental Institute Publications, Chicago 1935, pp. 12-13, tav. XII.*

vre³⁶, le quali si pongono fra le rappresentazioni più evidenti di quelle cerimonie di sacrificio cui alludono i testi³⁷. Da ciò risultano la preta impronta semitica della stela di Teima, tanto più sorprendente se si considera l'ambiente periferico in cui essa sorge, e il suo collocarsi in un filone continuo di tradizioni figurative che dalle scene d'adorazione e d'offerta dei tempi accadici giunge fino al mondo punico³⁸.

In conclusione, molti degli elementi figurativi che appaiono sulle stele puniche hanno una più lontana origine vicino-orientale. Il concetto stesso della stela betilica, che reca o meno una rappresentazione aniconica simboleggiante la presenza ovvero l'essenza divina, è proprio di quelle genti semitiche che fin dal III millennio a. C. appaiono alla ribalta della storia nell'Asia anteriore antica. In Siria, inoltre, le immagini « compendiate » ed esclusivamente astratte degli esseri divini sono attestate senza soluzione di continuità dall'età del Bronzo fino ai più tardi tempi ellenistici e romani, mostrando una persistenza e una fedeltà a certi schemi costituiti, la quale è un'esigenza spirituale più e prima ancora che un conservatorismo iconografico.

Le mani troncate all'avambraccio, le palme, gli emblemi astrali, le scene del sacrificio del toro sull'altare, le triadi

³⁶ J.-B. Chabot, *Les inscriptions puniques de la collection Marchant: C.R.A.I.*, 1916, pp. 29, 32, figg. 2, 4; Hours-Miédan, *Stèles*, tav. XXVIII b-c.

³⁷ Sui sacrifici cruenti presso i Cartaginesi cfr. Gsell, *Afrique*, pp. 405-10; R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*², Paris 1941, pp. 163-73; id., *Précisions épigraphiques touchant les sacrifices d'enfants* C.R.A.I., 1946, pp. 371-87; Picard, *Religions*, pp. 34-52; J.-G. Février, *Essai de reconstitution du sacrifice molek: Journal Asiatique*, CCXLVIII, 1960, pp. 167-87.

³⁸ E' da ricordare che da Teima proviene anche un bassorilievo, illustrato in G. Perrot - Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, IV, cit., pp. 393-94, fig. 207, il quale reca una figura indistinta (forse una divinità?), in piedi sopra un piedistallo composto da due sgabelli sovrapposti di foggia neo-assira e da un cuscino, una palma da cui pendono due enormi grappoli di datteri, fiancheggiata da due anfore vinarie e sovrastata da un personaggio maschile in corta tunica, e un tralcio di vite carico di grappoli. La singolarità della scena non trova immediati termini di confronto cronologici e spaziali; si noti, tuttavia, ancora una volta, l'analogia fra la palma carica di frutti e quella che appare su una numerosa serie di stele cartaginesi.

betiliche, sono ben conosciute in Siria e vi perdurano attraverso i mutamenti politici, fintanto che sopravvive l'elemento etnico locale. Anche molti altri motivi che appaiono sulle stele puniche, e che in questa sede non possiamo esaminare dal momento che riguardano l'aspetto puramente artistico e decorativo della produzione lapidea, derivano da più antichi prototipi egiziani e vicino-orientali³⁰. Qui basti solo accennare alle divinità erette entro una celletta cubica a forma di tempietto che dalle statue naofore e dalle edicole a *naískos* dei santuari egiziani vengono trasmesse dai Fenici a Cartagine, ove decorano i cippi degli strati più antichi del tophet³¹. Occorre tuttavia notare che le schematiche e grossolane figure, malamente sbazzate, che appaiono sui primi *ex-voto* puniche, non hanno più nulla in comune con i modelli, se si eccettua una generica fisionomia egittizzante, data dal gonnellino e dalla parrucca espansa; nella maggior parte dei casi, inoltre, esse sono sostituite da simulacri betilici che prendono a prestito l'inquadratura egiziana dei *naískoi* con architrave sporgente fornito di gola e di cavetto, talora decorato dal disco solare e da un fregio di urei. Ancora una volta, quindi, la predilezione della religione semitica per le immagini aniconiche è intervenuta al momento stesso dell'assunzione di modelli stranieri, alterandoli e piegandoli ad altri significati, diversi da quelli ad essi propri nella patria d'origine.

3. Le stele africane

Nella sua trattazione della religione punica S. Gsell utilizza, fra le fonti di informazione, anche quelle rappresentate dalle stele votive³². Prima di lui, Ph. Berger aveva cer-

³⁰ Insufficientemente sviluppate sono le derivazioni dei motivi delle stele puniche dalle arti vicino-orientali in Hours-Miédan, *Stèles, passim*. Cfr. ora, di prossima pubblicazione, A. M. Bisi, *Le stele puniche, esame organico di tutto il materiale proveniente dalle varie aree mediterranee colonizzate dai Fenici che hanno restituito stele votive*.

⁴⁰ Picard, *Bardo*, nn. Cb. 124-129, 299, 489, 498.

⁴¹ Gsell, *Afrique*, pp. 221-425 (in particolare p. 224, sulle ragioni che giu-

cato di interpretare in senso religioso alcune delle immagini delle stele cartaginesi, identificando Tanit nella dea alata che emerge a mezzo busto dal frontone di una stela, recando fra le braccia un crescente lunare, e considerando come espressione di una triade divina il gruppo dei tre betili su alcune stele di Susa⁴². Se la prima di queste interpretazioni può rimanere a tutt'oggi valida, non altrettanto può dirsi per la seconda, giacché manca ogni riferimento nei testi e nei documenti archeologici a un aggruppamento triadico del pantheon punico. Le serie betiliche, come ha proposto il Cintas⁴³, sono forse piuttosto da intendersi come la rappresentazione simbolica della pietra eretta, simulacro aniconico del dio, posta su un trono a braccioli, il quale trova precedenti in alcuni seggi divini provenienti dalla Fenicia⁴⁴ ed ha un parallelo in alcuni cippi a forma di trono dello stesso *tophet* di Susa e di quello cartaginese⁴⁵.

Non è nostra intenzione analizzare gli emblemi più caratteristici che compaiono sulle stele del *tophet* cartaginese e che hanno fatto versare fiumi d'inchiostro sulla loro natura, senza che a tutt'oggi se ne possa dare un'interpretazione esauriente: nell'« idolo-bottiglia » e nel segno di Tanit si sono visti rispettivamente alcuni antichi simulacri di culto cretesi e cicladici⁴⁶ e figurazioni di carattere e di ori-

stificano la trattazione dei documenti figurati come ausilio alle testimonianze scritte).

⁴² Ph. Berger, *Tanit Penè-Baal, la Juno-Caelestis: Gazette archéologique*, VI, 1880, p. 21, tav. III; id., *Lettre à M. Alexandre Bertrand sur une nouvelle forme de la triade carthaginoise: Revue archéologique*, III, 1884, pp. 209-14; *Stèles trouvées à Hadrumète: Gazette archéologique*, IX, 1884, pp. 82-87, tav. XII, 1-3.

⁴³ Cintas, *Sousse*, pp. 66-70.

⁴⁴ G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, III, Paris 1931, pp. 1470, 1472, fig. 892; S. Ronzevalle, *Note sur un monument phénicien de la région de Tyr: C.R.A.I.*, 1907, pp. 589-98; id., *Notes et études d'archéologie orientale: I. Le « trône d'Astarté »: M.U.S.J.*, III, 1909, pp. 755-84, tavv. IX-X; H. Seyrig, *Antiquités syriennes* 70. *Divinités de Sidon. Le bétyle d'Astarté: Syria*, XXXVI 1959, pp. 51-52.

⁴⁵ Cintas, *Sousse*, fig. 118; Picard, *Bardo*, nn. Ch. 342-355.

⁴⁶ Hours-Miédan, *Stèles*, pp. 24-26 (con il riassunto delle varie ipotesi emesse), cui è ora da aggiungere Picard, *Bardo*, pp. 21-22.

gine eterogenei — dal segno egiziano della vita (*ankh*) al betilo posto su un altare a corna ⁴⁷.

Della propensione delle religioni semitiche e di quella punica in particolare per le rappresentazioni betiliche fanno fede le innumerevoli stele degli strati più antichi del *tophet* cartaginese ⁴⁸, e perciò non ci soffermeremo su di esse. Piuttosto, occorre rilevare che, contro il parere espresso da Mme Hours-Miédan, la quale interpreta come rappresentazioni betiliche le strane losanghe ed esagoni di alcune stele del VI secolo ⁴⁹, preferiremmo vedere in esse degli emblemi sessuali femminili, in accordo con un noto passo erodoteo (*Storie*, II, 106).

L'analogia con le ἀθήαια menzionate da Erodoto troverebbe una conferma in un piccolo gruppo di stele, già appartenenti al V secolo, nelle quali l'idolo a forma di esagono reca un solco verticale che biseca il lato inferiore ⁵⁰. Rappresentazioni simili appaiono in alcuni esemplari sardi provenienti da Nora ⁵¹.

Le stele con raffigurazioni di scene cultuali appaiono solo tra la fine del IV e l'inizio del III secolo, allorché l'influenza ellenica comincia ad essere pienamente operante nei motivi decorativi delle stele del *tophet*. Elementi iconografici di origine greca erano già apparsi nelle stele a partire dalla fine del V secolo, cioè nel periodo di trapasso della storia cartaginese dall'impero dei Magonidi alla cosiddetta « riforma ». La rivoluzione più clamorosa nel pantheon punico, quale ci viene testimoniata dalle iscrizioni dedicatorie delle stele — che appunto da questo momento appaiono con grande frequenza, di contro ai rarissimi documenti epigrafici della fase precedente ⁵² —, è la sostituzione di Tanit a Ba'al Hammon quale divinità egemone.

⁴⁷ Ampia trattazione di questi emblemi e riassunto delle ipotesi emesse in Hours-Miédan, *Stèles*, pp. 26-31.

⁴⁸ Picard, *Bardo*, nn. Cb 101-107, 109-122, 255-271, ecc.

⁴⁹ *Ibidem*, nn. Cb 130-140, 300-315, 317, 492-497.

⁵⁰ *Ibidem*, nn. Cb 135-137, 306-307, 310-311.

⁵¹ G. Patroni, *Nora colonia fenicia in Sardegna*; M.A.L., XIV, 1904, col. 236, nn. 50-51, tav. XXI, I d, 2 b.

⁵² Nel VI secolo abbiamo due soli cippi a forma di trono, con brac-



sopra:

Il tophet di Salammbô a Cartagine
(foto dell'autrice)

a destra:

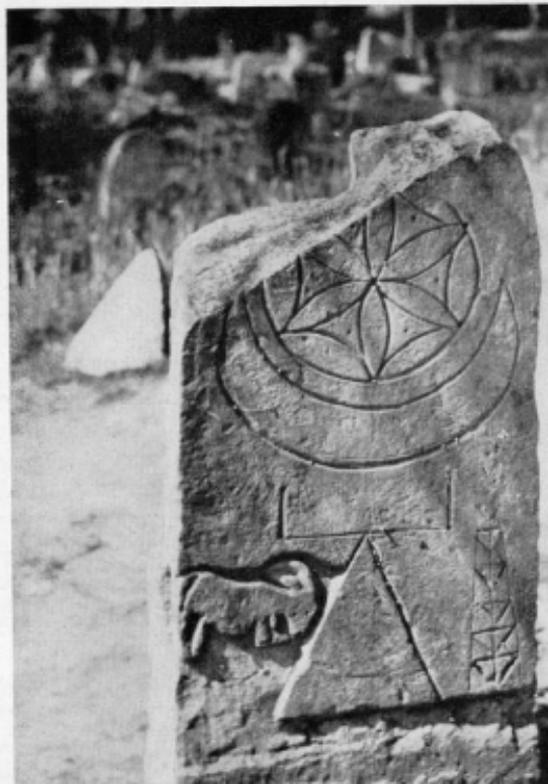
Cippo-*naïskos* con l'idolo-bottiglia
nel Museo Nazionale di Cartagine
(foto dell'autrice)





a sinistra:

Stela da Costantina con il segno di Tanit antropomorizzato accanto a un caduceo. Parigi, Museo del Louvre (*foto Archives Photographiques*, n. 6 - 1740 - 010 - AE - 1)



a destra:

Stela neo-punica da Ain Battaria (Beja) nel Parco delle Terme di Antonino a Cartagine (*foto dell'autrice*)



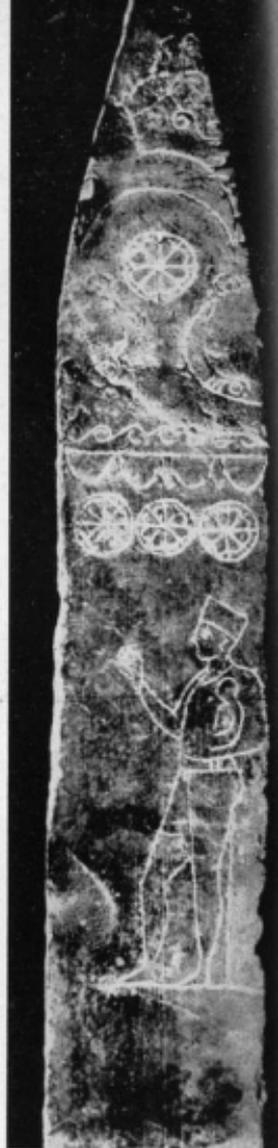
sopra:

Cippo-*naiskos* con il be-tilo eretto su un altare a gola egizia, nel Museo Nazionale di Cartagine (foto dell'autrice)



a destra:

Stela cartaginese con il segno di Tanit fra una mano e un caduceo. Parigi, Museo del Louvre (foto Archives Photographiques, n. 6-1740-008-AE-1)



sopra:

Stela con il sacerdote recante il fanciullo per il sacrificio MOLK. Tunisi, Museo del Bardo (foto Museo del Bardo)



Particolare di una stela della Gofa. Tunisi, Museo del Bardo (foto Museo del Bardo)



sopra:

Stele con la dea dal tamburello da Sulcis (nella fila in basso a destra e a sinistra) e con un personaggio maschile (probabilmente rappresentante l'offerente) da Nora, nel Museo Archeologico di Cagliari (foto dell'autrice)



a sinistra:

Cippo antropoide dal *témenos* di Zeus Mellichios a Selinunte. Museo Nazionale di Palermo (foto Archivio Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale)



a destra:

Stela con la dea dal tamburello da Sulcis. Museo Archeologico di Cagliari (foto della autrice)



sopra:

Stela dal *tophet* di Mozia. Mozia, Museo Whitaker (foto G. Armao, Palermo)

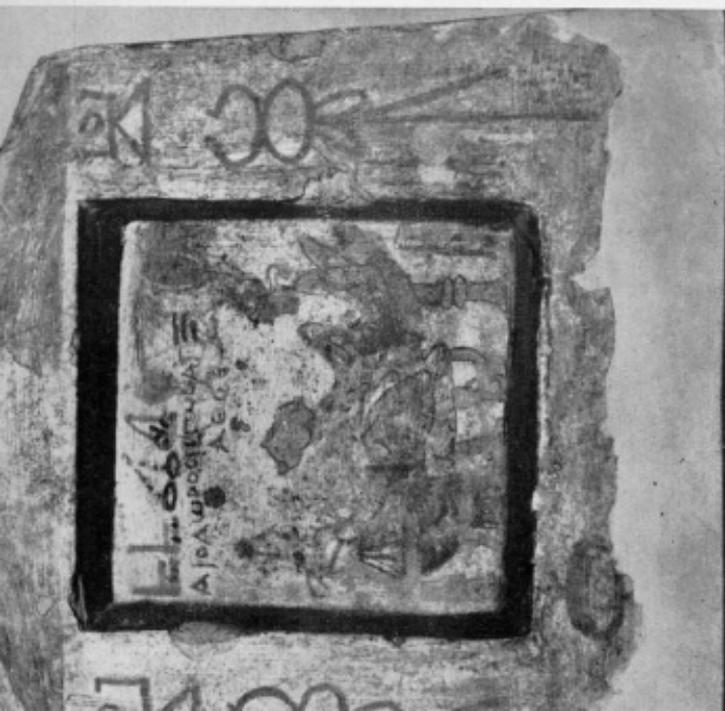


a destra:

Cippo antropoide dal *témenos* di Zeus Meilichios a Selinunte. Museo Nazionale di Palermo (foto Archivio Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale)



Stela punica da Lilibeo. Museo Nazionale di Palermo (foto Archivio Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale)



Stele a forma di heroon di età romana da
Lilibeo (foto Archivio Soprintendenza alle
Antichità della Sicilia Occidentale)

Seppure elementi decorativi e inquadrature architettoniche di origine greca compaiono ora sempre più spesso nel repertorio figurativo, ad una concezione religiosa prettamente semitica si ispira la prima in ordine di tempo delle stele del *tophet* che rechi una scena antropomorfa utile all'esegesi religiosa⁵³.

Già il materiale di cui questa stela è composta (un calcare nero su cui spiccano le linee sottili ma ferme del disegno) differenzia il pezzo da tutti gli altri coevi. Sotto un fregio composto da motivi vegetali, da un crescente lunare rovesciato e da due delfini, è eretto un sacerdote che reca in braccio un fanciullo nudo, evidentemente la vittima del sacrificio ricordato nella Bibbia e nelle iscrizioni puniche col nome di MOLK. Il sacerdote, pur nell'azione cruenta in cui è rappresentato, conserva una certa maestà di forme, accresciuta dalla tiara cilindrica, dalla lunga veste di lino trasparente, trattenuta alla vita da una cintura, dalla mano destra — infine — sollevata tranquillamente nel gesto dell'adorazione e che l'apparenta alle impassibili e solenni figure di oranti delle stele fenicie di età persiana ed ellenistica (Tiro, Umm el Amed)⁵⁴.

Probabilmente questa figura, che si dimostra per la fluidità e l'eleganza delle sue linee estranea al repertorio dei lapicidi locali, si ispira a quelle che trovavano contemporaneamente espressione nei rasoi votivi, e cioè in un genere d'arte permeato di forti influenze egiziane dapprima, di motivi greci poi⁵⁵.

A questa stela se ne può accostare un'altra con un

cioli appena accennati e un pilastro betilico aderente alla parete di fondo dello schienale, rinvenuti dal Cintas a Salammbò; l'iscrizione commemora un sacrificio MOLK compiuto in onore di Ba'al Hammon: Picard, *Bardo*, nn. Cb 513-514.

⁵³ Hours-Miédan, *Stèles*, tav. XXXV f; Picard, *Religions*, p. 45, fig. 4; Picard, *Bardo*, n. Cb 229.

⁵⁴ M. Dunand-R. Duru, *Oumm el Amed. Une ville de l'époque hellénistique aux échelles de Tyr*, Atlas, Paris 1962, tavv. LXXVII-LXXXIV, LXXXVIII bis; M. Chéhab, *Trois stèles trouvées en Phénicie*, cit., tavv. XI, 2; XII.

⁵⁵ Un esemplare dalla necropoli di Ard el-Kheraib reca un personaggio in piedi, dall'alto berretto conico, contro il cui petto si appoggia una

personaggio eretto su un altare a gola egizia e con entrambe le mani alzate in gesto di adorazione⁵⁶. La figura è ugualmente rappresentata di profilo ma, al contrario del *kohen* dell'altro esemplare, è a testa nuda; il segno di Tanit inciso sulla lunga veste ha fatto ritenere a molti che si tratti anche in questo caso di un sacerdote; in realtà è più probabile pensare, modificando un po' l'opinione espressa da Mme Picard⁵⁷, ad un fedele offrentesi come vittima alla divinità; il segno di Tanit inciso sulla veste sarebbe un ingenuo espediente figurativo per sottolineare la totale sottomissione dell'uomo al potere divino.

Al periodo di transizione fra il IV e il III secolo appartengono altre due stele che si annoverano fra le più importanti testimonianze della cultura figurativa dei lapidici cartaginesi e che costituiscono inoltre dei documenti preziosi dal punto di vista religioso. La prima stela, purtroppo assai frammentaria, rappresenta un dio a cavallo, di profilo verso sinistra, con un casco puntuto di foggia italiota, sormontato da un cimiero e con un'insegna militare che spunta dietro le spalle, composta da un cerchio infisso ad un'asta da entrambe le parti della quale ricadono due banderuole⁵⁸. Il Picard, sviluppando un'ipotesi già avanzata dal Bayet⁵⁹, interpreta questa figura di cavaliere come la rappresentazione del dio fenicio Hadad⁶⁰. L'autore si appoggia alle testimonianze offerte da altre stele cartaginesi, in una delle quali il cavallo è eretto su uno zoccolo⁶¹, e dalle innumerevoli serie monetali puniche in cui l'animale è accompagnato

figura di proporzioni minori, che è assai vicino all'immagine della nostra stela: J. Vercoutter, *Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire carthaginois*, Paris 1945, tav. XXVIII, n. 909.

⁵⁶ C.I.S., I, n. 3784; Hours-Miédan, *Stèles*, tav. XXXIV f; Picard, *Bardo*, n. Cb 442.

⁵⁷ Picard, *Bardo*, p. 147, considera il personaggio « le prêtre s'identifiant avec la victime et s'offrant lui-même au Dieu ».

⁵⁸ Picard, *Religions*, pp. 53-55, fig. 5; Picard, *Bardo*, n. Cb 688.

⁵⁹ J. Bayet, *L'Omen du cheval à Carthage: Timée, Virgile et le monnayage punique: Revue des Etudes Latines*, XIX, 1941, pp. 166-90, in particolare pp. 183 ss.

⁶⁰ Picard, *Religions*, p. 54.

⁶¹ Hours-Miédan, *Stèles*, tav. XXV. Il n. c è quella con il cavallo eretto su un basamento rettangolare con lesene verticali.

da emblemi astrali e dalla palma carica di datteri, che alludono al suo carattere divino. Tuttavia il culto di Hadad non è attestato in alcun documento cartaginese, onde rimane un buon margine di incertezza all'identificazione proposta, pur ammettendo che ci troviamo quasi sicuramente in cospetto di una figura divina.

La seconda stela⁶² reca l'immagine di una figura femminile (probabilmente una sacerdotessa) che versa a terra una libagione da un vaso ad alto piede, mentre con l'altra mano rimasta libera si appoggia a un tumulo. Un caduceo appare sopra il suo braccio destro, mentre la scena è dominata dal disco e dal crescente rovesciato. Anche se l'inesperienza dello scalpellino si mostra nel modo innaturale con cui le ginocchia piegate vogliono suggerire la posizione accosciata e nell'espressione distorta del volto, che si sforza di imitare la fisionomia violentemente patetica delle eroine scopadee, questa stela è molto importante dal momento che getta viva luce sulle credenze funerarie puniche, su cui nulla dicono le fonti letterarie. Se gli oggetti raccolti nelle tombe attestano la convinzione radicata di una vita materiale del defunto che è — al pari di quella egiziana — un semplice proseguimento di quella terrena, la rappresentazione incisa su questa stela mostra come delle libagioni venissero compiute sopra le sepolture, secondo quel concetto di ideale continuazione e di stretto legame fra i defunti e i viventi che, noto già dall'Egitto, è diffuso in tutto il Vicino Oriente e, probabilmente attraverso il mondo anatolico, viene ripreso nella Grecia omerica e classica.

Il III secolo è il periodo del massimo sviluppo delle stele cartaginesi, quello in cui appaiono i motivi decorativi più vari, per lo più ripresi dal repertorio classico, ma con significative sopravvivenze di motivi orientali più antichi.

Anche in quest'epoca le rappresentazioni divine e culturali sono quanto mai rare, se paragonate all'innumerabile congerie di motivi aniconici, e tanto più singolare e degna

⁶² Picard, *Religions*, pp. 33-34, fig. 2; Picard, *Bardo*, n. Cb 687 bis.

di nota è questa assoluta fedeltà del mondo punico alle concezioni non antropomorfe della divinità nell'epoca dell'ellenismo imperante. Fra di esse acquistano particolare rilievo quelle che appaiono come decorazione timpanale del frontone delle stele e che possono ridursi a due tipi fondamentali⁶³. Il primo è costituito da un piccolo personaggio in piedi, con la mano destra sollevata nel gesto della preghiera e sorreggente nell'altra un fiore di loto o un piccolo vaso⁶⁴. Più che di un sacerdote, si tratta qui probabilmente — anche per l'analogia evidente di questa iconografia con quella che appare su molte stele funerarie cartaginesi⁶⁵ — di un fedele assimilato alla divinità e recante in pugno gli oggetti dell'offerta⁶⁶.

La seconda categoria di rappresentazioni mostra un fanciullo nudo, assiso sulla gamba sinistra, mentre l'altra è ripiegata sotto il corpo, con la mano destra sollevata nel gesto tradizionalmente semitico della preghiera e dell'adorazione, la sinistra aderente al petto e sorreggente un oggetto indistinto⁶⁷.

E' facilmente riconoscibile la strettissima parentela o, meglio, la derivazione di questa figura dal cosiddetto *Tem-*

⁶³ Restano al di fuori di questo schema altre figure di dubbia interpretazione (Hours-Miédan, *Stèles*, tav. XXXIII d, e; Picard, *Bardo*, n. Cb 816), sorta di idoli senza piedi, dal corpo e cassone rettangolare e con un gonnellino loricato). Per la Hours-Miédan, *Stèles*, p. 62, si tratta di « une idole de terre cuite telle qu'on en retrouve parfois en Grèce... ». Picard, *Bardo*, p. 220, lo definisce dubitativamente un trofeo « emblème de la puissance victorieuse de la divinité ». Due immagini, rispettivamente di una dea nuda e di un adorante togato, di pretto tipo ellenistico, sono inoltre illustrate in *C.I.S.*, I, nn. 1939 e 2065.

⁶⁴ Hours-Miédan, *Stèles*, tavv. XXXIII a, XXXIV a-c; *C.I.S.*, I, nn. 194, 532, 989, 1455, 1825, 2065, ecc.

⁶⁵ Cfr. ad esempio Picard, *Bardo*, nn. Cb 7, 35, 50, 56-94.

⁶⁶ Sull'eroizzazione dei defunti nella religione punica cfr. l'articolo, di prossima pubblicazione nei *Cahiers de Byrsa*, di J. Ferron, che sembra aver trovato nuove e definitive prove su questa pratica rituale, finora piuttosto ipotizzata che affermata sulla base di elementi sicuri. Tengo ad esprimere qui i miei più vivi ringraziamenti al R. P. Ferron che mi illustrò la sua teoria nel corso di una mia visita a Cartagine nel giugno 1964.

⁶⁷ *C.I.S.*, I, nn. 1301, 1356, 1410; Hours-Miédan, *Stèles*, tav. XXXIII b, g. Per analogia con le rappresentazioni cipriote, l'oggetto stretto al petto doveva essere, anche sulle stele puniche, un uccello, un fiore o un piccolo vaso.

ple-Boy, ritrovato in molte diecine di esemplari fittili nei templi ciprioti, risalenti tutti alla seconda metà del I millennio⁶⁸. Se le forti somiglianze iconografiche sono indubitabili — è da notare solo che in alcune statuette cipriote il fanciullo indossa una corta tunica che lascia scoperto il sesso⁶⁹ —, qualche incertezza sussiste sul valore di questa rappresentazione a Cartagine. Si tratta di un accolito della Dea-Madre della fecondità, ovvero di un semplice inserviente, addetto ai sacri riti che in onore di quella si svolgevano nel Mediterraneo Orientale? Oppure a Cartagine, come postula la Hours-Miédan⁷⁰, il *Temple-Boy* di origine cipriota è divenuto l'immagine del fanciullo sacrificato agli dèi e perciò eroizzato e perpetuante sulla sommità della stela il ricordo della sua immolazione? Quest'ultima ipotesi, a nostro giudizio, ha buoni elementi di probabilità, dal momento che in molti altri casi assistiamo all'introduzione nel repertorio cartaginese di epoca tarda di motivi importati un po' dovunque e adottati con significato alquanto alterato da quello ad essi proprio nella patria d'origine. Secondo un'altra teoria, essa pure non inverosimile, data la forte persistenza di culti semitici nella Cartagine ellenistica, si tratterebbe di quel giovane dio fenicio guaritore, Shadrafa, il quale fu assimilato a Dioniso a Leptis Magna, come mostra una nota iscrizione bilingue latino-neopunica pubblicata da G. Levi Della Vida⁷¹.

⁶⁸ Hours-Miédan, *Stèles*, referenze alla p. 61, nota 2.

⁶⁹ J. L. Myres, *Handbook of the Cesnola Collection of Antiquities from Cyprus*, New York 1914, pp. 186-88, nn. 1204-1222.

⁷⁰ Hours-Miédan, *Stèles*, p. 61.

⁷¹ G. Levi Della Vida, in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, LXXXVIII, 1942, pp. 29-30; Picard, *Religions*, p. 94. Un'altra iscrizione della Tripolitania menziona la dedica di una statua a Sadrafa e Milk'Astart: G. Levi Della Vida, *Iscrizione punica di Lepcis: Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, serie 8^a X, 1955, pp. 550-61; id., *Tracce di credenze e culti fenici: Festschrift Johannes Friedrich*, Heidelberg 1959, pp. 299-314; J. Février, in *Revue d'Assyriologie*, L. 1956, pp. 185-90. Su Sadrafa cfr.: J. Starcky, *Autour d'une dédicace palmyrénienne à Sadrafa et à Du 'Anat: Syria*, XXVI, 1949, pp. 67-81; A. Caquot, *Chadrapha. A propos de quelques articles récents: ibidem*, XXIX, 1952, pp. 74-88. Sui rapporti fra Sadrafa e Dioniso e la comparsa dell'immagine di Sadrafa sui mosaici africani cfr. da ultimo L. Foucher, *Hadrumetum*, Paris 1964, pp. 287-89.

Altre due stele testimoniano la singolare persistenza di schemi iconografici orientali nel tardo mondo punico, che pure non ignora, sebbene in una forma talora molto alterata e imbarbarita rispetto ai modelli, le divinità greche⁷².

Alla simbologia siriano-ellenistica si ispira la figura a mezzo busto dalle ali spiegate che sorregge sul petto un crescente con le punte volte verso l'alto e un piccolo disco, all'interno di una nicchia ad arco fiancheggiata da due colonne sormontate da capitelli a voluta eolici⁷³. Questa figura, già ricordata a proposito dei primi tentativi esegetici del Berger (cfr. sopra, p. 111), ben esemplifica l'aspetto della divinità lunare, dispensatrice di fecondità — come mostrano i seni nudi — e presiedente alla vita celeste — come indicano gli emblemi astrali che reca in grembo —, quale sorse dall'incrocio delle tradizioni semitiche con il patrimonio religioso di età classica ed ellenistica.

E' da notare il contrasto, su cui non sembra si siano soffermati i commentatori, fra l'immagine antropomorfa della dea e il segno di Tanit betilico che appare nel registro inferiore, fiancheggiato da due colombe. Gli uccelli sacri alla dea che i Greci chiamarono Afrodite si ritrovano a Creta e a Cipro almeno fin dal II millennio e sono un simbolo della Gran Madre egea di antichissima origine mediterraneo-anatolica.

Lo stesso contrasto appare sulla seconda stela, datata

⁷² Si veda, a questo proposito, la testa di Mercurio, con petaso ma alquanto deformata rispetto al modello classico, su una stela cartaginese illustrata in Hours-Miédan, *Stèles*, tav. VIII e. Sul culto di Mercurio a Cartagine cfr. Gsell, *Afrique*, p. 330; Picard, *Religions*, pp. 77-78. Anche in questo caso, più che dai suoi simulacri antropomorfi, la presenza del dio a Cartagine è provata dalle innumerevoli immagini di caducei che appaiono sulle stele e che si dimostrano derivati direttamente dal *kerykéion* greco e non dagli emblemi astrali mesopotamici, come mostra una stela del *tophet* cartaginese da me vista al Museo Lavigerie, in cui l'emblema è costituito chiaramente dalla giunzione di due protomi ofidiche, e non dalla sovrapposizione del crescente lunare al disco astrale. Cfr. A. M. Bisi, *Il caduceo nel mondo punico. Nota ad una stela cartaginese inedita: Biblos-Press*, 1965, fasc. 1.

⁷³ C.I.S., I, n. 183; Ph. Berger, *Tanit Penè-Baal, la Juno-Caelestis*, cit., tav. III; id., *Lettre à M. Fr. Lenormant sur les représentations figurées des stèles puniques de la Bibliothèque Nationale (suite): Gazette archéologique*, III, 1877, pp. 27-29 e fig.; Hours-Miédan, *Stèles*, tav. XXXIII f.

giustamente da Mme Picard alla fine del III-inizio del II secolo a.C.⁷⁴. Si tratta di una stela con gli acroteri occupati da due rosette o patere umbilicate e con una testa femminile sormontata da un'alta tiara raggiata che adorna il frontone, emergendo da due grandi ali aperte, del tipo di quelle che fiancheggiano il disco solare egiziano, qui peraltro assente. Al di sotto è l'iscrizione punica che separa quest'immagine di dea (in cui è da vedersi con verosimiglianza Tanit-Caelestis) dal registro inferiore, nel quale un segno di Tanit, fiancheggiato da due caducei, sorge su una fascia a tratti zigzagati; la rappresentazione del simbolo divino mostra, al posto della circonferenza cefalica, una rosetta, che è la forma assunta da questo emblema nella fase più tarda di sviluppo della teologia astrale punica⁷⁵.

Alle figure di sacerdoti più sopra ricordate si appresenta il personaggio effigiato su un'altra stela del *tophet*, di circa due secoli ad esse posteriore, vero *rab kohanim* maestosamente atteggiato di profilo a sinistra (è da notare che in tutte le scene culturali e sacrificali precedentemente ricordate i protagonisti, quando non sono di faccia, sono volti verso sinistra, seguendo forse in ciò qualche dettame religioso che è già attestato sulle stele fenicie di Umm el-Amed), recante nelle braccia protese all'altezza della vita gli oggetti della libagione: una patera e una sorta di *alabastron*⁷⁶. Il sacerdote è barbato, con un velo sul capo, fermato da un diadema, una specie di epitoga sulla spalla sinistra e una sopravveste trasparente di lino su una corta tunica. Le particolarità dell'abbigliamento avvicinano questa figura, più che al sacerdote recante il fanciullo per il MOLK, alle maestose immagini dei sacerdoti distese sul coperchio dei contemporanei sarcofagi della necropoli dei « Rabs » a Cartagine (III sec. a. C.)⁷⁷. E' da notare la dispa-

⁷⁴ Picard, *Bardo*, n. Cb 685.

⁷⁵ J. Toutain, *Les symboles astraux sur les monuments funéraires de l'Afrique du Nord: Revue des Etudes anciennes*, XIII, 1911, pp. 165-75.

⁷⁶ Hours-Miédan, *Stèles*, tav. XXXIV, 1; G. G. Lapeyre - A. Pellegrin, *Carthage punique*, cit., p. 145 e fig.

⁷⁷ J. Carcopino, *Les influences puniques sur les sarcophages etru-*

ruzione, nel nuovo clima ellenizzato della cultura cartaginese del III secolo, del fanciullo vittima del sacrificio, sì che il sacerdote, nonostante il particolare prettamente semitico della veste di lino⁷⁸, assume l'aspetto di un officiante di tipo classico, compostamente atteggiato al pari di quelle figure femminili dai bei ritmi prassitelici che appaiono contemporaneamente su altre stele cartaginesi e che si dimostrano derivate dai simulacri di culto italioti e sicelioti di Demetra e di Kore.

L'introduzione di queste due dee nella metropoli punica si pone esattamente al 396 a. C., secondo la testimonianza diodorea (XIV, 77, 5). Altrettanto certa è la presenza a Cartagine del culto di Dioniso, sebbene in questo caso siano i documenti figurati e non i testi letterari a costituire una prova evidente. Su una stela cartaginese appare un satiro danzante itifallico, con un tamburello appoggiato al ventre⁷⁹; su innumerevoli altre stele sono rappresentati gli oggetti propri del culto bacchico, le foglie d'edera, i crateri, le *cistae* contenenti gli emblemi dell'iniziazione. In uno studio molto recente si affaccia l'ipotesi che il motivo centrale del rituale dionisiaco più antico, la teofagia, sia già contenuto in un testo mitologico ugaritico (RS 22225)⁸⁰, in cui Anat dilania il fratello e amante [Ba'al?], cibandosi della sua carne cruda, allo stesso modo con cui gli adoratori di Dioniso uccidevano e mangiavano il dio durante la frenesia orgiastica. Nella stessa sede si richiama la testimonianza di Erodoto (II, 49), secondo cui i Greci « erano stati istruiti nel culto di Dioniso soprattutto da parte del Tirio Cadmo e da coloro che vennero con lui dalla Fenicia ad installarsi nella contrada che ora si chiama Beozia ». Si

sques de Tarquinia: Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, serie 2^a, vol. I, 1921, pp. 109-17.

⁷⁸ Silio Italico (III, 28) ricorda che i sacerdoti di Melqart a Gades portavano i capelli rasi e gli abiti di lino.

⁷⁹ G. Perrot - Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, III, Paris 1885, p. 458, fig. 330; Hours-Miédan, *Stèles*, tav. XXXV b.

⁸⁰ M. C. Astour, *Un texte d'Ugarit récemment découvert et ses rapports avec l'origine des cultes bachiques grecs: R.H.R.*, CLXIV, 1963, pp. 1-15.

nota inoltre che molti epiteti del dio e termini associati al suo culto sembrano rivelarsi di origine semitica occidentale. Ciò dimostrerebbe che la religione dionisiaca fu introdotta dalla Siria e Palestina nel mondo greco miceneo già nel II millennio. Che questo culto conosca un'improvvisa reviviscenza a Cartagine in età ellenistica non può dunque stupire, giacché si inquadreerebbe in credenze sorte nell'ambito del mondo semitico d'Oriente, e da considerarsi congeniali e ben radicate nella religione locale, con il valore preminente attribuito alla rigenerazione attraverso il sangue e al sacrificio che è allo stesso tempo comunione fra l'uomo e la divinità. Qualunque sia il valore da dare a questa che rimane ancora un'ipotesi, è un dato di fatto che l'abbondanza degli emblemi iniziatici testimonianti il culto di Dioniso sulle stele cartaginesi non risale all'ambiente cananaico ma è un portato dell'epoca ellenistica, insieme alle dottrine escatologiche diffuse dalle sette bacchiche in questi tempi più tardi⁸¹.

Ai circoli dionisiaci si deve probabilmente anche la concezione del « banchetto d'immortalità », cioè della felicità eterna immaginata come un convito iniziatico, ricalcato a sua volta sui piaceri ispirati a quelli terreni.

Il tema del banchettante appare in innumerevoli documenti figurati fin dal periodo greco arcaico, ma solo in età ellenistica viene ad assumere un valore mistico e come tale passa nel mondo punico; esso infatti è testimoniato dalle stele di età romana di Lilibeo (cfr. appresso) e da alcuni gruppi in terracotta provenienti dalle necropoli più recenti di Cartagine⁸², oltre che da due stele della metropoli africana. La prima⁸³ reca nel registro inferiore una gigantesca mano eretta fra due caducei e, nel registro superiore, un defunto con una veste di lino trasparente, coricato su un'altra *klíne* davanti alla quale è un tavolinetto a tre piedi su

⁸¹ Picard, *Religions*, pp. 85-99.

⁸² *Ibidem*, p. 97.

⁸³ Picard, *Bardo*, n. Cb 917; cfr. anche Picard, *Religions*, p. 97 e nota 4.

cui dovevano esser poste delle vivande. A destra e a sinistra della *kline* sono rispettivamente un personaggio quasi completamente abraso e un giovane efebo nudo⁸⁴, che regge nel braccio sollevato una coppa. La stessa scena, di pretta ispirazione classica, appare in un'altra stele⁸⁵, nella quale la figura del defunto sdraiato sulla *kline* è meglio conservata, al pari degli altri particolari.

A differenza di quanto accade presso le antiche civiltà orientali, ove sono assai diffusi gli esseri mostruosi che popolano le credenze magiche locali, assai pochi sono gli animali fantastici che appaiono sulle stele cartaginesi. Essi si riducono anzi a due tipi, per giunta non originari del mondo semitico, ma importativi dall'esterno, onde ne deriva che la religione punica aveva perduto il ricordo del *Ltn* ugartico e degli altri esseri mostruosi mesopotamici di cui resta ancora qualche traccia nei passi biblici. Dall'Egitto deriva l'immagine dello scarabeo *kheper*⁸⁶, fornito di un quadruplice paio di ali e con il disco solare in capo, il quale probabilmente viene mediato a Cartagine dalle coppe fenicio-cipriote⁸⁷ e dagli scarabei saitici⁸⁸; dalla Grecia, invece, proviene la figura della sfinge che appare su queste tarde stele⁸⁹, priva del *klaft* egiziano ma con un'acconciatura di tipo greco (un diadema sulla fronte) e sembianze femminili ellenistiche. Il mostro, eretto talora su una colonna ionica⁹⁰, si apparenta alle sfingi custodi delle tombe diffu-

⁸⁴ Picard, *Bardo*, p. 246, parla erroneamente di una « servante nue portant un plat », mentre è chiaramente segnato sulla pietra il sesso del giovane coppiere.

⁸⁵ J.-B. Chabot, *Les inscriptions puniques de la collection Marchant*, cit., p. 30, fig. 3.

⁸⁶ C.I.S., I, nn. 2615, 3679; Hours-Miédan, *Stèles*, tav. XXVII a-b.

⁸⁷ Cfr. ad es. D. Harden, *I Fenici*, cit., p. 208, fig. 46.

⁸⁸ J. Vercoutter, *Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire carthaginois*, cit., nn. 163, 199, 239, 383, 450.

⁸⁹ Hours-Miédan, *Stèles*, tav. XXVII c-d.

⁹⁰ E' il n. c. citato alla nota precedente. La sfinge sul pilastro è interpretata da M. Leglay, *Le symbolisme de l'échelle sur les stèles africaines dédiées à Saturne: Latomus*, XXIII, 1964, p. 216, come un simbolo di immortalità, analogo alle sirene, ai pesci e ai delfini che trasportano in cielo le anime dei defunti, secondo una credenza escatologica diffusa a partire dal periodo neo-punico (cfr. appresso).

se nell'ambiente greco continentale e microasiatico a partire dall'epoca arcaica.

Completano il quadro delle rappresentazioni antropomorfe sulle stele puniche del *tophet* di Salammbô due stele inedite, conservate nel Museo Nazionale di Cartagine e di difficile datazione a causa dell'estrema frammentarietà e rozzezza del disegno, ma comunque non più antiche del IV secolo a. C.⁹¹. Sulla prima è un sacerdote, tutto chiuso in una lunga veste, che alza le braccia in gesto di adorazione davanti a un *thymiatérion* costituito, al modo consueto degli incensieri fenici, da due elementi globulari sovrapposti e da un piatto sopra il quale è un oggetto triangolare (una offerta o una fiamma). La seconda mostra un'analoga figura di sacerdote tunicato, colto nello stesso atteggiamento; l'arredo cultuale è tuttavia sostituito qui da un grande orecchio posto davanti al personaggio, che evoca indubbiamente la presenza della divinità e il suo benevolo ascolto delle suppliche del fedele, secondo un concetto religioso e figurativo ripreso con tutta probabilità dal mondo egiziano⁹².

* * *

Nel periodo posteriore alla caduta di Cartagine, mentre decade la produzione di stele della metropoli, assurgono a grande importanza nel II-I secolo a. C. le botteghe di altre località africane che iniziano la loro attività sotto l'influsso della superiore tradizione artistica cartaginese e tosto la alterano e la trasformano al contatto con le nuove ideologie

⁹¹ Sono i prototipi della stela di Lillibeo citata appresso. Cfr. su di esse: A.M. Bisi, *Due stele puniche inedite dal tophet di Cartagine: Oriens Antiquus*, V, 1966 (in corso di stampa).

⁹² Cfr. ad es. una stela del Museo di Berlino illustrata in A. Erman, *Die Religion der Aegypter*, Berlin-Leipzig 1934, p. 145, fig. 53. O. Weinreich, *ΘΕΟΙ ΕΠΗΚΟΟΙ: Athenische Mitteilungen*, XXXVII, 1912, pp. 1-68, raccoglie molte testimonianze epigrafiche greche e alcuni documenti archeologici con i due orecchi che interpretano figurativamente il concetto del benevolo accoglimento delle suppliche del fedele da parte del dio. Questo concetto, originatosi nel mondo egiziano (p. 46) si sarebbe poi diffuso nell'ellenismo, secondo quanto fa supporre un noto passo di Clemente Alessandrino (*Stromata*, V, 7, 42).

ellenistiche, accolte con favore nel regno africano di Numidia.

Una stela cartaginese nel Museo Archeologico di Cagliari è altamente esemplificativa, a nostro giudizio, dei nuovi tempi e delle mutate concezioni religiose. Il Barreca, che ha pubblicato il pezzo, lo attribuisce al IV-III secolo a. C.⁹³, vedendovi una rappresentazione dominata dalle concezioni religiose puniche non ancora influenzate dal pensiero classico. Noi siamo di tutt'altro avviso. Del resto, già l'autore riconosce la stretta somiglianza che la scena, costituita da un segno di Tanit fra due caducei sovrastati da due delfini e, nel registro superiore, da un triangolo fiancheggiato da due dischi e dal disco col crescente, presenta con le stele della Gorfa e di Maktar. Come diremo più innanzi, sia le stele della Gorfa sia quelle provenienti da Maktar si pongono in una fase avanzata del periodo neo-punico, giungendo fino in piena età romana. Anche per la stela di Cagliari è quindi preferibile un abbassamento di datazione, dal momento che tutti gli elementi figurati in essa descritti sono caratteristici del periodo neo-punico. Pure la presenza di emblemi astrali nella parte superiore del campo — vedi soprattutto il crescente con le punte non più rovesciate verso il basso ma levate in alto — è indicativa, nello schema piramidale in cui appare, dei tardi tempi puniche: tanto più se, come riconosce il Barreca⁹⁴, il triangolo sostituisce in questo caso l'ipostasi del segno di Tanit, in perfetta corrispondenza con l'idolo semiantropomorfo senza gambe che è caratteristico delle stele della Gorfa. I delfini, già attestati a Cartagine, sono frequenti in coppia sulle stele di Altiburos e di Ain Barshush (cfr. appresso), ove alludono all'oceano celeste che l'anima deve valicare prima di giungere nell'Empireo. Solo il motivo nel registro inferiore, il segno di Tanit fra i due caducei, il quale suggerisce l'idea di un *témenos* semitico anziché di un santuario greco o romano⁹⁵,

⁹³ F. Barreca, *Una stela di Cartagine al Museo Nazionale di Cagliari: Studi Sardi*, XVI, 1958-1959, pp. 350-55, tav. I.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 352.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 354.

è un indice dell'antiorità di questa stela rispetto a quelle della Gorfa, ove appare nella parte più bassa il dedicante entro un tempio di tipo prettamente classico.

In conclusione, assegneremmo volentieri alla seconda metà del II-inizio del secolo a. C. questa stela, sporadica ma significativa testimonianza del graduale alterarsi della simbologia punica nei tempi immediatamente posteriori alla caduta di Cartagine.

* * *

Le stele puniche delle altre città africane, Susa e Costantina, presentano, pur nella sostanziale analogia di tematica, differenze abbastanza rilevanti rispetto a quelle cartaginesi. Le une e le altre hanno formato recentemente l'oggetto di indagini accurate, in cui ampia parte è consacrata all'esame delle rappresentazioni figurate⁹⁶, onde non ci soffermiamo su di esse.

Quel che occorre qui rilevare è che le rare immagini di divinità presentano, sia a Susa sia a Costantina, una maggior fedeltà ai monumenti fenici che hanno svolto la funzione di prototipi, a paragone di quanto si verifica a Cartagine.

A Susa appaiono, analogamente a Cartagine, le triadi betiliche, i segni di Tanit e gli idoli-bottiglia; ma, a differenza di ciò che accade nella metropoli africana, a Susa i simulacri betilici persistono nei livelli più recenti del *tophet*, sì da far motivare a qualcuno che si tratti qui di un « simbolismo di riflessione, un compendio simbolico finale del figurativo, dovuto a un nuovo spirito razionale che si riporta intellettualisticamente alle origini »⁹⁷. In realtà è più probabile pensare ad un fenomeno iconografico legato a concrete condizioni storiche, e cioè al fatto che l'influenza greca è completamente assente nella decorazione dei monu-

⁹⁶ Cintas, *Sousse*; A. Berthier - R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, Texte et Planches, Paris 1955.

⁹⁷ G. Lilliu, recensione a Cintas, *Sousse*: *Studi Sardi*, VIII, 1948, p. 450.

menti lapidei del *tophet*, almeno fino a tutto il periodo punico.

Assai forte è, al contrario, l'influenza egiziana. Basterebbe, per convincersene, l'esempio della celebre stela del Louvre con due colonne hathoriche in funzioni di cariatidi⁹⁸, le quali si ispirano a un bassorilievo siriano di età persiana del Museo del Cairo proveniente dalla regione menfita⁹⁹ e ritornano in una stela cartaginese¹⁰⁰. S. Gsell vedeva nei due busti divini, che hanno le braccia allargate a sorreggere il crescente col disco solare, la rappresentazione di Tanit¹⁰¹. In realtà, è più ragionevole pensare ad elementi architettonici che, seppure riecheggiano alla lontana l'iconografia della dea-vacca egiziana, quale viene adottata con favore nei monumenti fenici¹⁰², sono scaduti sulla stela di Susa al ruolo di semplici sostegni ornamentali di un'inquadratura.

Al V secolo, e cioè ai livelli più antichi del *tophet* di Susa, appartengono le stele con rappresentazioni divine. La più celebre mostra un dio seduto su un trono ad alta spalliera, sorretto lateralmente da sfingi femminili¹⁰³. Il dio, di proporzioni maggiori del fedele ritto dinnanzi a lui, indossa una lunga veste ed un'alta tiara dalla sommità della quale cadono due nastri; nella sinistra impugna la lancia mentre la destra è sollevata in atto di benevolenza verso l'adorante. Le sfingi sono di tipo misto greco-egizio, con le ali d'aquila

⁹⁸ Ph. Berger, *Stèles trouvées à Hadrumète*, cit., pp. 51-56, tav. VII; G. Perrot - Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, III, cit., p. 461, fig. 337; L. Foucher, *Hadrumetum*, cit., pp. 45, 46, fig. 4.

⁹⁹ N. Aimé-Giron, *Un ex-voto à Astarté: Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, XXV, 1925, pp. 191-211, tavv. I-II; M. Dunaan - R. Duru, *Oumm el 'Amed*, cit., pp. 170-71, fig. 70.

¹⁰⁰ C.I.S. I, fig. alla p. 281 e n. 1671; N. Aimé-Giron, *Un ex-voto à Astarté*, cit., fig. 2; Hours-Miédan, *Stèles*, tav. XVI q.

¹⁰¹ Gsell, *Afrique*, p. 250.

¹⁰² R. Pettazzoni, *Il tipo di Hathor. Storia di un tipo figurato: Ausonia*, IV, 1909, pp. 181-218, passim, figg. 4, 7, 49-50.

¹⁰³ Cintas, *Sousse*, pp. 13-21, figg. 48-49; id., *Deux campagnes de fouilles à Utique: Karthago*, II, 1951, p. 55, fig. 21; Picard, *Bardo*, n. Cb 1075; L. Foucher, *Hadrumetum*, cit., p. 40, fig. 2 (la stela è qui datata al IV secolo a. C.).

naturalisticamente rese, il cosiddetto panno fenicio fra le zampe anteriori e due bretelle incrociate sul petto.

Quest'ultimo particolare ritorna nelle sfingi che sorreggono il trono di Ba'al Hammon nel gruppo fittile da Tinisut¹⁰⁴. E' questo dio, secondo ogni verosimiglianza, che appare nella stela di Susa, sotto il grande disco solare alato stilizzato. Immagini di divinità sedute su un trono sorretto da sfingi appaiono, oltre che a Cartagine¹⁰⁵ e su uno scarabeo di Utica contemporaneo della nostra stela¹⁰⁶, in varie parti del mondo punico, anche se le testimonianze in nostro possesso sono per lo più ridotte a frammenti: cfr. i resti di un trono da Motya¹⁰⁷, la dea proveniente da Solunto¹⁰⁸, quella dal santuario spagnolo di Galera¹⁰⁹, ecc. A ragione, inoltre, il Cintas invoca alcuni documenti fenici che possono considerarsi i prototipi immediati di una tale composizione¹¹⁰; fra le scene di adorazione frequentissime nel repertorio iconografico siriano (dai sigilli del II millennio alle stele ugaritiche e a quella giblita di Yehawmilk) richiama più direttamente la stela di Susa la base di Fi^c, al Museo di Istanbul¹¹, e il bassorilievo di Adlun con un dio in trono accanto a un *thymiatérion* dall'elaborata struttura¹¹².

Allo stesso livello 2° del *tophet* che dà dato la stela con

¹⁰⁴ A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu (= Notes et documents publiés par la direction des antiquités et des arts, IV)*, Paris 1910, tav. II, n. 2 (simulacri simili con il dio in trono, provenienti da Susa e da Thuburbo Majus, sono illustrati ai nn. 1 e 3 della stessa tavola).

¹⁰⁵ P. Cintas, *La « Grande Dame » de Carthage: C.R.A.I.*, 1952, pp. 17-20, fig. 1.

¹⁰⁶ P. Cintas, *Deux campagnes de fouilles à Utique, cit.*, pp. 53-54, fig. 20.

¹⁰⁷ J. I. S. Whitaker, *Motya. A Phoenician Colony in Sicily*, London 1921, fig. 57.

¹⁰⁸ G. Perrot - Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, III, cit., p. 426, figg. 300-301.

¹⁰⁹ D. Harden, *I Fenici, cit.*, tav. LXXII; A. Arribas, *The Iberians*, London 1963, tav. XXI.

¹¹⁰ Cintas, *Sousse*, pp. 18-19, nota 58.

¹¹¹ R. Dussaud, *Un monument du culte syrien et d'époque perse: R.H.R.*, LXIII, 1913, pp. 62-68, fig. 1.

¹¹² E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris 1864, pp. 654-55 e fig.; N. Aimé-Giron, *Un ex-voto à Astarté, cit.*, fig. 13.

il Ba'al in trono devono datarsi altre due stele che recano rappresentazioni pressoché identiche¹¹³. Su un altare a gola egizia è la figura di una dea di profilo a sinistra, tutta chiusa in una lunga veste e assisa su un basso sgabello. La veste sale ad incappucciare il capo, sopra il quale appare, nella prima stela, anche una sorta di berretto appuntito in cui è da vedersi una mal riuscita imitazione di uno $\psi\acute{\alpha}\epsilon\nu\tau$ egiziano. Le braccia, imperfettamente rese, quasi atrofizzate, sono protese in avanti, l'una sollevata allo stesso modo del Ba'al di Susa, l'altra sorreggente una sfera. Davanti alla figura divina è un braciere a forma di stelo con un globo in cima imitante una corolla fogliata, del tipo cioè che appare, in una versione più complessa, con un numero maggiore di piattelli sottostanti il braciere, sui *thymiatéria* fenici già ricordati.

Molte incertezze sussistono sull'identità di queste due figure femminili. La generica impronta egittizzante dell'abbigliamento richiama una stela, pure del livello 2° del *tophet*, che reca un'immagine di Iside, con il disco solare e le corna hathoriche sul capo coperto dal *klaft* e con un immenso pettorale che le nasconde tutto il busto, fino all'attacco delle ali di cui resta una minima parte¹¹⁴. Quest'iconografia egiziana della dea rivestita dalle spoglie di un uccello è assai diffusa nel mondo punico: la troviamo ad esempio nelle ben note dee leontocefale da Tinissut¹¹⁵ e nel personaggio femminile sul sarcofago della necropoli dei « Rabs » di Cartagine¹¹⁶, della cui natura (umana o divina)

¹¹³ Cintas, *Sousse*, pp. 21-24. figg. 50-53; Picard, *Bardo*, nn. Cb 1076-1077; D. Harden, *I Fenici*, cit., tav. XLII; L. Foucher, *Hadrumentum*, cit., pp. 43-44, fig. 3.

¹¹⁴ Cintas, *Sousse*, pp. 55-56, n. 116; L. Foucher, *Hadrumentum*, cit., tav. III a.

¹¹⁵ A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, cit., tav. VII, 1.

¹¹⁶ A. Boulanger, *Musée Lavagerie de Saint-Louis de Carthage. Supplément I* (= M.A.T., XVIII), Paris 1913, pp. 15-19, tav. III; A. Héron de Villefosse, *Les sarcophages peints trouvées à Carthage: Monuments Piot*, XII, 1905, pp. 96-98, tav. VIII. Si ricordi anche una statuette femminile in avorio, con un'aquila dalle ali allargate incisa sul dorso, trovata dal Carton in un santuario punico di età ellenistica: L. Carton, *Sanctuaire punique découvert à Carthage*, Paris 1929, p. 19, n. 34, tavv. II, 3; V, 10.

ancora si discute, con una prevalenza tuttavia per l'ipotesi che vi vede una sacerdotessa o la defunta eroizzata. Anche nel caso delle due stele da Susa, il dubbio sussiste; tuttavia, data la presenza del disco e del crescente sopra il *thymiatéron*, che indica il carattere divino della scena, e per analogia con alcune rappresentazioni fenicie che mostrano figure divine assise accanto a questo sacro arredo¹¹⁷, è probabile che le due figure rappresentino una dea, forse la stessa Tanit, la cui iconografia abbiamo visto oscillare fra quella improntata all'Egitto e quella di tipo più propriamente semitico (fenicio).

Della persistenza di temi vicino-orientali è testimone un'altra stela di Susa, assai più tarda delle precedenti, la quale mostra, all'interno di una superficie trapezoidale segnata da striscie riempite a trattini, che evoca l'immagine di uno spazio chiuso cinto da una palizzata, un betilo rettangolare fiancheggiato da due braccioli, come fosse su un trono; davanti al betilo è un altare fiammeggiante¹¹⁸. A destra e a sinistra sono due esili palme fra i cui rami è un crescente con le punte volte verso il basso. Ai piedi delle palme due bovini si drizzano sulle zampe posteriori mentre nella parte più alta del campo è sospeso un piccolo animale, oggi indistinguibile. Il Cintas nulla dice sull'esegesi di questa strana rappresentazione. Probabilmente si tratta dell'immagine compendiata di un tempio concepito ancora come un *témenos* semitico, onde non appare l'edicola distila di molte stele cartaginesi, ma uno spazio a cielo aperto, con gli alberi sacri, il betilo oggetto di culto e gli animali pronti per il sacrificio¹¹⁹.

¹¹⁷ W. Culican, *Melqart Representations on Phoenician Seals: Abri-Nahrain*, II, 1960-61, tav. I, figg. 1 b-c, e-f, 2; J. Vercoutter, *Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire carthaginois*, cit., nn. 585-586, 671. Una scaraboide rinvenuto recentemente dall'emiro M. Chéhab in una tomba reale di Sidone, risalente al V/IV secolo a.C. ed ancora inedito, presenta una figura femminile in atto di preghiera davanti a una dea su un trono fiancheggiato da sfingi. Fra la donna e la dea è un oggetto a forma di incensiere, costituito da vari piatti fogliati sovrapposti.

¹¹⁸ Cintas, *Sousse*, p. 52, fig. 117.

¹¹⁹ Il betilo, l'altare e il boschetto sacro appaiono già nella tavola d'offerta bronzea elamita, detta « Sit šamši » (= l'alzata del sole), pro-

Le stele provenienti dal santuario di El-Hofra a Costantina sono contraddistinte dalla scarsa varietà dei soggetti, di tipo prevalentemente aniconico, accentrati intorno al segno di Tanit, combinato con altri emblemi, cioè con le « braccia » alzate che impugnano per lo più delle palme o un caduceo¹²⁰. Solo due esemplari recano delle immagini divine pienamente antropomorfe¹²¹.

Si tratta nell'uno e nell'altro caso di un personaggio assiso all'interno del portico di un tempio sorretto da colonne doriche. Il dio è una figura barbata con il braccio destro sollevato e tenente l'asta di un caduceo, il braccio sinistro poggiato contro il petto, e con la testa sormontata nel primo esemplare da un disco raggiato, nel secondo da una corona di piume, analoga a quella della già menzionata statua del Ba'al di Tinissut. Data la prevalenza delle dediche a Ba'al Hammon sulle stele di Cirta, e la rassomiglianza iconografica (si noti soprattutto la corona di penne che sembra essere una caratteristica, anche se non costante, di questa divinità) fra il simulacro di Tinissut e le due stele di Costantina, riconosciamo con quasi assoluta certezza Ba'al Hammon nelle rappresentazioni di queste ultime, le quali sarebbero perciò da porsi, a nostro avviso, in un periodo di poco anteriore a quello in cui fu creato il celebre simulacro di Tinissut. A differenza della stele di Susa, infatti, di età assai più antica, in cui Ba'al è visto di profilo, serbando più stretta analogia con i prototipi fenici, queste due immagini di Costantina si affiancano alle figure divine frontali effigiate sul timpano di alcune stele cartaginesi di età ellenistica. Una datazione alla metà del II secolo a. C. avrebbe il merito di conciliare le risultanze epigrafiche (i caratteri

veniente da Susa e risalente al XII secolo a.C.: A. Parrot, *Sumer*, cit., figg. 408-409. La fisionomia generale della scena che appare sulla nostra stela ricorda alla lontana alcuni sigilli neo-assiri con fregi zoomorfi nel registro inferiore e vari personaggi in atteggiamenti rituali accanto ad alberi stilizzati: E. Porada, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections. The Collection of the Pierpont Morgan Library*, Text and Plates, Washington 1948, nn. 646-647, tav. XCIV.

¹²⁰ A. Berthier - R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, cit., *passim*.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 203-05, tav. II A-C.

dell'iscrizione fanno propendere per un'epoca tarda) con gli elementi iconografici.

La persistenza fino a questo periodo di schemi figurativi divini legati al mondo semitico si spiega facilmente se si considera che a Costantina, come già a Susa, l'influenza classica nella decorazione delle stele è assente, accettata un'eco nel valore sacrale dato alle panoplie che appaiono su alcuni pezzi¹²² e che si ispirano verosimilmente a quelle che l'Oriente ellenistico aveva diffuso, a partire dai famosi esemplari pergameni del portico di Eumene II e della balaustrata del *témenos* di Athena Nikephòros.

* * *

Nella rappresentazione delle stele votive del periodo neo-punico e romano l'elemento religioso semitico va sempre più cedendo il passo alle credenze filosofiche ellenistiche a sfondo esoterico ed iniziatico che finiscono col permeare profondamente lo spirito africano. Se nello sforzo di rigorismo morale ed economico prodotto dalla sconfitta di Himera (480 a. C.) i Cartaginesi vollero rifarsi intenzionalmente ai primordi delle loro origini, rimettendo in uso nell'iconografia religiosa antichissimi simboli, quali, tanto per fare un esempio, l'idolo-bottiglia e il trono sostenuto da sfingi, concepito come la sede dell'epifania divina, col periodo ellenistico si assiste a un nuovo rigoglio della cultura greca sul suolo punico, onde sulle stele appaiono gli emblemi della religione dionisiaca, i templi si ispirano al dorico classico di Sicilia, mentre l'ingresso di Cartagine nella comunità economica alessandrina, creata dai primi Tolomei, serve a ridare alla città africana quel predominio commerciale che essa sembrava aver perduto dai tempi successivi alla fine della dinastia di Magon¹²³.

¹²² *Ibidem*, tavv. XV D, XVII A, XVIII A-D, XLIII B; cfr. anche la stela 100 PUN.

¹²³ G. - Ch. Picard, *Il mondo di Cartagine*, cit., pp. 79-81; M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, I, Oxford 1941, pp. 395-97. La tesi propugnata dal Picard, della rivoluzione in senso ellenico della cultura cartaginese alla fine del V secolo, e quella ad essa

Abbiamo già rilevato i numerosi elementi greci che appaiono nel III e nel II secolo sulle stele cartaginesi, e non è il caso di insistervi. Piuttosto, quello che occorre qui rilevare è che la caduta di Cartagine non interruppe la rete di influssi nel campo culturale. Se il mondo ellenistico, infrantosi il sogno unitario di Alessandro, si avvia verso il particolarismo politico sotto i Diadochi, sarà la nuova civiltà romana, nei primi secoli dell'era volgare, ad irradiarsi in Africa, ove allo stato cartaginese si è sostituito il regno numida.

I Numidi vollero considerarsi gli eredi materiali e spirituali di Cartagine. La teologia punica esercitò una grande influenza sui Libici, fino ad allora rimasti fedeli alle loro credenze animistiche¹²⁴. Ma accanto agli elementi semitici, di cui restano testimoni le stele del *tophet* di Costantina, redatte in corretta lingua fenicia e con i simboli fedelmente ispirati all'iconografia religiosa punica, le credenze dei Numidi facevano ampio posto alle divinità e ai riti greci. Dioniso ed Afrodite, Demetra e Kore sono le figure divine ora prevalenti sulle stele africane. Esse appaiono sulle stele della Gorfa quali creature subordinate alla divinità suprema identificata con Tanit e immaginata residente nell'Empireo (cfr. appresso), ovvero sono rappresentate dai loro emblemi: il grappolo d'uva, la pigna, il cratere, la *cista* e gli altri strumenti delle cerimonie iniziatiche, che abbiamo visto apparire in molte stele cartaginesi di età ellenistica.

Più tardi, a partire dall'inizio del II secolo d. C., anche Roma, che già dal tempo delle guerre puniche si era affacciata alla ribalta della scena africana, impone profondamente la sua cultura sulle genti locali. La romanizzazione di tutto il territorio si compie con prodigiosa rapidità¹²⁵. Senza

opposta dello Gsell, *Afrique*, p. 350, che misconosce l'importanza dell'influsso greco nel mondo punico, contengono entrambe un fondo di verità e possono idealmente compenetrarsi nel senso che, se è vero che si operano in quel periodo dei mutamenti nel pantheon ove vengono introdotte divinità greche, è altrettanto vero che la religione punica non dimenticherà mai le sue credenze, le sue divinità e i suoi simboli semitici.

¹²⁴ Sulla religione libica cfr. da ultimo Picard, *Religions*, pp. 1-25.

¹²⁵ G.-Ch. Picard. *Il mondo di Cartagine*, cit., pp. 127-31; id., *La ci-*

dilungarci su questo fenomeno, insito nella natura del processo di colonizzazione dei Romani, e che d'altronde esula completamente dai limiti della nostra trattazione, possiamo rilevare come da questo momento vadano perduti molti elementi iconografici tradizionali di tipo punico, mentre altri ne subentrano, prettamente classici. D'altra parte, poiché le testimonianze figurative e le credenze del morente paganesimo africano sono state esaminate anche recentemente in una serie di opere che rimangono fondamentali per ogni ricerca del genere¹²⁶, la nostra analisi si articolerà soltanto sulla messa in evidenza di quelle immagini divine e di quei motivi religiosi che possono riconnettersi con certezza ai prototipi punici o, almeno, sorgono da una modificazione in senso classico dei modelli semitici.

L'esempio più evidente dell'*interpretatio graeca* della teologia punica è offerto dalle stele della Gorfa, risalenti al II secolo d. C. e provenienti dalla regione omonima della Tunisia centrale, fra Dugga, Kef e Maktar¹²⁷. In esse appare già compiuto il processo di antropomorfizzazione subito dalle divinità del pantheon semitico sotto l'azione delle iconografie prettamente umane con cui venivano rappresentati gli dèi greci e romani. Nel registro inferiore di queste stele un dedicante è eretto all'interno di un tempio, con il soffitto a cassettoni reso in prospettiva ribaltata e alcune figure divine nel frontone¹²⁸, mentre nella parte superiore

vilisation de l'Afrique romaine, Paris 1959; A. Audollent, *Carthage romaine. 146 avant Jésus-Christ - 698 après Jésus-Christ*, Paris 1901; Ch.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, cit., bibliografia alle pp. 305-07; P. Romanelli, *Storia delle province romane d'Africa*, Roma 1959.

¹²⁶ Cfr. soprattutto Picard, *Religions*, pp. 99-129, 165-257, e inoltre Picard, *Bardo*, pp. 32-34, 250-303; M. Leglay, *Le symbolisme de l'échelle sur les stèles africaines dédiées à Saturne*, cit., pp. 231-46 (con ampia bibliografia).

¹²⁷ F. du Coudray de La Blanchère - P. Gauckler, *Catalogue du Musée Alaoui* (= M.A.T., VII), Paris 1897, p. 62, nn. 741-752, tavv. XVIII-XIX; Picard, *Religions*, pp. 111-119; id., *Il Mondo di Cartagine*, cit., pp. 121-23, LXXII-LXXIII; Picard, *Bardo*, nn. Cb 963-974.

¹²⁸ Un'aquila, animale-attributo del dio supremo, appare sul frontone delle stele nn. Cb 966, 969 e 971 in Picard, *Bardo*. Il n. Cb 966 presenta altre due singolari caratteristiche: una coppia di cariatidi di tipo classico, ma dalle forme rozze e pesanti, che sorreggono lo zoccolo dell'edicola e riappaiono nel n. Cb 973, e una testa umana con orecchie di vacca, lon-

del campo è un pantheon complesso, organizzato secondo uno schema piramidale. Possono variare i modi e gli aspetti sotto cui sono rese le figure divine, ma la disposizione delle varie entità religiose segue sempre un ordine rigorosamente articolato.

Al vertice appare una testa umana o una rosetta circondata da un crescente o da una ghirlanda o da due serpenti annodati per le code, simbolo di eternità, e fiancheggiata dalla testa raggiata del Sole e da quella della Luna che reca il crescente sulla fronte. Immediatamente al di sotto è una figura dal corpo triangolare, priva di gambe ma con testa umana, che regge nelle mani due cornucopie da cui escono un melograno e un grappolo d'uva. Su una stela¹²⁹ questa strana immagine che deve considerarsi come un'ipostasi di Tanit e che deriva evidentemente dall'idolo omonimo antropomorfizzato, secondo quel processo di trasformazione già in atto su alcune stele puniche, è sostituita da Mercurio con petaso ed ali ai piedi. Più in basso Dioniso incoronato d'edera, con l'*exomis* che lascia scoperta una spalla e in mano il tirso, fianchiggia Afrodite nuda, talora accompagnata da un Eros alato; sia Dioniso sia Afrodite tendono il braccio su un altare acceso, il quale indica verosimilmente la necessità del sacrificio per promuovere la fecondità naturale¹³⁰.

Secondo il Picard¹³¹, la testa che compare al vertice delle stele è femminile, onde questi singolari monumenti devono considerarsi dedicati a Caelestis, alla quale fu assimilata la Tanit cartaginese; i simboli astrali che la circondano rappresentano l'Empireo¹³², mentre i due delfini che

tano ricordo di quella tipologia hathorica che abbiamo visto adottata con favore nel mondo punico. I nn. Cb 967-968, 973-974 recano sul timpano il busto di Tanit-Caelestis (il n. Cb 972 la sola testa), fiancheggiato nel primo di questi esemplari da una coppia di colombe e nell'ultimo da due rosette. La colomba, emblema della Dea-Madre della fecondità nel mondo mediterraneo, riappare nel frontone del n. Cb 970.

¹²⁹ Picard, *Bardo*, n. Cb 970; Picard, *Religions*, p. 114.

¹³⁰ Picard, *Religions*, p. 115.

¹³¹ *Ibidem*, pp. 112-13.

¹³² La credenza che le anime dei defunti dimorino negli spazi celesti, anziché in quelli sotterranei dell'Ade, è propria di diverse correnti filo-

l'inquadrano su uno di questi singolari monumenti mostrano come i Semiti avessero preso a prestito dai Babilonesi l'idea di un oceano (*apsu*) situato al di sopra della volta celeste. Nella concezione cartaginese esso separa la terra dall'Empireo, come testimoniano altre due stele, rispettivamente da Maktar¹³⁴ e da Ain Barshush¹³⁴, con un personaggio in groppa ad un pesce. Si tratta evidentemente del defunto che attraversa la regione celeste, secondo una credenza che trova parimenti espressione nei rilievi del mausoleo libico-punico di Dugga¹³⁵ e che sembra derivata, almeno nella sua veste figurativa, dai rilievi dell'arcaismo microasiatico (monumento delle Arpie a Xanto in Licia)¹³⁶.

Presentano la stessa concezione delle stele della Gorfa, in cui è da vedersi anche un'eco della teoria neo-platonica che considera il mondo una piramide di coni, scaglionati dall'uomo al dio supremo, molte delle stele provenienti da Maktar.

Le stele di Maktar si estendono per un certo lasso di tempo, sì da giustificare le suddivisioni in base a criteri iconografici e stilistici operate nel loro ambito da Mme Picard¹³⁷. Le più antiche — fine del I secolo d. C. — recano l'immagine stereotipa del dedicante ritto in una nicchia e, al di sopra, i soliti simboli già ricorrenti sulle stele della Gorfa — pesci e uccelli — e, in epoca alquanto posteriore (inizio del II secolo d. C.), pigne, melograni e pavoni¹³⁸. I

sofiche greche (dalla pitagorica alla stoica). Giamblico e il neo-pitagorismo danno nuovo sviluppo al vecchio *àkuma* pitagorico secondo cui le isole dei Beati, cioè il soggiorno dei defunti eroizzati, sono il sole e la luna. Cfr. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, pp. 104-46; id., *Lux perpetua*, Paris 1949, pp. 146, 173, 181-82, *passim*. Attraverso le filosofie ellenistiche e di età romana (anche per il neo-platonismo le anime divinizzate salgono nella Via Lattea ove formano le stelle), la teoria dell'immortalità celeste penetra nel mondo punico.

¹³³ Picard, *Bardo*, n. Cb 1010.

¹³⁴ *Ibidem*, n. Cb 939.

¹³⁵ Picard, *Religions*, tav. I.

¹³⁶ F. Ducati, *L'arte classica*³, Bologna 1939, p. 188, fig. 235. Sui rapporti fra il monumento di Xanto e il mausoleo di Dugga cfr. anche Picard, *Religions*, p. 91.

¹³⁷ Picard, *Bardo*, pp. 274-75, nn. Cb 976-1052.

¹³⁸ *Ibidem*, nn. Cb 976-989.

pesci e gli uccelli alludono agli spazi celesti e all'oceano che l'anima deve attraversare nel suo viaggio ultraterreno; le pigne e i melograni, dai molteplici frutti, sono emblemi di fecondità diffusi in tutto il Vicino Oriente da epoca antichissima e ripresi nelle credenze escatologiche greche. Il pavone, infine, attribuito della Hera greca e della Giunone romana, è passato agevolmente alla Tanit cartaginese, che sappiamo identificata in epoca tarda con Juno-Caelestis; gli occhi della sua ruota sono un altro simbolo astrale, giacché vengono considerati come alludenti alla volta celeste trapunta di stelle.

Dalla fine del II secolo d. C. sono presenti sulle stele di Maktar Venere e Dioniso, sovrastanti il frontone triangolare del tempio che alberga, come alla Gorfa, la figura del fedele¹³⁹. Su altre stele appaiono i dischi stellati a testa umana, che sono l'aspetto assunto nei tempi più tardi dagli emblemi escatologici diffusi dalle filosofie e teologie ellenistiche¹⁴⁰. Su due stele il segno di Tanit semiantropomorfizzato regge un bastone posto orizzontalmente, ad una estremità del quale è una cornucopia. La scena è interpretata in modo completamente differente dal Lézine¹⁴¹, che vi vede un'epifania divina, fissata nel momento in cui si tira il velario del *sancta sanctorum* del tempio e appare il simulacro aniconico davanti agli occhi dei fedeli; in effetti, almeno in un caso lo strano oggetto di forma allungata ha più l'apparenza di una tenda piegata che di un corno dell'abbondanza.

A Maktar appare anche su alcune stele un offerente con il fiore al petto, antico emblema egiziano che acquista ora un valore iniziatico¹⁴², o con il *volumen*, simbolo dei tempi nuovi, grazie al quale il defunto, sotto l'influsso ellenico, viene assimilato a un filosofo e a un letterato, come mostrano — con ben diversa altezza di resa stilistica — i

¹³⁹ *Ibidem*, nn. Cb 1012-1013, 1014 (?).

¹⁴⁰ *Ibidem*, nn. Cb 1015, 1017-1021, 1023-1026, 1030, 1034-1035.

¹⁴¹ *Ibidem*, nn. Cb 978, 1018; cfr. su queste stele anche A. Lézine, *Architecture punique. Recueil de documents*, Paris 1962, pp. 20-21, fig. 12.

¹⁴² Picard, *Bardo*, n. Cb. 984.

sarcofagi tardo-antichi romani e microasiatici del tipo detto di Sidamara ¹⁴³,

L'ipotesi di Tanit-Caelestis che occupa la parte mediana delle stele della Gorfa ritorna su quelle di Udna (fine del I secolo d.C. - inizio del II) ¹⁴⁴; come alla Gorfa, il segno semi-antropomorfo col corpo troncoconico campanulato regge nelle braccia protese un melograno e un grappolo.

Le stele di Bulla Regia risalgono al periodo compreso fra il I secolo a.C. e l'inizio del II d.C. e mostrano quindi da un lato il segno di Tanit ancora di forma betilica accompagnato da caducei ¹⁴⁵, dall'altro lo stesso segno antropomorfizzato, ridotto a rappresentare la *silhouette* di un personaggio dal corpo rettangolare e dalla grossa testa, col braccio sollevato, accanto a un caduceo ¹⁴⁶, ovvero con una palma in una mano e l'altra protesa su un altare ¹⁴⁷.

Assai più importante è tuttavia un'altra stela da Bulla Regia ¹⁴⁸ con un busto di donna che esce da un crescente lunare con le punte volte verso l'alto, la quale evoca immediatamente le rare figure di dee sulle stele cartaginesi, in particolare la dea alata che reca un crescente in grembo (cfr. sopra, p. 118) e i busti hathorici sugli inquadramenti architettonici colonniformi delle già ricordate stele di Cartagine e di Hadrumetum. Secondo Mme Picard ¹⁴⁹, siamo qui in presenza di un'immagine di Tanit-Caelestis; non occorre dire che l'ipotesi ci sembra assai probabile, se non

¹⁴³ *Ibidem*, n. Cb 995. Sui sarcofagi di Sidamara cfr. G. Mendel, *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*, I, Constantinople 1912, nn. 19, 112 (bibliografia alla p. 312); P. Ducati, *L'arte classica*, cit., pp. 681-83, fig. 848. Cfr. anche le interessanti osservazioni di R. Bianchi Bandinelli, *Il sarcofago di Acilia: Archeologia e cultura*, Milano-Napoli 1961, pp. 307, 311, sulla caratterizzazione, propria della tarda civiltà classica, del defunto come *homo spiritualis*; nello stesso senso Picard, *Religions*, pp. 211-20.

¹⁴⁴ Picard, *Bardo*, nn. Cb 1072-1074.

¹⁴⁵ *Ibidem*, nn. Cb 947-949.

¹⁴⁶ *Ibidem*, n. Cb 951.

¹⁴⁷ *Ibidem*, n. Cb 952.

¹⁴⁸ *Ibidem*, n. Cb 950; F. du Coudray de La Blanchère, *Catalogue du Musée Alaoui*, cit., n. 844, tav. XXII.

¹⁴⁹ Picard, *Bardo*, p. 257.

addirittura certa, dal momento che le figure delle dedicatori sulle stele dell'Africa romanizzata non sono mai rappresentate sorgenti dal crescente, mentre una tale iconografia è propria delle immagini divine. E' significativo questo riaffiorare a Bulla Regia di una rappresentazione divina prettamente iconica, ispirata per giunta ai più antichi modelli cartaginesi, mentre in altri luoghi africani l'antropomorfismo si applica piuttosto alle figure degli offerenti che non a quelle divine, le quali, soprattutto quando sono di origine semitica, continuano ad essere effigiate di preferenza sotto forma di emblemi astrali¹⁵⁰.

Si apparenta alla stela di Bulla Regia un'altra da Siagu (Bir-Bu-Rekba)¹⁵¹, la quale reca il busto di una divinità femminile, probabilmente Tanit, con la testa sormontata dal crescente lunare e una colomba fra le braccia, all'interno di una cella fiancheggiata da pilastri con capitelli colici.

La sopravvivenza di emblemi ricollegantisi, nella concezione religiosa da cui promanano e nella forma iconografica con cui vengono espressi, ai motivi dell'epoca punica, è testimoniata da una stela da Guelma consacrata a Saturno, che reca una palma carica di due infiorescenze di datteri¹⁵² e, più ancora, da una stela proveniente dalla regione di Cherchel, conservata nel museo locale¹⁵³.

Si tratta di una stela con iscrizione neo-punica a Ba'al Hammon (II secolo a. C.), in cui è rappresentata un'edicola a due piani coronata da un frontone triangolare con acroteri. L'impronta classica di questo coronamento è tuttavia immediatamente smentita dalla mano fra due patere posta nel timpano e dal disco solare alato egiziano che funge da

¹⁵⁰ Ciò è mostrato ad esempio dal fatto che Ba'al Hammon, il dio supremo del pantheon punico, è prevalentemente rappresentato da emblemi betilici e astrali nella sua tipologia semitica mentre, quando si identifica con il Saturno romano, assume in modo costante le sembianze umane di quest'ultimo, apparendo con il capo velato e la *hârpe* in pugno.

¹⁵¹ Picard, *Bardo*, n. Cb 945.

¹⁵² J. Mallon, *Stèle de Guelma: Libyca*, VII, 1959, pp. 111-12, fig. 1.

¹⁵³ P. Gauckler, *Musée de Cherchel* (= *M.A.T.*, IV), Paris 1895, pp. 88-90, tav. II, 4; S. Gsell, *Cherchel. Antique Jol-Caesarea*, Alger 1952, fig. alla p. 64 e p. 65, n. 89.

elemento di passaggio alla scena di sacrificio sottostante, di pretta impronta romana. Ma sotto il toro condotto all'altare da un personaggio togato riappare un segno di Tanit inquadrate da due caducei; si noti come non sia ancora operante in questo caso quella tendenza all'antropomorfizzazione che impronta di sé la maggior parte dei segni di Tanit nelle stele neo-puniche.

Il repertorio delle stele tardo-africane non è così ricco e variato come quello di età punica. Potrebbero moltiplicarsi gli esempi di segni di Tanit più o meno antropomorfizzati¹⁵⁴, di fedeli recanti i dolci rotondi dell'offerta¹⁵⁵, delle vittime animali pronte per il sacrificio¹⁵⁶, dei personaggi libanti su un altare fiammeggiante¹⁵⁷. Ma accanto a queste scene di sacrificio riprese dai modelli classici si pongono le triadi betiliche del santuario di el-Kenissia, 6 km. a sud di Susa, e i disegni rettangolari allungati, profondamente incisi e con un tratto divisorio mediano, analoghi ad alcuni esemplari di Motya, che rappresentano un betilo ovvero l'immagine « compendiata » di un tempio¹⁵⁸. Il singolare carattere aberrante di queste figurazioni rispetto alla contemporanea produzione africana si spiega agevolmente se si pensa alla vicinanza di questo luogo di culto al centro maggiore di Susa, dal quale doveva irradiarsi un forte influsso culturale operante anche nella tematica delle stele.

¹⁵⁴ Picard, *Bardo*, e F. du Coudray de La Blanchère, *Catalogue du Musée Alaoui*, cit., passim (stele da Tuburnuc, Battaria, el-Allia, Kef, ecc.).

¹⁵⁵ Cfr. ad esempio le stele da Portus Magnus (Saint-Leu) illustrate in R. de La Blanchère, *Musée d'Oran* (= *M.A.T.*, III), Paris 1893, tav. I, nn. 1, 6, 8-11.

¹⁵⁶ Esse appaiono sulle stele di N'gaus (J. Alquier - P. Alquier, *Stèles votives à Saturne découvertes près de N'Gous [Algérie]*: *C.R.A.I.*, 1931, pp. 21-26), ad Ain Tunga (Ph. Berger - R. Cagnat, *Le sanctuaire de Saturne à Ain-Tounga*: *B.A.C.*, 1889, nn. 1, 20, 27, 33, 98, 102, 119, 124, 135, 184, ecc.), a Dugga (L. Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga: Nouvelles Archives des Missions*, VII, 1897, pp. 441-42) e in genere in tutti in tutti i luoghi sedi del culto di Saturno nell'Africa romana.

¹⁵⁷ J. Toutain, *Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au Djebel Bou-Korneïn (Tunisie)*: *Mélanges de l'École Française de Rome*, XII, 1892, nn. 18 (tav. I, 4), 111. I nn. 2, 139, 148 mostrano soltanto l'altare acceso, senza i partecipanti umani al rito.

¹⁵⁸ L. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El-Kenissia: Mémoires présen-*

Se nelle stele dei santuari consacrati a Saturno le figure femminili appaiono in posizione subordinata accanto al dio principale (si tratta allora per lo più del busto di Luna, sormontato dal crescente)¹⁵⁹, ovvero isolate, come nella stela a quattro facce di Aelia Leporina da Tebessa con le rappresentazioni di Giunone e delle due Cereri¹⁶⁰, ma sempre in un'iconografia direttamente ripresa dai modelli classici, una stela da Saint-Leu, l'antico Portus Magnus, presenta un'immagine divina in cui è conservata una eco abbastanza fedele di un simulacro di culto fenicio, sia pure con elementi additivi derivanti dalle tarde concezioni religiose ellenistiche¹⁶¹.

La stela raffigura una dea nuda, con un monile al collo e lunghi capelli ricadenti in due bande gonfie sulle spalle, che rammentano l'acconciatura hathorica, eretta sotto una edicola con un frontone decorato dal disco e dal crescente lunare. All'ambiente classico e in particolare all'iconografia di Selene si ispira il gesto compiuto dalla dea, che per ciò stesso deve identificarsi con Juno-Caelestis, di tenere allargato con le due mani sulla sommità del capo un velo a semicerchio, il quale evidentemente rappresenta la volta del firmamento. Al contrario, i pilastri sottili su cui poggia i gomiti la dea nuda — e si noti che la nudità delle figure divine femminili è pressoché assente sulle stele africane¹⁶² ma normale nell'ambiente siro-palestinese e

tés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, I^e série, XII, 1908, pp. 27-28, 30-96, tav. II, nn. 1, 3-5, 18, 21, 25.

¹⁵⁹ Sulle caratteristiche di queste stele cfr. M. Leglay, *Stèles à Saturne de Djemila-Cuicul: Libyca*, I, 1953, pp. 69-76.

¹⁶⁰ M. Leglay, *Junon et les Cereres d'après la stèle d'Aelia Leporina trouvée à Tébéssa: Libyca*, IV, 1956, pp. 33-53, figg. 1-5. Si può accostare a questa stela il cippo a quattro facce da Henshir Suar (inizio del III sec. d. C.), con Cerere, Proserpina e i due defunti: A. Merlin - L. Poinssot, *Guide du Musée Alaoui*, I⁴ (mise à jour par P. Quoniam), Tunis 1950, pp. 21-22.

¹⁶¹ S. Gsell, *Le champ de stèles de Saint-Leu (Portus Magnus): B.A.C.*, 1899, pp. 463-64; G. Doublet, *Musée d'Alger (= M.A.T., I)*, Paris 1890, tav. III, 4.

¹⁶² Ph. Berger, *Stèle punique représentant une déesse: B.A.C.*, 1896, pp. 221-22 e fig., considera una dea la figura femminile nuda, con una palma e una corona in mano e un diadema sul capo da cui pende un velo, sormontata da un gran disco solare raggiato, che appare su una stela

vicino-orientale in genere — sono un elemento assai diffuso come inquadratura degli offerenti sulle stele africane di età romana¹⁰³ e da considerare, con tutta probabilità, una invenzione dei lapidici neo-punici.

Del culto di Saturno in Africa sono testimoni molti santuari che conservano la forma tradizionalmente semitica del *témenos* a cielo aperto e in cui il dio che gli Africani adoravano sopra tutti gli altri, secondo quanto ricorda lo stesso Tertulliano¹⁰⁴, era fatto oggetto di un culto in cui le antiche forme del rituale semitico permanevano sostanzialmente immutate¹⁰⁵. Le stele che da questi *témenoi* derivano mostrano assai sensibile l'impronta della superiore civiltà figurativa classica, data anche l'età tarda in cui la maggior parte di questi documenti archeologici si pone. Esse mostrano per lo più una suddivisione in tre registri: in quello superiore è il busto di Saturno velato e con la *hârpe* in pugno, talora fiancheggiato da Sol, Luna e i Dioscuri; in quello mediano appaiono i dedicanti in atto di compiere il sacrificio su un altare, in quello inferiore — generalmente di dimensioni più ridotte — è l'animale da immolare, accompagnato da uno o più *victimarii*.

Se l'ariete rappresentato sulle famose stele di N'gaus (antica Nicivibus) — fine del II-inizio del III secolo d. C. —, che commemorano in lingua latina il sacrificio di sostituzione detto *Molchomor*, deriva direttamente da una concezione religiosa punica¹⁰⁶, sulle stele degli altri san-

anepigrafa da Ippona (Bona). In realtà è altrettanto verosimile che si tratti di un'offerente, dati anche gli attributi che essa reca in mano; su molte stele neo-puniche i fedeli appaiono nudi e sovrastati dagli emblemi divini.

¹⁰³ Cfr. ad es. Ph. Berger - R. Cagnat, *Le sanctuaire de Saturne à Aïn-Tounga*, cit., p. 262 e fig.; H. Al. Delamare, *Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842, 1843, 1844 et 1845*, Paris 1850, tav. CXC, n. 12 (stela neo-punica da Ippona).

¹⁰⁴ *Apologeticum*, X, 6: « ante Saturnum deus penes vos nemo est ».

¹⁰⁵ Sui santuari punici cfr. Gsell, *Afrique*, pp. 390-96; L. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El-Kenissia*, cit., pp. 138-60; Picard, *Religions*, pp. 152-63.

¹⁰⁶ J. Alquier - P. Alquier, *Stèles votives à Saturne découvertes près de N'gaous*, cit.; J. Carcopino, *Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique Romaine: R.H.R.*, CVI, 1932, pp. 592-99; J.-G.

tuari dell'Africa romana (Gebel Bu Kornine, Ain Tunga, Dugga) gli antichi simboli del repertorio carataginese si mescolano a quelli che sono la risultante della romanizzazione delle credenze religiose e del culto.

Il passaggio dall'una all'altra categoria di motivi iconografici è agevole da seguirsi soprattutto a Dugga¹⁶⁷ e a Tiddis¹⁶⁸. Il simbolo di gran lunga più frequente sulle stele di quest'ultimo luogo è una scala, la quale è pressoché sconosciuta nelle restanti parti del mondo punico e libico¹⁶⁹. Si tratta probabilmente di un simbolo legato « à la conception que se faisaient les fidèles tidditains de Saturne de leur passage dans un au-delà bienheureux, consacrant leur victoire définitive sur la mort »¹⁷⁰. Esso ben esemplifica il carattere finale della religione africana alle soglie della penetrazione del Cristianesimo. La dottrina dell'immortalità celeste è comune a molti popoli e a molte civiltà: basti ricordare l'« isola dei Beati » delle credenze egiziane e le tradizioni della mitografia classica; essa sembra tuttavia estranea al mondo punico, al quale giunge in un aspetto particolare, sotto forma cioè di credenza astro-

Février, *Le rite de substitution dans les textes de N'Gaous: Journal Asiatique*, CCL, 1962, pp. 1-10.

¹⁶⁷ L. Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dugga*, cit., passim.

¹⁶⁸ A. Berthier - M. Leglay, *Le sanctuaire du sommet et les stèles à Baal-Saturne de Tiddis: Libyca*, VI, 1958, pp. 23-58, tavv. I-XV; M. Leglay, *Le symbolisme de l'échelle*, cit., pp. 228-30, tavv. VIII-X.

¹⁶⁹ La scala appare tuttavia già su una stela della Gorfa (II sec. d. C.): Picard, *Bardo*, n. Ch 966, e su un piccolo gruppo di stele da El-Afareg, presso Beja: M. Leglay, *Le symbolisme de l'échelle*, cit., pp. 228 ss., tav. XII, figg. 13-14.

¹⁷⁰ A. Berthier - M. Leglay, *Le sanctuaire du sommet et les stèles à Baal-Saturne de Tiddis*, cit., p. 50. M. Leglay, *Le symbolisme de l'échelle*, cit., pp. 228-44, ha dimostrato che si tratta di un antichissimo emblema escatologico egiziano penetrato nella religione dionisiaca e da questa diffuso nelle colonie della Magna Grecia; quivi, in un ambiente permeato di orfismo, a sua volta strettamente connesso con il pitagorismo, non è sorprendente pensare che « l'une des conceptions fondamentales de ces systèmes, commune à la religion dionysiaque, à la doctrine orphique et au pythagorisme, à savoir la migration des âmes à travers les espaces sidéraux, ait été exprimée par le même symbole, à la vérité très parlant, très significatif de l'échelle » (loc. cit., p. 237). Poiché d'altro canto questo simbolo si ritrova solo in un ristretto gruppo di stele della zona di Costantina, è assai probabile che esso sia stato introdotto in Africa nel 46 a. C. all'atto della fondazione della confederatio cirteana da parte del nucerino P. Sittius e dei suoi compagni campani.

nomica elaborata negli ambienti filosofici stoici, pitagorici e platonici della Grecia e dell'Italia; è questo stesso aspetto, ripreso dal neo-platonismo e dalle correnti esoteriche ellenistiche, che impronta di sé queste rozze stele africane che segnano una delle tappe ultime della sua diffusione.

Come la palma e la corona di molte stele neo-puniche, antichi emblemi di vittoria divenuti nel mondo ellenistico i simboli di un più profondo trionfo umano, quello dello spirito sulla morte, come i delfini di Maktar e della Gorfa che trasportano l'anima del defunto attraverso l'oceano celeste, come il cratere, la spiga e l'edera dei riti iniziatici bacchici ed eleusini, così la scala travalica, nell'immaginazione dell'ardente spirito africano, il significato di semplice oggetto della vita di tutti i giorni per assurgere al valore di emblema di resurrezione, ben degno quindi di figurare sulle stele consacrate al sommo dio africano e destinato a perpetuare, nell'intenzione di coloro che le eressero, la salda fiducia in una seconda vita, che si sperava più felice e duratura di quella terrena.

IV. *Le stele sarde*

L'esperienza religiosa semitica in Sardegna si configura in modo completamente diverso rispetto al territorio africano. In base a quanto risulta dalle rappresentazioni figurate delle stele dei *tophet* di Nora, Sulcis e Monte Sirai, sembra che l'isola conobbe le principali divinità del pantheon fenicio e rimase più vicina di Cartagine, almeno nel periodo delle origini, alle credenze della madrepatria, accentrate intorno al culto betilico (che si inseriva nelle analoghe credenze delle genti nuragiche) e a quello di una Grande Dea Madre di tipo mediterraneo, sorgente e protettrice della fecondità naturale: all'uno e all'altro alludono infatti le stele con le triadi betiliche e gli idoli a losanga del *tophet* norense¹⁷¹ e quelle provenienti da

¹⁷¹ G. Patroni, *Nora, cit.*, tavv. XXI, 1 a, 2 a; XXIII, 1 a-c; XXV, 3; XXV, 2 (betili); XXI, 1 d, 2 b (idoli a losanga).

Sulcis con l'immagine della dea nuda prementesi i seni o con il disco astrale sul petto¹⁷². Persiste tuttavia un'esa-sperante vaghezza si si cerca di stringere più da presso l'individualità delle figure antropomorfe che appaiono sulle stele sarde. Quelle maschili di tipo egittizzante sugli esemplari norensi, con gonnellino e lancia in pugno¹⁷³, sono probabilmente le immagini di un Ba'al siriano, il Ba'al Hammon cartaginese o forse il Ba'al Addir che men-zione un'iscrizione sulcitana¹⁷⁴. E con Ba'al Addir, appun-to, il Pesce propone l'identificazione per il personaggio che impugna una lancia rappresentato su una stela sul-citana recentemente scoperta, da considerarsi fra le più antiche o addirittura la più antica di Sardegna¹⁷⁵.

La veste iconografica qui assunta dal dio è di tipo prettamente semitico ma complicata da elementi egittizzanti e così rozza nella sua espressione figurativa che non è agevole isolarne i modelli. Comunque, risulta da questo contesto figurato che le prime colonie fenicie di Sardegna avevano adottato il pantheon semitico nella ve-ste iconografica che esso aveva assunto nella Siria del II millennio¹⁷⁶. Ciò è anche una riprova dell'alta antichità dei primi stanziamenti fenici in Sardegna, contro la teoria che vuole abbassare di un secolo la penetrazione delle genti semitiche nell'isola.

La maggior parte delle stele di Sulcis reca, come ab-biamo detto, una figura femminile nuda o vestita, con il disco astrale sul petto¹⁷⁷. Questa iconografia, di cui re-stano alcuni esemplari anche in stele di Nora¹⁷⁸, si per-

¹⁷² G. Lilliu, *Le stele puniche di Sulcis*: M.A.L., XL, 1944, coll. 293 ss., nn. 14, 16-39, 46-47, 50-54, 57-60, 63-65, 67-83, 87-88, 106-108, 110-111, 113, tavv. III - X.

¹⁷³ G. Patroni, *Nora*, cit., nn. 78-81, tav. XXIII, 2 a-b.

¹⁷⁴ G. Pesce, *Sardegna punica*, Cagliari 1961, p. 39.

¹⁷⁵ G. Pesce, *Due opere di arte fenicia in Sardegna: Oriens Antiquus*, II, 1963, pp. 243-53, tavv. XLI-XLII.

¹⁷⁶ Gli antecedenti di questa figura divina risalgono infatti ad alcune stele e sigilli siriani dell'età del Bronzo: P. Matthiae, *Ars Syra*, Roma 1962, tavv. XX, XXVIII.

¹⁷⁷ Cfr. la nota 172.

¹⁷⁸ G. Patroni, *Nora*, cit., nn. 69-75, tavv. XXII, 2 e, XXIII, 2 d.

petua nelle statuette fittili, già di tipo greco, provenienti dalla Sardegna e da Cartagine¹⁷⁹, che rappresentano con tutta verosimiglianza la dea Tanit, nel tipo ripreso dalle terrecotte italiote e siceliote con la Demetra portatrice di fiacole.

A Sulcis le rappresentazioni betiliche sono in netta minoranza rispetto a quelle antropomorfe. Poiché queste ultime, con i primi e più rozzi esemplari, iniziano già nel VII secolo, è difficile precisare la ragioni che hanno presieduto a quella decisa deviazione verso l'antropomorfismo che hanno preso le credenze religiose di questa colonia fenicia, mentre negli altri centri sardi, siciliani ed africani più antichi godevano di maggior favore le stele con immagini betiliche. Un'analoga tendenza vedremo riapparire nelle stele di età ellenistica di Monte Sirai.

Come nelle rare stele norensi, così, e molto più di frequente, in quelle sulcitane, la Tanit cartaginese è eretta su un plinto trapezoidale che talora assume un andamento con gola egizia¹⁸⁰; talora la dea, invece che sorreggere il disco, ha il braccio sinistro piegato al petto e il destro disteso lungo il corpo, senza attributi¹⁸¹. In quattro casi ha un fiore di loto che tiene stretto al seno con ambedue le mani¹⁸², ripetendo un antico gesto egiziano ed orientale, particolarmente diffuso nell'ambiente siro-palestinese del II e del I millennio a. C.¹⁸³. Su un altro gruppo di stele Tanit regge l'*ankh* nella destra distesa lungo il fianco, mentre con la sinistra trattiene sul petto un lembo della veste¹⁸⁴; lo stesso gesto, che si ispira evidentemente alle statue di culto greche dell'ambiente fidiaco (Temide di Ramnunte), alle stele funerarie attiche come quella cele-

¹⁷⁹ U. Antonielli, *Tanit-Caelestis nell'arte figurata: Notiziario archeologico del Ministero delle Colonie*, III, 1922, tav. IV, 17; G. Pesce, *Sardegna punica*, cit., p. 99, fig. 93.

¹⁸⁰ G. Lilliu, *Le stele puniche di Sulcis*, cit., nn. 19, 40, 50, 56, 65, 71, 81, 96 (base cubica); nn. 18, 42, 48 (base trapezoidale).

¹⁸¹ *Ibidem*, nn. 40-41, 48, tav. V.

¹⁸² *Ibidem*, nn. 42-43, 55-56, tavv. V-VI.

¹⁸³ H. Danthine, *Le palmier-dattier*, cit., nn. 898, 900, 902, 904-905, 907-910, 1095, 1188.

¹⁸⁴ G. Lilliu, *Le stele puniche di Sulcis*, cit., nn. 62, 89-96, tavv. VII-IX.

bre di Hegesò e ad alcune opere microasiatiche come il sarcofago sidonio « delle Afflitte », riappare in una stela cartaginese del Museo di Antichità di Torino dedicata da Ba^calyaton figlio di Milkyaton il suffeta¹⁸⁵.

Man mano che ci si inoltra nell'età ellenistica assistiamo al rendimento sempre più grecizzato della dea, che ricalca ora fedelmente i modelli classici, abbandonando la nudità primitiva e gli attributi semitici per divenire una figura compostamente avvolta nel chitone e nello *himátion*, eretta entro un'inquadratura architettonica che ha assunto il frontone e gli acroteri dei templi ellenici.

Accanto a questo più tardo gruppo di stele ellenizzate con la rappresentazione di Tanit, ne appaiono tuttavia a Sulcis poche altre del tipo a sommità arcuata, che recano nell'interno un ariete gradiente alternatamente a destra e a sinistra, sotto il disco e il crescente lunare¹⁸⁶. Si tratta cioè di stele che si ispirano, sia nella forma tettonica, sia nella rappresentazione figurata, al mondo semitico d'Occidente, dovendosi intendere l'animale che qui appare come la vittima del sacrificio offerto agli dèi punici, per analogia con le innumerevoli serie di stele votive consacrate a Saturno dell'Africa romanizzata che recano lo stesso motivo¹⁸⁷.

* * *

Nell'agosto del 1963 una missione dell'Istituto del Vicino Oriente dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari portava alla luce uno stanziamento punico presso Carbonia, nella zona a sud-ovest dell'isola.

¹⁸⁵ C.I.S., I, n. 176: Hours-Miédan, *Stèles*, tav. IV c; A. Lézine, *Architecture punique*, cit., pp. 65-66, tav. VIII, fig. 78.

¹⁸⁶ G. Lilliu, *Le stele puniche di Sulcis*, cit., nn. 99-105, tav. IX. Una stela simile del Museo di Cagliari, probabilmente facente parte di questo gruppo sulcitano, era già stata pubblicata da G. Ebers, *Antichità sarde e loro provenienza: Annali dell'Istituto di Corrispondenza archeologica*, LV, 1883, tav. d'agg. E, n. 2.

¹⁸⁷ Particolarmente significativo per la storia dell'iconografia divina punica è un frammento inedito di stela, recentemente rinvenuto a Sulcis e conservato nel museo locale, che reca nel frontone un busto maschile (?), il quale sembra sostenere fra le braccia serrate al petto un oggetto

All'estremità occidentale dell'altopiano erano i resti di un *tophet* con una cinquantina di stele figurate sparse sul terreno, che appartengono allo strato più recente di vita del santuario (III-I secolo a. C.), onde, sulla base di questo elemento cronologico sicuro fondato su un dato primario qual'è la risultanza stratigrafica dello scavo, acquistano maggior valore le singolari differenze che questo centro della Sardegna interna presenta rispetto alle stele coeve facenti parte delle più tarde serie sulcitane ¹⁸⁸.

Accanto ad alcune stele del tipo già noto dai rinvenimenti di Nora e di Sulcis, con la dea in veduta frontale sorreggente sul petto il tamburello (o il disco astrale) ovvero più raramente, un piccolo vaso ¹⁸⁹ o un *ankh* nella mano abbassata ¹⁹⁰, ne appaiono altre in cui la figura femminile nell'edicola egittizzante indossa, anziché la lunga veste e il mantello, una gonna e un corpetto ricamato, ovvero un copricapo reso con un listello orizzontale, cioè il costume tradizionali delle genti di Sardegna ¹⁹¹. Si aggiunga la singolare predilezione che si riscontra nelle stele di Monte Sirai per le immagini antropomorfe, rispetto a quelle contemporanee cartaginesi, letteralmente cosparse di simboli astrali e di mani alzate, di caducei, di elementi improntati all'architettura greca, che sono del tutto assenti a Monte Sirai. Se ne ricaverà il carattere originalissimo di questo piccolo centro della Sardegna interna, nel quale l'irradiazione punica si configura in aspetti assai diversi da quelli con cui appare nelle altre colonie, Nora o Sulcis.

di difficile identificazione (un emblema astrale?). Se l'interpretazione della figura come maschile è esatta (lo stato di abrasione della pietra e l'estrema rozzezza del disegno lasciano sussistere molti dubbi), avremmo qui l'equivalente o, meglio, la rarissima versione locale di un'iconografia prettamente cartaginese, quella che mostra la dea Tanit sorreggente il crescente lunare in grembo.

¹⁸⁸ Per ulteriori notizie sulle stele e sugli scavi, cfr. F. Barreca - G. Garbini, *Monte Sirai - I. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, Roma 1964.

¹⁸⁹ *Ibidem*, pp. 65 ss., nn. 1-18, 20, tavv. XXXVI-XLIII.

¹⁹⁰ *Ibidem*, nn. 12 (?), 47.

¹⁹¹ *Ibidem*, nn. 2, 4, tav. XXXVIII.

Per altri indizi¹⁹², possiamo postulare che la diversità sia dovuta alla forza ancora operante *in situ* del sostrato nuragico. Esso tuttavia può aver fornito qualche suggestione nel processo di traduzione di un motivo figurato nella pietra, ma non certo l'essenza religiosa e la veste iconografica della stela che ora ci accingiamo ad illustrare e che costituisce una delle testimonianze più rivelatrici della penetrazione dell'elemento punico in Sardegna, onde l'altissimo valore storico e religioso di questa rappresentazione che trascende quello strettamente figurativo, pressoché nullo.

Si tratta della stela di forma trapezoidale rastremata verso il basso in cui è stata vista la dea Tanit con in braccio la vittima del sacrificio¹⁹³. « La figura rappresentata è quella di una donna, estremamente stilizzata, resa praticamente con la sola linea di contorno; solo i seni sono indicati con due minuscoli cerchietti. Sulla destra (rispetto a chi guarda) della figura si nota un disegno altrettanto stilizzato, nel quale è probabilmente da ravvisare un bambino tenuto in braccio dalla donna. Sfugge all'interpretazione il significato della corta linea che, prolungando quella del lato della donna, sporge dalla spalla fra questa e il bambino. Poco chiara appare altresì l'esatta funzione delle due piccole appendici che si vedono in alto sulla testa femminile, a guisa di corna »¹⁹⁴.

Come nota giustamente il Garbini¹⁹⁵, esiste un solo lontano parallelo con questa singolarissima immagine: quello costituito dal sacerdote che tiene in braccio un bambino pronto per il MOLK in una stela cartaginese da noi già

¹⁹² L'altare del tempio di tipo simile al focolare nuragico (*ibidem*, p. 32), il tipo non punico di una parte delle ceramiche della necropoli (*ibidem*, p. 47), la quasi totale assenza di lucerne nelle tombe (*ibidem*, pp. 47, 55) costituiscono i caratteri distintivi dello stanziamento di Monte Sirai rispetto agli altri centri sardi punici.

¹⁹³ *Ibidem*, n. 48, tav. XXVI.

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 90-91. Le appendici sul capo possono forse spiegarsi come stilizzazione di ciocche di capelli, secondo quanto mostra il rendimento del capo di un personaggio maschile ritratto su una stela cartaginese: Hours-Miédan, *Stèles*, tav. XXXIV e.

¹⁹⁵ F. Barreca - G. Garbini, *Monte Sirai*, cit., p. 91.

menzionata (cfr. sopra, p. 113). Ma che si tratti qui di una sacerdotessa espletante la medesima cerimonia sembra estremamente improbabile, sia perché le fonti scritte e i documenti figurati semitici mostrano sempre dei *kohanim* di sesso maschile officianti il rito, sia perché la veduta frontale del gruppo sembra suggerire l'immagine di un simulacro di culto piuttosto che di una scena di vita reale.

In conclusione, la stela di Monte Sirai è uno dei primi esempi che oggi abbiamo della cultura artistica e delle credenze religiose di un piccolo centro punico, quale sorse dall'incrocio dell'elemento semitico immigrato con le genti autoctone. Possiamo ragionevolmente supporre, sulla base di questo come degli altri documenti figurati ricordati più sopra, che le entità divine, i culti e le cerimonie più importanti della madrepatria continuarono a vivere nel nuovo ambiente oltremare. Che poi vi siano stati scambi, alterazioni, fraintendimenti, è facilmente credibile, anche se allo stato attuale degli studi mancano elementi di giudizio più precisi; tuttavia possiamo ritenere che, come già era avvenuto nel caso della religione punica fra i Libici, così questa stessa religione semitica influenzò profondamente le genti nuragiche; ma lo scambio non fu reversibile, a causa del livello speculativamente inferiore della civiltà di quelle. Vogliamo dire, cioè, che la punicità operò sensibilmente in Sardegna nel campo intellettuale e religioso e in quello artistico, mentre il sostrato nuragico solo in alcune espressioni artigianali, in motivi iconografici e in particolari soluzioni stilistiche fece sentire il suo peso nell'ambito della civiltà semitizzata dell'isola.

V. Le stele siciliane

Le stele riportate alla luce dagli scavi del Whitaker nell'isola di Motya, che costituisce, insieme a Panormo e a Solunto, il principale stanziamento semitico dell'isola, recano prevalentemente immagini betiliche rozzamente incise che le apparentano ad alcune schematiche rappresentazioni

aniconiche sarde e africane¹⁹⁶. Poiché sappiamo che Motya fu distrutta nel 397 a. C. da Dionisio di Siracusa, possiamo anche pensare che l'estrema rozzezza sia dovuta al fatto che la città rimase sempre arroccata nelle sue posizioni all'estremità occidentale della Sicilia, senza che l'influenza greca riuscisse a penetrarvi mai completamente, come accadrà invece nel caso di Lilibeo, successivamente fondata sulla terraferma, le cui stele sono una combinazione di elementi punici e greci.

Appaiono a Motya anche gli idoli-bottiglia e le figure della dea nuda col tamburello serrato contro il petto, ovvero della dea vestita con un braccio aderente al grembo e l'altro piegato ad angolo alla vita¹⁹⁷. Più interessanti dal punto di vista della comparazione religiosa sono due stele conservate nel Museo locale, con la rappresentazione schematica di un volto umano barbato, reso in forma di triangolo allungato, in cui dei trattini orizzontali indicano la bocca e gli occhi¹⁹⁸. Esse presentano infatti una spiccata analogia con le stele selinuntine rinvenute all'interno del *témenos* della Malophòros, presso il *naiskos* dedicato a Zeus Meilichios, divinità ctonia adorata in varie parti del mondo greco e che a Selinunte è rappresentata insieme alla sua paredra. Tale infatti sembra essere il significato da attribuire alla testa femminile che compare accanto a quella del dio¹⁹⁹. Queste stele selinuntine vengono generalmente

¹⁹⁶ J. I. S. Whitaker, *Motya, cit.*, pp. 257-60, figg. 51-53; B. Pace, *Motya. Prime note sugli scavi eseguiti negli anni 1906-1914: N. Sc.*, 1915, pp. 440, 442, fig. 9. Quando quest'articolo era già in bozza, abbiamo avuto occasione di assistere alla scoperta di una trentina di altre stele nel *tophet* di Motya, nel corso di una campagna di scavi condotta dall'Istituto del Vicino Oriente dell'Università di Roma e dalla Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale. Esse recano figure umane entro edicolette a *naiskos* egittizzante, talora nell'atto di sacrificare accanto a un altare, ed altre rappresentazioni zoomorfe e antropomorfe il cui studio si rivelerà importantissimo per definire i caratteri dell'arte e della religione punica di Sicilia.

¹⁹⁷ J. I. S. Whitaker, *Motya, cit.*, pp. 271, fig. 50 (la quinta stela nella prima fila in alto da destra e la seconda nell'ultima fila in basso), 273, fig. 52.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 273, fig. 51 (al centro).

¹⁹⁹ E. Gabrici, *Il santuario della Malophoros a Selinunte: M.A.L.*, XXXII, 1927, coll. 174-181, tavv. XXVII-XXIX; J. Boardman, *The Greeks Overseas*, Harmondsworth 1964, pp. 197-98, fig. 56.

datate al V-IV secolo a. C., almeno quelle più antiche; ma che vi dovesse essere un'evoluzione nel tipo è mostrato da altri esemplari, in cui le due divinità compaiono assise in trono e si ispirano alle rappresentazioni greche classiche di Hades e Persefone.

La rassomiglianza fra le stele di Motya e quelle di Selinunte può anche essere casuale e derivare dall'aspetto primitivo di entrambi i gruppi, frutto di un ambiente artigianale indigeno che fa larga parte alla frettolosa schematizzazione delle membra organiche delle figure. Ma poiché esistono altri elementi di tipo punico nella cultura artistica selinuntina (si confrontino ad esempio i pozzetti sacrificali che sorgono presso il tempio e il porsi stesso del campo di stele nell'area sacra, come nei santuari semitici), potremmo anche pensare che le immagini delle stele di Motya e quelle di Selinunte riprendano un modello iconografico locale in cui è adombrato un principio religioso maschile indigeno, non altrimenti identificato, che poi si sdoppia a significare rispettivamente una divinità maschile punica (probabilmente Ba'al Hammon) e Zeus Meilichios.

Dopo il 397 a. C. Lilibeo, l'odierna Marsala, raccolse l'eredità punica in terra siciliana. Da Lilibeo provengono due stele con personaggi in atteggiamento di preghiera accanto a un gigantesco caduceo²⁰⁰, una con un ariete passante²⁰¹ e un'altra con un sacerdote sacrificante accanto a un *thymiatérion*²⁰². Esse rispecchiano tutte credenze e motivi religiosi ben attestati nella madrepatria cartaginese, da cui devono essere giunti alla Sicilia. Particolarmente significativa è la stela con il sacerdote posto accanto al *thymiatérion* (di tipo fenicio, costituito da elementi globulari sovrapposti), giacché costituisce una sorta di rappresentazione compendiativa dei motivi principali della re-

²⁰⁰ J. I. S. Whitaker, *Motya, cit.*, p. 274, fig. 54.

²⁰¹ *C.I.S.*, I, n. 3766.

²⁰² *C.I.S.*, I, n. 138; G. Perrot - Ch. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, III, *cit.*, p. 309, fig. 232. Sulle stele provenienti dalla città siciliana cfr. ora A. M. Bisi, *Le stele puniche di Lilibeo e il problema dell'influenza semitica nella religione e nell'arte della Sicilia occidentale: Karthago*, 1966 (in corso di stampa).

ligione punica, i quali mantengono una veste iconografica tradizionale nonostante la piena età ellenistica in cui, in base ai caratteri epigrafici dell'iscrizione dedicatoria e ai paralleli con le figure di sacerdoti cartaginesi cui la nostra immagine si ispira, va situata la stela. Accanto all'incensiere appaiono un segno di Tanit e un caduceo, entrambi di proporzioni gigantesche, mentre sopra questa fila di immagini, al centro e come sospesa nel campo, è una triade betilica sorgente da una base a gola egizia; un disco solare e un crescente con le punte volte verso il basso decorano il frontone della stela.

Quest'esemplare da Lilibeo getta viva luce sulle credenze religiose cartaginesi nel periodo in cui la metropoli africana si apriva all'influsso classico e nel contempo testimonia della fedeltà ai moduli della madrepatria dell'elemento semitico della Sicilia. Per la prima volta in tutto il mondo punico vediamo una scena di adorazione compiuta davanti alla divinità, presente qui nel suo simulacro betilico, non ancora tocco da quei rivolgimenti in senso antropomorfo che introducevano gli dèi greci nel pantheon e nell'iconografia cartaginesi. Non sembra cioè verificarsi in Sicilia quanto accade in Sardegna sulla base marmorea quadrangolare da Sulcis con tre divinità puniche (Melqart, Tanit, Ba'al Hammon) che, secondo *l'interpretatio graeca*, hanno assunto le sembianze, rispettivamente, di Herakles, Afrodite e Saturno Frugifero²⁰³.

Le caratteristiche puniche sono invece maggiormente contaminate di elementi greci nelle stele a forma di *heroon* pure provenienti da Lilibeo, non anteriori al primo secolo dell'Impero Romano, le quali mostrano i defunti assisi sulla *kline* e partecipanti al banchetto funebre insieme ai loro familiari, mentre i servi sono effigiati accanto ad anfore vinarie su treppiedi metallici²⁰⁴. Queste scene sono state considerate aventi il valore di mistiche iniziazioni, giacché

²⁰³ G. Pesce, *Sardegna punica*, cit., p. 85, figg. 74 a - 74 c.

²⁰⁴ E. Gabrici, *Stele sepolcrali di Lilibeo a forma di Heroon: M.A.L.*, XXXIII, 1929, coll. 41-60, tavv. I-VII.

gli Orfici e i Pitagorici avevano immaginato la felicità oltremondana sotto la forma di un eterno banchetto; lo stesso Platone nel Fedro (247 a) aveva discusso delle anime dei mortali che divengono, al sommo della volta celeste, i commensali degli dèi. Il mito del Fedro assicurò la persistenza della nozione del festino celeste presso gli ultimi neo-platonici²⁰⁵. Quel che è interessante notare, dal punto di vista figurativo, è che mentre la scena del banchetto delle stele di Lilibeo si ispira a modelli classici, dalle stele funerarie attiche ai vasi apuli con scene dell'oltretomba, le colonne e i pilastri che inquadrano le nicchie dipinte recano i segni di Tanit e i caducei, cioè i simboli tradizionali della religione punica. Evidentemente questi monumenti funebri dal gusto un po' provinciale e attardato appartenevano ai ricchi lilibetani che si conservavano fedeli, anche in pieno periodo imperiale, alle credenze religiose puniche, sia pure assai epurate e spiritualizzate dall'ondata del misticismo ellenistico.

VI. Conclusione

Giunti al termine della nostra trattazione, potremmo così sintetizzarne i risultati. L'esame organico delle stele provenienti dai vari territori di cultura punica ha mostrato dovunque una netta persistenza dell'elemento religioso semitico, sia nelle credenze sia nelle rappresentazioni figurate di tipo cultuale e votivo che di quelle sono il riflesso. Tanto più notevole è questa fedeltà alle tradizioni della madrepatria, se si considera il gran numero di popoli di diversa origine con cui i Fenici vennero a contatto durante i loro movimenti colonizzatori, iniziatisi presumibilmente già alla fine del II millennio a. C. Dappertutto, ferma restando la scarsità delle fonti scritte, i documenti archeologici recano un valido contributo all'esegesi. Quelli che provengono dal-

²⁰⁵ F. Cumont, *Lux perpetua*, cit., passim, in particolare pp. 256-58, 343-86.

le scoperte più recenti generalmente confermano quanto era già noto dai testi, circa il carattere aniconico delle prime rappresentazioni semitiche del divino, dal momento che le immagini betiliche sono diffuse in tutti i territori fenicizzati d'Occidente, permanendo anzi in alcuni luoghi in singolari attardamenti che giungono fino ai secoli immediatamente anteriori all'era volgare.

A Cartagine, le stele del *tophet* di Salammbô mostrano nelle figure di sacerdoti recanti in braccio il fanciullo vittima del MOLK o gli strumenti della libagione, ovvero eretti accanto a un *thymiatérion*, una veste iconografica semitica, sulla quale tuttavia cominciano ad operare gli influssi di altre civiltà, prima fra tutte quella greca. L'introduzione dell'ellenismo a Cartagine, su cui tanto ha insistito il Picard, ed i mutamenti che ne derivarono nel campo religioso (come appare dalle iconografie grecizzate della sacerdotessa libante sul tumulo e di alcuni offerenti) opera anche sulle rappresentazioni del cosiddetto *Temple-Boy*, la cui origine deve riportarsi in ultima analisi all'isola di Cipro. Nonostante l'impronta prevalentemente greca degli elementi decorativi, il patrimonio religioso cartaginese non sembra tuttavia essere scosso da questa pacifica penetrazione, la quale ha tutti i caratteri di una moda, brillante e dall'ampio raggio di diffusione, ma che non investe determinati atteggiamenti spirituali, frutto di tendenze radicate da secoli. Solo una divinità, Dioniso, sembra aver preso veramente piede a Cartagine; ma se si considera la derivazione di molti degli elementi del culto bacchico dalla religione ugaritica, come un'ipotesi recente tenta di dimostrare, ne risulterà che i misteri dionisiaci non fanno che reinserirsi nell'ambito della religiosità semitica, di cui sublimano e portano quasi al parossismo certe tendenze e certi atteggiamenti di fronte alla rivelazione del Divino e al sacrificio inteso come solo mezzo di comunicazione e di comunione fra quest'ultimo e i mortali.

Il distacco dalle credenze semitiche è pressoché nullo a Susa, un centro più periferico, in certo qual modo, rispet-

to a Cartagine, e dove non sembra operante l'influsso greco, mentre si accentua nel periodo neo-punico per toccare la sua *acmé* nell'Africa romanizzata dei primi secoli dell'Impero. Anche in questo periodo, tuttavia, sussistono delle differenze fra i vari luoghi africani, e se sulle stele della Gorfa e di Maktar compare il nuovo pantheon di tipo greco, su cui ha agito l'influsso della filosofia neo-platonica, distribuito secondo uno schema piramidale che porta dall'uomo al dio supremo, a El-Kenissia perdurano gli emblemi betilici, a Tiddis i segni di Tanit e i caducei, indici delle credenze puniche non ancora del tutto sopite. Altrettanto può dirsi per il mondo sardo, che non conoscerà le conquiste speculative elleniche e permarrà fedele alle immagini betiliche e ai simulacri della Tanit nuda di tipo siro-palestinese (e poi cartaginese) fino alle soglie dell'epoca romana imperiale. Se nell'isola la religione importata si scontra con le credenze proprie del sostrato nuragico, cionondimeno conquista la gran parte della popolazione; una riprova di questo fenomeno storico, finora piuttosto intravisto che analizzato nelle sue componenti, è la stela di Monte Sirai con la dea e il bambino che fedelmente rinnova e testimonia, in un ambiente pur tanto diverso da quello originario, il ricordo del MOLK.

Alla formulazione del concetto del divino per via di simboli e di immagini aniconiche, propria dei popoli semitici, si riconnette in ultima analisi anche la mancanza di un tipo iconografico costante per le varie divinità. Tutti i tentativi che sono stati fatti in tal senso²⁰⁶ si riducono a un'analisi dell'avvicinarsi di schemi figurativi ripresi di volta in volta dai modelli greci, sicelioti, o ciprioti, senza approdare alla creazione di una tipologia unitaria, neppure per quel che riguarda gli dèi principali del pantheon, Tanit e Ba'al Hammon. Per essi, anzi, si verificano i maggiori cambiamenti iconografici, come è naturale se si pensa che sono le entità divine dotate di più lunga vita, le quali ac-

²⁰⁶ U. Antonielli, *Tanit-Caelestis nell'arte figurata*, cit., pp. 41-69.

compagnano i primi moti colonizzatori delle genti fenicie oltremare e sopravvivono, almeno in Africa, alla romanizzazione, sia pur mutando nome ed attributi.

Dal punto di vista storico-culturale, la religione punica rappresenta un'esperienza fondamentale nell'evoluzione della spiritualità orientale. E' stato ben detto²⁰⁷ che le credenze semitiche romanizzate delle genti africane, accentrate intorno all'idea di un dio supremo pressoché inconoscibile, la cui Provvidenza agisce sul mondo per mezzo di ipostasi emananti dalla sua essenza, preparavano idealmente i fedeli ad accettare il dogma della Trinità cristiana, quale sarebbe stato formulato da un altro grande africano, Agostino di Tagaste; così come l'antico concetto cananaico del sacrificio cruento d'unione e di riscatto, nel quale la creatura consacrata si immola per acquistare lo *status divinus*, facilitava la comprensione del sacrificio eucaristico.

Le rappresentazioni di divinità e di scene cultuali delle stele votive, che appaiono in sempre maggior numero nei santuari punici, dall'Africa alla Sardegna alla Sicilia, recano un valido contributo alla conoscenza della religione semitica d'Occidente, ponendo in luce l'aspetto esteriore assunto dai suoi dèi, la natura dei suoi emblemi di culto, l'entità delle influenze straniere che hanno operato sul pantheon e sulle iconografie divine a partire dalla fine del V secolo a. C. Una stela di Monte Sirai ci dà l'esemplificazione più chiara di come si configurassero i rapporti in Sardegna fra credenze puniche ed elementi di sostrato, mentre altrove, nei restanti centri sardi e africani, la religione semitica sembra aver fatto *tabula rasa* delle tradizioni religiose locali²⁰⁸. Nella

²⁰⁷ Picard, *Religions*, pp. 256-57.

²⁰⁸ La penetrazione della religione semitica in Sardegna si configura in modo radicalmente diverso rispetto agli altri territori punici o punicizzati anche a causa dell'assenza di ogni influsso classico nella regione. L'isola non conobbe mai una grecizzazione analoga a quella che si riscontra a Cartagine a partire dal IV sec. a. C. La dominazione romana è tardiva (238 a.C.) e non distrugge i vecchi culti e le tradizioni locali. Un'iscrizione votiva trovata a Bithia attesta la persistenza della lingua neo-punica fino all'epoca degli Antonini o dei Severi. Cfr. G. Pesce, *Sardegna punica*, cit., pp. 34-35.

storia culturale del Mediterraneo occidentale imperniata sull'antitesi-sintesi Oriente e Occidente, Roma e Cartagine, si inserisce l'esperienza religiosa punica in terra africana. Nutrita dagli apporti delle filosofie ellenistiche e, più importante fra tutte, del neo-platonismo, altamente spiritua-lizzata ma non immemore delle sue origini fenicie, essa aprirà la via alla penetrazione del Cristianesimo, con il quale si realizza la fusione fra vecchio e nuovo mondo o, meglio, l'ideale prosecuzione del primo nel secondo.

H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire romain* (avec la collaboration de P. Orgels, J. Moreau et A. Maricq), dernière édition revue et augmentée, in: « Mémoires de l'Académie royale de Belgique, classe des lettres et des sciences morales et politiques », Bruxelles, 1964, pp. 265.

La ristampa di quest'opera del Grégoire, già apparsa in prima edizione nel 1951, si presenta notevolmente arricchita nelle note e ampliata nell'appendice. Sono stati aggiunti nuovi saggi: « Paganus. Etude de sémantique et d'histoire » già apparso in « Melanges George Sarton » (Bruxelles 1952); « Nouvelles observations sur le nombre des martyrs » oggetto di una comunicazione all'Académie royale de Belgique nel gennaio del 1952 insieme ad una nota complementare su alcuni frammenti del «*καταλόγος*» di Porfirio e altre pagine, fino ad oggi inedita nella politica degli Antonini, di Aureliano, di Tacito o di Probo.

Il testo principale che dà il titolo all'opera viene però riproposto così come fu redatto più di dieci anni or sono e allo stesso modo: tesi e giudizi espressi allora dal grande studioso belga non sono per nulla mutati. Spero che ancora oggi viene ad essi riconosciuto una loro validità, vengono ritenuti cioè come punti fermi sui quali è neces-

BIBLIOGRAFIA

H. GRÉGOIRE, *Les persécutions dans l'Empire romain* (avec la collaboration de P. Orgels, J. Moreau et A. Maricq), deuxième édition revue et augmentée, in « Mémoires de l'Académie royale de Belgique, classe des lettres et des sciences morales et politiques », Bruxelles 1964, pp. 265.

La ristampa di quest'opera del Grégoire, già apparsa in prima edizione nel 1951, si presenta notevolmente arricchita nelle note e ampliata nell'appendice. Sono stati aggiunti nuovi saggi: « Paganus. Etude de sémantique et d'histoire » già apparso in « Melanges George Smets » (Bruxelles 1952); « Nouvelles observations sur le nombre des martyrs » oggetto di una comunicazione all'Académie royale de Belgique nel gennaio del 1952 insieme ad una nota complementare su alcuni frammenti del *κατὰ Χριστιανῶν* di Porfirio e altre pagine, fino ad oggi inedite, sulla politica degli Antonini, di Aureliano, di Tacito e di Probo.

Il testo principale che dà il titolo all'opera viene però riproposto così come fu redatto più di dieci anni or sono e, allo stesso modo, tesi e giudizi espressi allora dal grande studioso belga non sono per nulla mutati. Segno che ancora oggi viene ad essi riconosciuto una loro validità, vengono ritenuti cioè come 'punti fermi' sui quali è neces-

sario meditare per poter procedere avanti nell'indagine dei rapporti tra Cristianesimo e Impero romano. Senza dubbio, il metodo seguito dal Grégoire si rivela molto fecondo e per due motivi. Il primo è il deciso riconoscimento della concretezza della politica romana nei riguardi dei cristiani; il secondo si identifica nella stessa tesi centrale che anima l'opera e cioè che il movimento delle persecuzioni è strettamente connesso alle vicende storiche, economiche e sociali dell'Impero. Il che apre prospettive di indagini, nell'ambito di tale problema, di notevole ampiezza e impone un metodo di ricerca e di lavoro di vasto respiro di cui si ha qui un esempio che si può definire ormai classico.

A riproporre all'attenzione le opinioni del Grégoire, già note, basteranno semplici richiami. Un'idea principale è che il Cristianesimo, fino alla metà del III° sec. si sarebbe sviluppato soprattutto in Oriente senza trovare da parte dei poteri centrali dello Stato alcuna resistenza organizzata o sistematica. Le poche persecuzioni di cui i cristiani furono vittime avrebbero avuto carattere locale e sarebbero scaturite o da sommosse popolari o da iniziative personali di governatori provinciali. In Occidente, lo stesso moto anticristiano che ebbe luogo in Gallia al tempo di Marc'Aurelio e nel quale trovarono la morte il vescovo di Policarpo e i cristiani di Lione e Vienna sarebbe scoppiato senza iniziativa alcuna da parte dell'imperatore. Anche per quanto riguarda le persecuzioni per editto, il Grégoire ne riduce sensibilmente il tempo di durata facendo ad esse corrispondere un ridotto numero di vittime. Alla vecchia visione storica di un Cristianesimo perennemente perseguitato con brevi intervalli di pace ne viene qui sostituita un'altra diametralmente opposta e l'acquisizione di questo dato, accolto dalla critica storica, va giudicato di notevolissima importanza culturale.

Di non diverso valore storico si rivelano i risultati, anche parziali, a cui l'illustre A. giunge, grazie anche alla sua eccezionale e profonda erudizione, nella sua analisi cosicché si è giustificati se si ritiene utile fare di alcuni di essi oggetto di meditazione, allo scopo soprattutto di de-

finirli e avvicinarsi ad essi con maggiore chiarezza. Anzitutto un problema generale. E' chiaro che le persecuzioni vanno inquadrare, e perciò spiegate, nel contesto economico, politico e sociale dell'Impero. Ma questa formulazione, metodicamente corretta, sembra talvolta applicata in maniera troppo rigida e generica, senza soverchia preoccupazione non tanto di bisogni politici immediati di determinate epoche, quanto della psicologia stessa dei dirigenti imperiali e principalmente della « valutazione » che gli imperatori davano della complessa realtà in cui si trovavano ad operare. Se non si pone l'accento su quest'ultimo elemento, resterà sempre difficile spiegare in che cosa differiva la situazione sociale ed economica dell'Impero tra il regno di Valeriano e l'avvento di Gallieno da spingere questi due imperatori a comportarsi in maniera opposta verso i cristiani. Atteggiamenti contrastanti ma che hanno pur una loro spiegazione se si completa la tesi su accennata con l'altra sostenuta da Alberto Pincherle che non è mai esistita in realtà una politica imperiale verso il Cristianesimo bensì singoli atteggiamenti di imperatori e diverse loro valutazioni della presenza cristiana. Il che, ad esempio, non implica che un atteggiamento di benevolenza (o se si vuole di noncuranza) di taluni di essi debba essere scambiato per filo-cristianesimo o addirittura, come nel caso di Filippo l'Arabo, per appartenenza alla stessa Chiesa.

Certo, la distanza tra un atteggiamento di cristianofilia e un'adesione piena alla nuova religione poteva esser vista come facilmente valicabile e l'asserito passaggio giovare alla propaganda per la propria causa. Ma se si accettano per vere le testimonianze di Eusebio e di s. Girolamo sul cristianesimo di Filippo, ci si deve porre per lo meno una domanda inquietante. E cioè, la politica di questo imperatore corre lungo il filo di una coscienza dell'evolversi del Cristianesimo verso un preannunciabile anticipo del suo trionfo e della sua sostituzione ad ogni altra forma di religiosità oppure in tale politica si deve individuare la sola tendenza a condurlo nell'ambito del sincretismo religioso? Al primo quesito non si sfugge se si accettano per vere le

testimonianze di Eusebio e s. Girolamo; il secondo, che riporta ad una cristianofilia di Filippo e dello stesso Alessandro Severo, sembra in maggiore armonia con la propensione a risolvere il fenomeno di « dissidenza » cristiana nell'ambito della generale politica religiosa romana nella prima metà del III° secolo.

Sull'aspetto giuridico delle persecuzioni l'A., pur non pronunciandosi sul problema dell'« Institutum neronianum », parte dall'esistenza di uno stato giuridico in cui la professione di cristianesimo sarebbe stata punita con la morte (e quindi per il 'nomen' come si trova di frequente negli scritti martirologici) per affermare la 'novità' della politica di Adriano. Il quale a Minucio Fundano avrebbe intimato di colpire i cristiani soltanto se le leggi fossero state da essi infrante. Il che però non solo toglie ogni particolare significato pro-cristiano alla lettera di Traiano a Plinio ma postula un nuovo cambiamento che Marc'Aurelio avrebbe più tardi introdotto per ritornare alla primitiva legislazione. Di questo non si ha però alcuna tradizione storica né pare che l'atto di Adriano possa essere giudicato, come il precedente di Traiano, in maniera diversa da una pura e semplice 'istruzione' da seguire.

Il nome di Marc'Aurelio richiama subito ad un'altra tesi di notevole interesse relativa all'epistolario di s. Ignazio la cui data di composizione è riportata alla seconda metà del II° sec., contemporanea alla redazione della lettera della Chiesa di Lione a quella di Smirne e alla fioritura di martiri in Gallia, a Pergamo e a Scilli. E naturalmente, alla redazione degli scritti agiografici che si riferiscono a quest'ultimi. La concomitanza di questi martiri — effetto del mutato atteggiamento imperiale — è ipotesi suggestiva e potrebbe in ultima analisi avere un suo fondamento ma, collegata alla redazione dell'epistolario ignaziano, solleva non pochi problemi ad uno dei quali, di carattere filologico, si può qui accennare. Tra le epistole ignaziane e i più antichi testi agiografici esiste una corrispondenza di elementi dottrinari, di espressioni dogmatiche (sulle persone del Padre e del Figlio, ad esempio), di cul-

tura religiosa. Postulare la loro contemporaneità significa aprire un nuovo problema sulle fonti comuni a questi due tipi di documenti che s'indirizzavano ad un medesimo ambiente, alle comunità dei fedeli, a cui offrivano, insieme a norme disciplinari e catechistiche, i rudimenti principali della dottrina professata.

Ciò non escluderebbe affatto — è evidente — la loro asserita contemporaneità ma se è vero che i più antichi agiografi riflettevano nei loro scritti le « nozioni » già in possesso del popolo cristiano, è facile allora ritornare alla datazione tradizionale delle lettere ignaziane considerando la dottrina espressa da quest'ultimo come patrimonio ormai acquisito dalle varie comunità e ritenendole inoltre come fonti, forse non solo indirette, degli stessi agiografi.

A parte i motivi di ripensamento, non si sfugge per il resto all'impressione che il Grégoire, sulla scorta di un'esegesi brillante e apparentemente facile, e sulla base di testimonianze di non lieve consistenza, anticipi per così dire, nel suo entusiasmo, il processo storico generale. Si è già notato la sua adesione al preteso cristianesimo di Filippo l'Arabo; si può aggiungere, per concludere, che non è senza riserve critiche che si potrebbe accettare, tout-court la tesi secondo la quale la prima metà del III sec. fu veramente « la période de la grande conquête chrétienne » se non nel senso che allora furono gettate le basi, che poi si sarebbero rivelate profonde e durature, della vera, grande conquista. L'introdursi cioè del Cristianesimo, a fianco delle classi dirigenti, nei centri vitali dell'Impero con l'effettiva e preponderante capacità che esso ebbe di rappresentarne presto uno dei cardini intorno a cui ruoterà la vita politica e sociale. E proprio a causa del perdurare del paganesimo e delle forme di vita e di cultura ad esso collegate, la vera conquista cristiana sembra doversi cogliere anche nelle decisioni a livello politico che allora questa nuova religione seppe o poté imporre e che troverà concretezza nella legislazione pro-cristiana e in quella contemporanea anti-pagana.

Sosio Pezzella

ARCHIVUM HISTORIAE PONTIFICIAE, Pont. Univers. Gregoriana, Facultas Historiae Ecclesisticae, I, 1965, pp. 720; II, 1964, pp. 612.

Con mirabile puntualità, ciascuno entro l'anno cui si riferisce, sono usciti i due volumi della nuova pubblicazione, che si dimostra già importante, e con la quale, affiancata alle sue altre, la Facoltà editrice realizza un progetto formulato già dal suo primo decano, il p. P. de Litura. Il nuovo periodico si propone di colmare una lacuna, non essendovi ancora periodici « qui unam historiam pontificiam spectent ac tractent ».

Quanto poi sia possibile fare un taglio netto tra storia del Papato e dei papi (a meno, per questi, di limitarsi ad aneddoti biografici o poco più) e storia generale della Chiesa cattolica, è questione più complicata. Ma utilissime si manifestano già le ricche bibliografie alla fine di ogni volume e, quanto al resto, ciò che veramente importa di vedere è se i contributi offerti dei singoli collaboratori siano importanti ed interessanti. Ogni studioso se ne servirà poi a suo modo.

Nel primo volume, il p. Fr. Kempf discute di *Kanonistik und kuriale Politik im 12. Jahrhundert*, concludendo che in materia di rapporti tra sacerdozio e regno, il *Decretum* di Graziano cominciò ad essere seguito definitivamente solo con Alessandro III, che accettò la distinzione del *Magister* tra la potestà ecclesiastica e la civile, ma passò sotto silenzio le dottrine dei decretisti contemporanei, lasciando così in sospenso questioni fondamentali, risolte solo sotto Innocenzo III, sintetizzando in unico sistema le idee agostiniane dei teologi e la dottrina « dualistica » dei decretisti.

O. Hageneder studia la formazione della dottrina relativa al diritto papale di deporre i sovrani (*Das päpstliche Recht der Fürstenabsetzung; seine kanonistische Grundlegung, 1150-1250*) ampliando una conferenza tenuta a Vienna nell'aprile 1962.

Anneliese Maier pubblica e commenta « *Der Katalog der päpstlichen Bibliothek in Avignon vom Jahr 1411*,

identificando numerosi manoscritti vaticani, nove dell'Alessandrina e uno della Riccardiana.

Rimandiamo alle notizie sul secondo volume l'articolo del p. C. Gutiérrez, per segnalare scritti del p. J. Wicki, *Die unmittelbaren Auswirkungen des Konzils von Trient auf Indien (ca 1565-1585)*, e del p. E. Springhetti, *Alexander VII P.M. poeta latinus*; di L. Pasztor il quale pubblica nove lettere inedite (dal 10.XI.1796 al 13.V.1797) del card. Ercole Consalvi a mons. Giuseppe Albani, mandato a Vienna dal nuovo Segretario di stato, card. Busca, per cercar di ottenere l'aiuto militare dell'imperatore (*Un capitolo della storia della diplomazia pontificia: la missione di Giuseppe Albani a Vienna prima del trattato di Tolentino*). Ad un momento non meno drammatico della storia del Papato si riferisce l'articolo di mons. J. Leflon su *La mission de Claude de Corcelle auprès de Pie IX après le meurtre de Pellegrino Rossi*: il generale Cavaignac invitò il papa a rifugiarsi a Marsiglia, dove tutto era pronto per accoglierlo; Pio IX preferì recarsi a Gaeta e restarvi, sia per le insistenze dei rappresentanti austriaco e bavarese, sia perchè ormai temeva l'elezione alla presidenza di Luigi Bonaparte, di cui diffidava.

Se al Concilio di Trento riconduce una nota del p. P. Huizing, *De condicione canonica protestantium in Concilio Tridentino*, allo stesso mons. Leflon si deve la pubblicazione e l'illustrazione del resoconto di un'udienza concessa da Leone XIII a due uomini politici cattolici francesi (*La persistance de Léon XIII dans la politique du « ralliement » à l'égard du régime républicain de France: Audience au baron Reille et au marquis de Solages en 1897*). P. Blet riferisce poi sulla pubblicazione di tre volumi della serie *Acta nuntiaturae gallicae* (1961-1963) e di un quarto e un quinto assai avanzati. Seguono varie ed ampie recensioni.

Nel secondo volume, attira soprattutto la continuazione dell'articolo del p.C. Gutiérrez, *Nueva documentación tridentina 1551-1552*. E' quella che si trova nei *W. Trumbull's Papers* del Berkshire Record Office di Reading. Il confronto di questi originali (descritti nell'*Inventory of*

Granvelle Papers di p. Walne, 1959, e già oggetto di una nota di H. O. Evannett, in *Journal of Ecclesiastical History*, 1960) con le note *Lettres et Mémoires* del Le Vassor dimostra che dell'autenticità ed esattezza (salvo pochi punti) di quest'ultimo non v'è ragione di dubitare. Ma tra le carte Granvelle vi sono anche degli inediti, tra cui un Memoriale del Consiglio di Castiglia anteriore al 1545. Tra le carte di Reading vi sono inoltre, nei volumi 6-9, 330 documenti in italiano degli anni 1551-1555 o circa. Manca invece lo scritto di Francisco de Vargas sopra la direzione dei concili e il compito dell'ambasciatore, di cui invece il p. Gutiérrez pubblica, nel secondo volume dell'A.H.P., il testo castigliano secondo l'autografo da lui identificato nell'Archivio di Simancas (il Catalogo V. *Patronato Real*, I del 1964 lo registra come anonimo, ma l'attribuzione non lascia dubbi). Anche di questo, il Le Vassor ha dato una traduzione sostanzialmente esatta (eccetto pochi punti, di dettaglio) in base ad una copia in pulito; ma l'originale contiene riferimenti e citazioni che mancano in Le Vassor. Il quale d'altra parte non aveva motivo di alterare un testo che gli offriva già armi « para un ataque en regla contra el sistema de gobierno de la curia romana y la prerrogativas pontificias ». E' chiaro infatti che nel Vargas sopravvivono « si no un concepto francamente conciliarista, sí salpicaduras de conciliarismo, reflejos más o menos mitigados, o más o menos conscientes, de esa teoría ». Il Vargas chiedeva che sulle questioni dogmatiche, nella controversia con i protestanti, si consultassero 'anche « le Università celebri » e alcuni teologi scelti, di maggior fama. In ciò, il p. Gutiérrez ravvisa una prova « de la gran preocupación de Vargas por la solidez de la ortodoxia »: di fatto, Lovanio, Colonia, Parigi s'erano già pronunciate.

Nello studio su *Il primato nello scisma donatista*, dopo aver contestato l'interpretazione data generalmente della azione del papa Milziade nel trasformare l'« arbitrato » di cui lo aveva incaricato Costantino in un vero e proprio concilio, il p. Monachino riconosce che questi « incanalò nell'istituto conciliare l'incarico ricevuto dall'imperatore di ri-

solvere una controversia sorta nella chiesa » ma ritiene che « la sua vera importanza sta... nell'incarico che l'imperatore Costantino affidò al papa » che « mostra quale conto i consiglieri ecclesiastici di Costantino, ed almeno temporaneamente lo stesso Costantino, facevano del vescovo di Roma ». Ciò sarebbe più importante che la pur riconosciuta dal Monachino « indipendenza dimostrata dal papa Milziade » nell'indire un concilio. Per contro, « la convocazione del concilio di Arles fu... una mancanza di riguardo verso il papa da parte di Costantino ». Non dirò che le ragioni adottate dal Monachino mi abbiano persuaso appieno. Della considerazione in cui era tenuto il vescovo di Roma è già prova sufficiente l'incarico datogli di decidere — evidentemente presiedendo — la commissione composta da lui e dai tre vescovi della Gallia, Reticio di Autun, Materno di Colonia e Marino di Arles, nonché il titolo con cui l'imperatore si rivolse a Milziade, *τιμιώτατε* non attribuito invece (e in ciò, secondo me, anche contro il Caspar e anche se il Monachino non lo riconosca, sta la sua importanza) a Cresto di Siracusa.

Il p. L.M. Martínez Fazio (*Un discutido testimonio de Prudencio sobre la ornamentación de la basilica ostiense en tiempos de Inocencio I*) riesamina il passo *Peristeph.* XII, 53-54: *Tum camiros hyalo insigni varie cucurrit arcus — Sic prata vernis floribus renident.* Secondo il Martínez, *cucurrit*, usato transitivamente, ha per soggetto, come i verbi che lo precedono, il *princeps bonus* del v. 47; escluso che si tratti di vetro alle finestre, o, in base a dati archeologici, di mosaici, non resta che la decorazione a stucco a fogliami, su fondo verde, sopra le arcate che fiancheggiano la navata centrale.

Al Medioevo riportano tre articoli. Il p. Fr. Kempf esaminando il celebre decreto di Niccolò II sull'elezione papale (*Pier Damiani und das Papstwahldekret von 1059*) alla luce degli scritti di s. Pier Damiani conclude che si volle attribuire l'autorità di dirigere l'elezione ai cardinali vescovi. Negli ambienti da cui derivò la versione « imperiale » del decreto, la dizione *cardinales episcopi*, fu modifi-

cata in *cardinales*. Il decreto ha dunque una importanza storica decisiva. Senza voler abolire i diritti del popolo romano o dell'imperatore, il sinodo del 1059 stabilì un'autorità superiore, e che poi anche i cardinali degli altri ordini ottenessero la parificazione con i vescovi ha meno valore che l'affermazione del principio che nella Chiesa l'autorità viene dall'alto. Secondo Edith Pásztor (*Sacerdozio e regno nella « Vita Anselmi episcopi lucensis »*) l'autore anonimo era in perfetta concordia col suo vescovo, e lo mostra come un pastore esemplare del tutto conforme in spirito con quello della riforma gregoriana. La contesa, per cui da un lato i papi si sforzarono di restringere o abrogare il famoso privilegio della « legazione apostolica » concesso da Urbano II a Ruggero I nel 1098, mentre i sovrani di Ungheria e di Inghilterra lo reclamavano anche per sé, e le diverse situazioni storiche, costituiscono l'argomento di un ampio studio di J. Deér (*Der Anspruch der Herrscher des 12. Jahrhunderts auf die apostolische Legation*).

Quindi G. Toffanin pubblica il testo del discorso commemorativo di Pio II, da lui tenuto nell'Università Gregoriana l'11 aprile 1964, aggiungendo un « epilogo » (*Cicerone fra i Padri della Chiesa e gli umanisti*); energica riaffermazione della ben nota interpretazione dell'umanesimo cristiano data dal Toffanin in numerosi scritti e principalmente nella *Storia dell'umanesimo* (nuova ed., Bologna 1964).

Il viaggio sul continente di un utopista cristiano inglese, John Minter Morgan, che voleva ottenere l'approvazione papale a un suo progetto di riforma sociale mediante la creazione di *self-supporting villages*, uno dei quali, in via sperimentale, avrebbe potuto essere costituito negli stati pontifici, è l'argomento di un articolo dei p. Paul Droulers (*Un anglican associationniste-chrétien chez Pie IX en 1847*). L'interesse storico del racconto del Morgan (*A Tour through Switzerland and Italy in the Years 1846-1847 in Letters to a Clergyman*, Londra 1850 e 1851) è soprattutto nei numerosi incontri di lui con personaggi italiani, ma anche francesi e svizzeri, di ogni tendenza.

La preparazione della celebre enciclica *Mit brennender*

Sorge di Pio XI è chiarita da un articolo del p. Angelo Martini, il quale illustra l'azione svolta dall'episcopato tedesco, e principalmente dai vescovi von Galen di Münster e von Preysing di Berlino, e dai cardinali Bertram di Breslavia, Schulte di Colonia e Faulhaber di Monaco, l'ultimo dei quali, dopo la visita che i nominati fecero al Segretario di Stato Pacelli e l'udienza concessa loro dal Papa ancora ammalato, il 17 gennaio 1937, preparò rapidamente, in seguito a richiesta del Pacelli, tra il 18 e il 21, « un vero e proprio abbozzo della lettera pontificia », come dimostra un confronto del testo ora pubblicato con alcuni facsimili (*Il cardinale Faulhaber e l'enciclica «Mit brennender Sorge»*).

L'azione di Gregorio XI (1375) nei riguardi dell'infanta Maria di Portogallo, rimasta vedova, è commentata in una breve nota di G. Mollat; mentre Anneliese Maier amplia o precisa notizie su vari manoscritti vaticani già date nel primo volume. Di carattere polemico è lo scritto *Moderne Papstfabeln* del p. B. Schneider, contro cioè varie accuse rivolte a Pio XII, all'episcopato e alla Chiesa cattolica in generale, per il loro comportamento sotto il nazionalsocialismo. È però anche un interessante esame del modo in cui nella nostra epoca « tecnicizzata » viene condotta certa propaganda e del modo in cui dicerie e calunnie nate in un dato ambiente possono venire raccolte e utilizzate in altro ambiente di tendenze affatto opposte al primo.

Chiudono anche il secondo volume alcune ampie recensioni e la ricchissima bibliografia (pp. 369-611, compresi gli indici delle abbreviazioni o sigle degli autori).

A. P.

M. SIMON, *Recherches d'Histoire judéo-chrétienne*, Paris-La Haye, Mouton & Co. 1962, (Ecole pratique des Hautes Etudes, VI sect, Sciences économiques et sociales, Etudes juives VI), pagg. 212.

E' una raccolta di scritti, pubblicati in varie occasioni, tra il 1936 e il 1955; ma il S. vi ha aggiunto una serie di

note che riprendono o continuano la discussione in base a studi successivi.

In un « avant-propos » l'A. spiega il titolo del volume che, dice, potrebbe essere giudicato « a prima vista, oscuro e ambiguo ». S. osserva « che il termine di giudeo-cristiano è suscettibile di parecchie accezioni differenti ». Egli ammette che « nel suo senso più preciso, si applica a quelli tra i fedeli della Chiesa antica che si sforzavano di conciliare la loro fede nel Cristo con una stretta osservanza della Legge mosaica e pretendevano così di essere Giudei nello stesso tempo che Cristiani ». E questo è in effetti il senso più largamente accettato. Ma « in un senso più generale, e come tutti i composti di questo tipo, esso caratterizza i due elementi così giustapposti, ma distinti, sia in ciò che hanno di comune sia, per contro, per il loro antagonismo: si potrà designare come giudeo-cristiana la tradizione religiosa e spirituale sorta dalla Bibbia... ma si parlerà anche della polemica giudeo-cristiana ». Gli studi qui raccolti, soggiunge il S., « potevano essere così qualificati, sia che mettano in luce fatti di sincretismo tra le due religioni, un certo giudeo-cristianesimo, sia che analizzino, in questo o quello dei suoi aspetti, la continuità che le unisce o l'ostilità che le drizza l'una contro l'altra... Attraverso il loro stesso antagonismo appare la sopravvivenza tenace dei legami che le uniscono ».

Sul primo articolo, e per quanto riguarda l'atteggiamento di una parte almeno della primitiva comunità cristiana, avevo trovato qualche cosa da aggiungere e modificare ad una nota sul termine χειροποίητος nei miei vecchi *Oracoli sibillini giudaici* (1922), e nell'altro scritto *Stefano e il tempio manufatto* (in « Ricerche Religiose », III, 1926, 326 sgg.); e ne aveva fatto l'argomento di una breve comunicazione, nella società *Theonoé* di Bruxelles. Senonché, mentre mi accingevo a redigerla, la borsa contenente tutti gli appunti mi fu rubata in treno. E non so se mi sentirò mai di riprendere quel lavoro sulla curiosa e complessa storia di quel termine: che in alcuni testi, e tenen-

do presenti notissimi passi profetici, è impossibile interpretare altrimenti che come sinonimo di « idolatrico ».

A. P.

Jeanne et Pierre COURCELLE. *Iconographie de la conversion de Saint Augustin*. Extrait de l'ouvrage *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire* par P. Courcelle, Etudes Augstiniennes, Paris, 1963.

Tutti gli studiosi di S. Agostino hanno seguito le pazienti, dotte e utili ricerche dell'autore delle ormai famose *Recherches*, sulla « fortuna » delle Confessioni. Non essendoci ancora (dicembre 1964) giunta l'opera completa, segnaliamo intanto, questa preziosa raccolta di documenti iconografici. Nella quale non poteva mancare la riproduzione della pagina (f. 42, recto) del manoscritto sessoriano, con la lezione « de divina domo » a Conf. VIII, 12-, 29. Ma su ciò si è discusso abbastanza, e dopo il minuziosissimo studio che il Bolgiani (*Intorno al più antico codice delle Confessioni di S. Agostino*, Torino 1954 - pubblicazioni della Facoltà di Lettere, 6, 2) ha dedicato al Sessoriano della V.E. di Roma, non molti saranno disposti ad accogliere tale lezione.

Quello che è interessante in questo lavoro (preceduto in parte da uno studio dello stesso Bolgiani nel vol. *La conversione di Sant'Agostino e l'VIII libro delle Confessioni*, Torino 1956; stessa serie 8, 4) è seguire il racconto delle Confessioni attraverso una serie di rappresentazioni, alcune delle quali inedite o poco note, raccolte con rara perizia e solerzia.

Le rappresentazioni della famosa scena, benché fondate tutte sul medesimo testo, divergono alquanto; ciò nonostante il Courcelle conclude che « l'image de la conversion est restée fidèle à un type d'interprétation traditionnel, que nous tenons pour fidèle et conforme au texte des *Confessions*: la révélation apportée par un être céleste et non par un enfant d'homme ». In altre parole, tutta o quasi la tra-

dizione iconografica indicherebbe che si è sempre e universalmente letto nelle *Confessioni* ciò che vi ha trovato il Courcelle, e su cui egli ha fondato la sua interpretazione della « scena del giardino ».

Eppure le parole 'tolle lege' come suggerite o dette dall'angelo, il libro delle Epistole di S. Paolo come recato dall'angelo o caduto dal cielo non si trovano prima della fine del Trecento e diventano frequenti nei tre secoli successivi, ma particolarmente (stando all'iconografia qui presentataci) nel XVII. Onde si prospetta un problema: se e quanto sulla rappresentazione della conversione di Agostino abbiano influito altre raffigurazioni consimili, di conversioni o rivelazioni di altri santi mistici (e reciprocamente). Ma un'idea più esatta del modo in cui le generazioni di lettori delle *Confessioni* hanno inteso la scena del giardino ci potrà essere data soltanto dalla lettura dell'opera completa.

A. P.

RASSEGNA DELLE RIVISTE

a cura di Giulia Piccaluga

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

AEGYPTUS, XLIII 3-4:

- C. Capovilla — *Gallimaco e Cirene, storia e mitica* 156-383
F. Jesi — *Bes bifronte a Bes Ermafrodito* 237-255

ARCHIV ORIENTALNI, 32/ 3-4:

- K. Horálek — *Ein Beitrag zu dem Studium der Afrikanischen Märchen* 501-521
R. Vesely — *De la situation des esclaves dans l'institution du Wakf* 345-353

BULLETINO DELLA COMMISSIONE ARCHEOLOGICA COMUNALE DI ROMA, LXXVIII:

- P. Mingazzini — *L'origine del nome di Roma ed alcune questioni topografiche attinenti ad essa* 3-18

F. F. COMUNICATIONS, 195:

- A. Dundes — *The Morphology of North American Folktales* 1-134

FOLKLORE, 75:

J. F. Staley — *The Pul Festival of Kalash of Birir* 197-202

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (The), 58/1:

C. R. Whittaker — *The delphic Oracle: Belief and Behavior in ancient Greece - and Africa* 21- 47

HISTORY OF RELIGIONS, 4/2:

M. Delcourt — *The Last Giants* 209-242

C. Hentze — *Gods and drinking Serpents* 179-208

M. Kitagawa, *The Buddhist Transformation in Japan* 319-336

J. Yün-hua — *The Buddhist Self-immolation in medieval China* 243-268

A. Wayman — *Climatic Times in Indian Mythology and Religion* 295-318

JOURNAL OF HELLENIC STUDIES (The), LXXXIV:

J. P. Barron - *Religious Propaganda of the Delian League* 35 - 48

A. Cameron - *Palladas and the Nikai* 54 - 62

LARES, XXX 1-2:

G. Rohlfs - *L'antico giuoco degli astragali* 1 - 14

PAIDEUMA, X 2:

T. S. Barthel - *Ordnungsprinzipien im aztekischen Pantheon* 77-101

- E. M. Loeb — *Die Institution des sakralen König-
tums* 102-114

REVUE D'HISTOIRE DES RELIGIONS, CLXVII 1:

- A. Jaubert — *Les séances du sanhédrin et les ré-
cits de la passion* (II) 1-33
- P. Pédech — *Les idées religieuses de Polybe:
étude sur la religion de l'élite gréco-romaine
au IIe siècle av. J.C.* 35-68

STUDI ETRUSCHI, XXXII:

- G. Devoto — *Nomi di divinità etrusche* 131-140

TRIBUS, 13:

- S. Hummel — *Profano und religiöse Gegenstände
aus der lamaistischen Umwelt im Linden-
Museum* 31-138

Dario Sabbatucci - *Redattore responsabile*

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 6732 del 10-2-1959



STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

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

36 (2)

CONTENUTO

	PAG.
ALESSANDRO BAUSANI, <i>Può l'antica religione iranica contribuire a una ricostruzione della « religione indoeuropea »?</i>	179
GHERARDO GNOLI, <i>L'Iran e l'ideologia tripartita</i>	193
SOSIO PEZZELLA, <i>Alfonso de Valdés e la politica religiosa di Carlo V</i>	211

BIBLIOGRAFIA

Recensione dei seguenti volumi: G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale*; Archivio di Filosofia (1962-1965); A. Bellussi Tassinari, *Saggio sulla iconografia e sul culto di Iside e Zeus Heliopolitanus*; C. Bennet Pascal, *The Cults of Cisalpine Gaul*; M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*; R. Joly, *Le tableau de Cébès et la philosophie religieuse*; R. Mondolfo, *Momenti del pensiero greco e cristiano*; A. Moscato-M. N. Pierini, *Rivolta religiosa nelle campagne*; H. Ringgren, *Israelitische Religion*; Temenos (1965) 269

Rassegna delle riviste 313

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 1965 - VOL. XXXVI

(fascicolo 2)

ROMA

EDIZIONI DELL'ATENEO

Può l'antica religione iranica contribuire a una ricostruzione della "religione indoeuropea"?

« Non è possibile parlare compiutamente di storia nel suo senso più lato quando manchi il riferimento a una "dimora" interiore dove collocare i frammenti sconnessi della realtà umana... La preistoria, al pari della muta o balbettante archeologia, non merita il nome di storia, poiché non sappiamo né sentiamo in quali vite si realizzassero le pitture mute, i resti monumentali, i riferimenti a popoli remoti, tramandati come lineamenti o echi senza struttura. Il monumento preistorico acquista realtà solo nella cultura moderna di quelli che lo studino o lo convertano in un problema nell'intimo della propria vita. Non sappiamo quale senso riposi nelle pitture di Altamira o nel busto della Dama di Elche; per noi oggi essi possiedono sommo valore, ma in quanto realtà passibili di storia sono come areoliti staccatisi da un astro inconstabile ».

(Américo CASTRO, *La Spagna nella sua realtà storica*. Firenze 1955, pp. XII-XIV).

Le parole sopra citate di A. Castro, che faccio mie *toto corde*, possono utilmente servire a inquadrare il problema e a mostrare già fin d'ora quali ne saranno le conclusioni. Le difficoltà di cui qui sopra si parla si presentano a maggior ragione in un campo dello spirito così delicato come quello *religioso*, quello cioè della problematica ricostruzione di una religione (quella « indoeuropea » comune) totalmente ignota nel suo funzionare concreto, nella sua « dimora vitale » come direbbe Castro. Nella fattispecie le difficoltà che ci si presentano sono di due ordini, uno di definizione, di determinazione di una « puri-

tà » o autenticità indoeuropea (parlo, ovviamente, solo culturalmente lasciando stare la razza), l'altro di discernere la presenza di mutamenti, operati da personalità, nel corso storico seminato o ignoto delle fasi più antiche della religione.

Per quanto riguarda la prima difficoltà, cioè, si possono porre interrogativi di questo genere: « che cosa è etrusco (anario) e che cosa è indoeuropeo nella religione di Roma antica? » o « che cosa è preario (minoico) e che cosa è indoeuropeo in quella della Grecia antica? » e, nell'Iran, « che cosa è mesopotamico (sumero-accadico) e che cosa è indoeuropeo? ».

Per quanto riguarda la seconda difficoltà, mi potrei riferire, per esempio, al concetto, espresso con particolare insistenza e chiarezza dallo Jaspers, dei « periodi assiali » della storia culturale dell'umanità¹. Ci si può domandare se noi riusciremo mai a superare, ricostruendo a tavolino, i grandi veli creati nel corso della storia culturale dai grandi periodi « assiali », da quello antico dei secoli VII-VI av. Cr., che vide l'opera rivoluzionatrice e rinnovatrice di Buddha, di Zoroastro, dei filosofi jonici, a quello più tardo che coincide con l'iniezione del monoteismo nei mondi arcaici precedenti (Cristianesimo-Islam), se cioè potremo mai riuscire a ricostruire, per esprimerci col suggestivo vocabolo di A. Castro « le dimore vitali » (*moradas vitales*) di culture come la sumera, o come la antico iranica precedente a Zoroastro, o anche come la cultura religiosa iranica precedente alla rivoluzione prima ellenistica (Alessandro) poi islamica. Perché, ed è punto cui non si è data sufficiente attenzione, alle generiche proteste nostalgiche degli attuali nazionalisti persiani ricostruttori romantici della loro antica civiltà a proposito

¹ In effetti lo Jaspers parla del periodo assiale (*Achsenzeit*) per eccellenza, quello intorno al 50 Av. Cr., ampliato fino a comprendere l'epoca all'incirca fra l'800 e il 20 av. Cr. Cfr. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, ed. Fischer, 1957), ma in realtà i periodi assiali potrebbero anche moltiplicarsi: essenziale è, oltre all'antico, quello che vede l'introduzione delle civiltà monoteistiche (Cristianesimo/Islam) nella cultura occidentale.

delle distruzioni apportate prima da Alessandro e poi dagli Arabi ai testi e alle manifestazioni della antica cultura, si potrebbe obiettare che in questi casi la civiltà conquistata lascia distruggere ciò che, in fondo, meno la interessa. Perchè, dell'Avesta, è rimasta proprio quella parte che è rimasta? Se il potere distruttivo di Alessandro e degli Arabi fosse stato così radicale come si presuppone, ben tutta l'Avesta poteva scomparire; ma è restata la parte « liturgica ». Questa « scelta » nel salvare il salvabile ci dà importanti indicazioni sulla tendenza culturale/religiosa di una determinata civiltà in periodo di crisi, ed è una ulteriore difficoltà a una ricostruzione di cose che ormai la stessa civiltà in questione nel suo stadio più tardo (quello a noi più concretamente noto) cominciava a non sentire, e forse a non *capire* più. Attraverso i « periodi assiali » in altre parole, è filtrato solo quello che le civiltà post-assiali, le sole a noi concretamente note nella loro *morada vital*, hanno scelto di lasciar filtrare.

La religione antico-iranica, per ovvie questioni di tempo, debbo considerarla nota ai miei ascoltatori². O meglio, debbo considerarne noti gli infiniti problemi, su nessuno dei quali sembra esserci accordo fra gli studiosi (ed è, questa, un'altra difficoltà a priori, per la ricostruzione di un *obscurum*, la religione indoeuropea, *per obscurius*, la religione antico-iranica). Voglio solo sottolineare tre aspetti, non da tutti, anche in questo caso, accettati, ma che a me sembrano indiscutibili e su cui baso le mie considerazioni. Escludo i materiali archeologici, e pongo come base i testi espressamente religiosi (v. sotto).

Un primo aspetto è la sua documentazione relativamente *recente*. Ci basti pensare che l'Avesta, per ammissione della stessa tradizione (e le tradizioni sono sempre affaccendate a far risalire i loro testi sacri alla massima

² Le più recenti trattazioni della religione antico-iranica, con differenti punti di vista e ampia bibliografia sono: J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962; M. Molé, *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.

antichità possibile!) fu « restaurata » solo in epoca arsa-cide e, più definitivamente, sasanide,³ e che, secondo una recente congettura di A. Pagliaro⁴, fu messa per iscritto per la prima volta in una *traduzione*, o « dichiarazione » in una lingua semitica, in *aramaico* cioè. E che i testi che di questa Avesta ricostruita, e di cui la maggior parte è perduta, ci danno riassunti e commenti, sono *del IX secolo dopo Cristo*, gli scritti pahlavici cioè, composti tutti in epoca post-islamica (il *Dēnkart* sostiene che l'Avesta parlava di Alessandro Magno, sia pur « prevedendone » la venuta!)⁵. Nel pieno senso di « storia » suggerito dal Castro, noi conosciamo quindi con una certa precisione solo la *morada vital* della religione dell'epoca sasamide, e anch'essa con numerose lacune e problemi.

Un secondo aspetto è che, stando così le cose, l'unico modo fruttuoso di studiare questo mondo religioso è di considerarlo unitariamente, di vedere, come un tutto funzionante unitariamente, l'insieme dei testi che vanno dalle *Gatha* dell'Avesta fino ai testi pahlavici del IX secolo. Il fatto singolare è che, in realtà e in pratica, pressochè tutti gli studiosi della religione dell'Iran antico, agiscono in tal modo, anche se non vogliono confessarlo esplicitamente. Il Molé e il Corbin⁶, che esplicitamente sostengono quan-

³ La tradizione in questione è quella contenuta soprattutto nel libro IV del *Dēnkart* (ed. Madan, p. 412, 2 sgg.).

⁴ Si veda A. Pagliaro-A. Bausani, *Storia della Letteratura Persiana*, Milano 1960, pp. 43-44.

⁵ Già il Darmesteter, con prove alquanto deboli, aveva identificato il *Keresāni* nominato nel *Hōm Yašt* con Alessandro Magno. Nel *Dēnkart* (ed. Sanjana VII, 6,6) l'affermazione che ad Alessandro si accenni nell'Avesta effettivamente esiste.

⁶ Il Molé sostiene questo nella sua opera citata. Il Corbin parte da premesse radicalmente antistoricistiche e metafisiche, non da tutti accettabili, e conclude che « une morphologie spirituelle s'attachant à restituer et à valoriser la dévotion effectivement vécue, nous impose de comprendre comme formant un tout l'Avesta canonique, ou du moins ce qui nous en est parvenu, le Rituel qui conserve en son centre les Psaumes (*Gāthās*) de Zarathoustra, et tel qua le complètent les commentaires et les traditions en moyen iranien (pehlevi) et en persan. Ici aussi, lorsque le croyant récite sa bible ou que l'on célèbre la liturgie, les objections prenant comme prétextes les stratifications historiques peuvent apparaître comme manquant leur but. A toujours se demander "d'où viennent" les choses, on finit par battre la campagne à la poursuite

to sopra abbiamo affermato, hanno potuto, anche se giungendo a conclusioni diverse, ricreare una abbastanza plausibile *Weltanschauung* o « dimora vitale » zoroastriana « tipica », sulla base della quale si potrà, poi, basare anche qualche tentativo di penetrare oltre il « periodo assiale » e ricercare quale fosse il tipo di « dimora vitale » precedente. Ma molto singolari appaiono invece le pretese di un Nyberg, di un Widengren e di tanti altri che, utilizzando brani isolati di testi di qualche *riwāyat* del XII secolo della nostra era pretendono, per esempio, di ricostruire secondo il classico metodo storico-archeologico idee religiose antichissime. Per non fare che un esempio, che ho menzionato nel mio *Persia Religiosa* e che è stato anche giustamente criticato da U. Bianchi⁷, il Widengren e l'Olerud hanno costruito su due passi, uno del *Bundahishn* (IX secolo dopo Cr.) e uno di una *riwāyat* pahlavi ancora più tarda, una ipotesi secondo la quale il cosmo veniva inteso nell'antico Iran come il corpo della divinità, aggiungendo a maggiore appoggio di questa concezione un passo dell'apocalissi pahlavica tardissima *Bahman Yasht* dove il corso delle varie età del mondo è simboleggiato da un albero con quattro rami: quindi l'albero cosmico è un simbolo di Dio, è il *corpo* di Dio!⁸ Si tratta in realtà di

d'hypothèses se succédant en vain les unes aux autres. Si en revanche nous demandons plutôt "à quoi tout cela tend-il?", l'âme interrogée peut du moins nous attester irrécusablement ce qu'elle a voulu » (*Terre celeste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes*, in "Eranos Jahrbuch", 1953/XXII, Zürich 1954, pp. 99-100).

⁷ U. Bianchi, *Zamān i Ohrmazd*, Torino 1958, pp. 190 sgg.

⁸ I passi in questione sono un brano della *Riwayāt Dāstān i Dēnik* cap. 46, dove si descrive la nascita dell'Uomo Primigenio, alle cui varie membra corrispondono regni della natura o fenomeni della creazione, e uno del *Bundahishn* (cap. I A. 16), di cui si potrà vedere una traduzione italiana nel mio *Persia Religiosa*, Milano 1959, pp. 47-48, che termina con l'affermazione « Ohrmazd con l'atto della creazione viene ad assumere sia la paternità sia la maternità della medesima (ū *Ohrmazd pat dāmdahishn mātarīh ū pitarīh i dahishn hast*) nel senso che in quanto alimentò la creazione della forma ideale egli agì come madre (anche noi diciamo del resto "concepire un'idea"!); e in quanto la creò materialmente agì come padre ». In altri testi pahlavi, per es. nello *Skand Gūmānik Vičār*, I, 20 sgg. (ed. Menasce, p. 25) c'è la corrispondenza fra le varie membra e le condizioni sociali e l'immagine è stata voluta da qualcuno paragonare a quella indiana contenuta nel ben noto *Purusa-*

elementi allegoristici molto tardi, influenzati probabilmente persino dalla gnosi ellenistico-islamica, e il cui *funzionare* concreto nei testi che ne parlano è del tutto diverso da quello arcaico che viene loro attribuito. E non sono infrequenti altri casi — che mi astengo per brevità dal citare — di altri studiosi che, pur negando questo funzionare unitario dei nostri testi usano i recentissimi per spiegare gli antichi e gli antichi per spiegare i recentissimi, dandoci così, anche usando un metodo errato, implicitamente ragione.

Un terzo aspetto è che questo insieme unitario di testi ci fornisce del funzionare della religione antico-iranica un quadro assai tipico, che, per abbreviazione e generalizzando, potrei chiamare un *tertium genus* di religione diverso sia dall'eticismo monoteistico, sia dal cosmismo o panpsicologismo del tipo arcaico, « indiano ». Al « dio » del pantheon indiano corrisponde qui l'*angelo*: sia gli *yazata* che gli *Ameshaspenta* sono entità che, forse con qualche variazione di « valore », funzionano in modo sufficientemente unitario per essere posti sotto la stessa categoria *angelica* (alcuni han voluto chiamare « angeli » gli *yazata*, « arcangeli » gli *Ameshaspenta*). « Angeli » tuttavia ben diversi dai semplici « servi di Dio » dei monoteismi classici, bensì, come giustamente vede il Corbin, più simili ai *dii-angeli* di Proclo⁹. In questo *tertium genus* ci si presenta un tipo di mito/theologoumenon che pare diverso sia da quello naturalistico, sia da quello allegorizzante — evemeristico del tardo ellenismo, e che ha strutturalmente delle notevoli somiglianze con quello manicheo e gnostico. L'insieme, nel suo funzionare — e parlo qui di struttura non di somiglianze puntuali e fattuali, ché anzi gnosi

sukta (Rg-Veda X, 90). Il Menasce giudiziosamente fa notare il carattere tardivo dei testi pahlavici che parlano di questo e la molto maggiore possibilità che si tratti non di miti antichi, ma di influenze di materiali indiani e greci *tardi* sotto i Sasanidi (Cfr. anche *Dēnkart*, ed. Madan, p. 429, 5-10). L'opera menzionata dall'Olerud è la sua dissertazione di laurea dal titolo: *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala 1951.

⁹ Corbin, op. cit., p. 100.

e antica religione iranica sono per molti aspetti diverse — fa una invincibile impressione, appunto di « proto-agnosticismo »¹⁰.

Tutto ciò presuppone, anche se questo non spiega tutto, la personalità di un riformatore di tipo soltanto in parte simile a quello dei profeti semitici, di cui c'è conservato il nome, *Zarathustra*, vissuto secondo la tradizione nel VI secolo av. Cr., al quale apparterebbero le *Gāthā*, e che molti elementi nell'insieme della tradizione contribuiscono a mostrarci come un estatico, un visionario¹¹. E' molto difficile distinguere quello che è zarathustriano e quello che non lo è nell'insieme vivente della tradizione religiosa antico-iranica. Condivido anche in questo lo scetticismo recente del Molé (lo chiamo *recente* per distinguerlo da quello di qualche antico negatore pseudo-storicista della esistenza di Zarathustra)¹². La tradizionale e vulgata ricostruzione storica dello zoroastrismo è, per usare le parole del Dumézil¹³ la seguente: nelle *Gāthā*, opera sicuramente di Zarathustra, si predica il monoteismo più le sei entità arcangeliche degli *Ameshaspenta*, rifiutando i sacrifici e la libagione tradizionale di *haoma/soma* e gli dei antichi indoeuropei, *poi*, « par un retour offensif, la religion polythéiste a amené la religion zoroastrienne à composition: bien des dieux indo-iraniens... et aussi des divinités propres à l'Iran... sont entrés plus ou moins vite dans la religion réformée, à une place subordonnée... mais en tant qu'objets de culte, *Yazata* ». In verità molto si potrebbe obiettare contro questa tradizionale ricostruzione, da tutti più o meno accettata. Non vedo perchè, se le *Gāthā* sono di Zarathustra esse debbano necessariamente contenere *senza residui tutto il suo pensiero*¹⁴, del

¹⁰ Le somiglianze e insieme le differenze tipologiche fra concezioni iraniche e gnosticismo sono state messe in luce in modo ben sfumato da U. Bianchi, op. cit., pp. 217-221.

¹¹ Anche se non precisamente sciamano come vuole il Nyberg. Si veda il mio *Perasia Religiosa*, pp. 38-41.

¹² Molé, op. cit., pp. 271 sgg.

¹³ In *Naissance d'Archanges*, Paris, 1945³, pp. 60-61.

¹⁴ Giustamente il P. G. Messina ha potuto affermare (in *I magi a Betlemme*, Roma 1933, p. 16, n. 1) che « la dottrina di Zoroastro non

quale così poco sappiamo: lo stesso funzionario strutturale degli *yazata*, proprio come *yazata* anziché come dèi, così tipicamente legato al funzionario strutturale degli *Amesha-spenta* zarathustriani, come ho mostrato altrove¹⁵, va contro questa supposizione. Il fatto stesso, per non aggiungere che un argomento, che nelle *Gāthā* « aucune place n'est faite aux rites »¹⁶ non può condurci alla conclusione, a mio parere difficilmente credibile date le circostanze, che uno Zarathustra sacerdote (*zaotar*, si chiama lui stesso!) del VI secolo av. Cr. condannasse ogni rito (non lo condannavano del resto nemmeno i profeti ebrei, in quanto tale!) bensì a quella appunto, che mi sembra basata su un elementare buon senso, che le *Gāthā* rappresentino solo un aspetto del pensiero di Zarathustra. Il quale pensiero è indispensabile, tuttavia, a comprendere l'intera struttura della religione antico-iranica come c'è conservata dai testi, a comprendere cioè proprio quel funzionario come *tertium genus* di religione, né monoteistica, né arcaica, di cui abbiám sopra parlato.

Vediamo ora se e come da questo funzionario vivente unico a noi noto possa risalirsi a un funzionario più antico, iranico-prezoroastriano prima, indo-iranico poi, e addirittura indoeuropeo alla fine.

Innanzitutto questa ricostruzione può essere viziata da possibili pregiudizi metodologici, talora « involontari », nello studioso. Vediamo se anche superati i principali di questi pregiudizi possa procedersi a una reale ricostruzione.

Uno di questi pregiudizi è che l'*immescolato* sia l'autentico e l'originario. Nella fattispecie, si tratta della tendenza a vedere l'indoeuropeo (e altrove anche il semitico) comune come qualcosa di autentico, di puro, di concluso, sottovalutando il fatto che questo *quid* originario può ben esser stato esso stesso l'*aboutissement* di un processo più antico

costituisce (aggiungo: « così come è espressa nella *Gāthā* », A. B.) una religione: manca difatti qualsiasi accenno al culto, a una classe sacerdotale, a luoghi sacri ecc.». Da questo punto di partenza non si può giungere, secondo il buon senso, che alla conclusione sopra esposta, benché molti studiosi sembrano dimenticarla.

¹⁵ Specialmente in *Persia Religiosa*, op. cit., pp. 44-47.

¹⁶ Dumézil, op. cit., p. 67. Cfr. anche quanto detto alla nota 14.

di mescolanze, contatti, adstrati, sostrati ecc. Ora, poichè ciò che di sicuro unisce gli indoeuropei è la comunanza di *lingua*, ne deriva un ulteriore pregiudizio che gli studi di civiltà a noi concretamente note raramente confermano, che cioè popoli parlanti lingue parenti debbano avere anche di necessità « mentalità » imparentate, simili. Nel nostro campo tale tendenza si manifesta soprattutto in una valutazione eccessiva della comparazione dell'antica religione iranica con quella indiana, quasi che gli indiani, parlanti *lingua* imparentata e possedenti una religione « arcaica » non influenzata da riforme monoteisteggianti, possano darci sicure informazioni su quello che poteva essere la religione antico iranica precedente al « velo » della riforma. Questo è, naturalmente, possibile in parte, ma può anche portare a una pericolosa svalutazione dei possibili apporti di un mondo culturale e religioso col quale l'Iran ebbe, dopo la antichissima separazione dal comune patrimonio indo-ario, i più stretti contatti, intendo dire quello mesopotamico (sumero-accado-elamico). Che la *xvarenah*, l'aureola fiammeggiante, tanto studiata con divergenti risultati dagli iranisti, sia linguisticamente un termine forse imparentato con l'antico indiano *svar* « luce » è importante, ma non deve farci dimenticare che l'idea di « splendore regale », « aureola vittoriosa » esisteva in epoca antichissima in Mesopotamia, risalendo fino ai Sumeri: ME-LAM è tradotto « splendore », è lo splendore regale (forma accadizzata *melammu*) e anche l'iconografia mesopotamica, dalla quale molto l'antico Iran ha preso, confermerebbe la possibilità di questo contatto. E mi limito solo a un altro esempio dei moltissimi che si potrebbero fare¹⁷ di concezioni religiose antico iraniche le

¹⁷ Giustamente il Furlani fa notare (in *Miti Babilonesi e Assiri*, Firenze 1958, p. 24, n. 2) che « il dualismo iranico ha i suoi precedenti nel dualismo mesopotamico » la qual cosa « però finora è stata appena avvertita dagli studiosi ». Aggiungo, senza pretese di precisione, ma pressoché a caso, come suggerimenti di possibili analogie, alcune simiglianze fra il Gilgameš mesopotamico e certe figure di "primi uomini" iranici (sulle quali fondamentale è l'opera di A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, 2 vol., Uppsala-Leipzig 1918-1934, il quale nota alcuni contatti fra le due concezioni); l'idea già sumerica di doppi celesti delle cose terrestri, che può rammen-

quali, funzionando in un contesto *linguisticamente* indoeuropeo, possono trarre in inganno chi si muova spinto dallo involontario « pregiudizio indoeuropeo », intendo dire il concetto di pianta dell'immortalità, ambrosia, l'*haoma* bianco (*haoma* = a.i. *soma*) *in fondo alle acque*. Storicamente le più antica fase del ciclo dell'ambrosia è quella mesopotamica, addirittura già sumera, nell'epos di Gilgamesh¹⁸. L'idea che la pianta dell'immortalità stia in fondo alle acque è del tutto identica a quella iranica, e, per di più, del contatto *concreto, storico* dell'Iran antico con la Mesopotamia abbiamo numerose prove (basti pensare all'accadico come una delle lingue di corte degli Achemenidi!) mentre le prove del contatto Iran-India sono importanti sì, ma, in fondo, puramente *preistoriche e linguistiche*. In parole povere il fatto che l'italiano *santo* o anche il latino cristiano *sanctus* siano pressoché identici al latino classico *sanctus* non significa che i concetti siano simili, ché, anzi il moderno *santo* è forse più « imparentato » col l'ebraico *qadoš* che col *sanctus* di Livio! La tradizione, dai moderni studiosi scarsamente considerata, che faceva di Zoroastro un originario dell'Atropatene o della Media (zona occidentale del territorio iranico, maggiormente

tare il concetto iranico dei *mēnōk*; la dea Anāhita, che presenta chiari tratti di Ishtar, anche nella "iconografia" avestica (*Ardivisūr Yašt*) il toro celeste ucciso nell'epopea di Gilgamesh, paragonabile a simili miti iranici; il motivo iconografico iranico, ma d'origine mesopotamica, del re che uccide il leone e altri vari (come il sole alato simbolo di Ahura Mazda ecc.); la "prostituta" di Enkidu (v. Epos di Gilgamesh) che sembra assumere quasi il ruolo di "prostituta cosmica" e che spiegherebbe la problematica figura della *jahi* iranica; il calendario, dove ogni giorno è dedicato a una entità ecc. Uno studio complessivo e sistematico di questi elementi, non ancora abordato dagli studiosi, potrebbe dare utili indicazioni a correzione della inclinazione eccessivamente "indouaria" degli studi sulla religione iranica antica. Più dubbia ci pare invece la vecchia teoria dell'Oldenberg (*Die Religion des Veda*, Berlin 1894, pp. 193 sgg.), ma che cito per mostrare come l'idea astratta di una purità religiosa "aria" fosse estranea anche ad indoeuropeisti profondi ed acuti, secondo la quale il complesso Mitra-Varuna-Aditya (in Iran Mithra-Ahura-Ameshaspena) sarebbe frutto di una influenza "semantica" (mesopotamica) degli indoari prima delle loro divisione.

¹⁸ Cfr. Furlani, *Miti*, op. cit., pp.235-236. La somiglianza è ancora accentuata dal tratto che mostra un essere malvagio (serpente) che ruba la pianta sottomarina, il che ricorda vagamente il mito iranico dell'insanguinamento subacqueo della *xvarenah* (connessa con l'*haoma* bianco).

esposta a influssi mesopotamici) potrebbe spiegarsi con viaggi del Profeta verso occidente, dove potrebbe aver avuto contatti con elementi, appunto, mesopotamici.

Un altro pregiudizio è quello che porta lo studioso dall'osservazione di due complessi o di due immagini o figurazioni religiose, i cui pezzi componenti sono identici o simili, alla dichiarazione che il funzionario loro sia anch'esso simile o identico. Porto come esempio il dibattuto problema dell'« uomo cosmico » in Iran, studiato fra gli altri anche dal collega U. Bianchi, con le cui conclusioni *grosso modo* mi considero d'accordo¹⁹. Vari testi iranici, nessuno dei quali risale oltre il IX secolo *dopo* Cristo, descrivono l'universo come un grande uovo con la terra al centro come tuorlo. Questi brani, letti con semplicità e senza pregiudizi nel loro contesto, sono puramente descrittivi e chiaramente escludono un loro funzionare come simbolo di una crescita dell'Universo, essendo, in questo loro *funzionare*, lontani dal concetto indiano del *Brahmānda* per lo meno quanto l'eucaristia cattolica moderna è lontana dal sacrificio espiatorio precristiano. Questo non ha impedito a vari studiosi di basarsi su questi testi per ricostruzioni identificative di fasi antichissime e per la postulazione di un preteso *panteismo* antico-iranico, con l'unico appoggio ulteriore di una testimonianza di Plutarco²⁰, secondo il quale l'uovo costituisce un involucro nel quale Ohrmazd pose una serie di 24 dèi e che venne perforato dagli esseri ahrimanici, i quali mischiarono così il bene col male. Ho altrove già espresso i miei dubbi²¹ sulla utilità delle fonti straniere antiche (greche nella fattispecie) per la comprensione esatta di *theologoumena* o immagini della religione antico-iranica. Si pensi solo alla attendibilità di certe descrizioni di moderni missionari sulla religione di popoli primitivi: qui la attendibilità è viepiù diminuita dalla ancora maggiore diffi-

¹⁹ U. Bianchi, op. cit., pp. 207 sgg.

²⁰ *De Iside*, 47.

²¹ In *Persia Religiosa*, p. 63.

coltà e linguistica e culturale per gli antichi greci (e in questo caso, poi, di Plutarco in particolare) di assicurarsi informazioni attendibili su altre culture.

Ma quanto abbiám detto sull'uovo ci porta a studiare la possibilità di ancora un'altra sfumatura di pregiudizio possibile, quello cioè di un'evoluzionismo « lineare » che vede di necessità il più semplice prima del più complesso, il panteistico prima del monoteistico. Proprio la religione dell'Iran antico potrebbe esser portata ad esempio di possibili sviluppi « anomali » (secondo questo genere di pregiudizio) specialmente nella struttura del suo *mito*, da me studiata altrove, cioè a porre la possibilità che un tipo di mito derivato da *theologoumenon* possa essere più antico di quanto non si creda, in Iran, e quindi difficilmente paragonabile con miti di tipo arcaico/naturalistico (di tipo *vedico*, per intenderci): ho portato altrove l'esempio del mito di *Daëna* incatenata salvata dall'eroe *Vishtaspa*, simile a, ma funzionalmente imparagonabile, con miti del tipo di *Andromeda*²².

Se la ricostruzione di un mondo religioso iranico prezoroastriano, è, sino a un certo limite, possibile, quella di un mondo religioso indo-iranico, e a maggior ragione indoeuropeo, partendo dalla religione iranica quale noi concretamente la conosciamo, è, quindi, a mio parere, piuttosto problematica. Ai metodi finora applicati, e che tutti soffrono chi più o chi meno di qualcuno dei pregiudizi sopra accennati, si potrebbe, volendo, benissimo sostituire un tentativo di una ricostruzione, forse storicamente altrettanto plausibile, di una religione antica comune del medio e vicino oriente, centrata su elementi mesopotamici e di cui l'Iran potrebbe essere una, sia pur originatissima, provincia più orientale. Ne verrebbe fuori forse un esempio locale di quel dualismo storico di cui parla il Pettazzoni nella introduzione alla sua « *Religione nel*

²² Si veda la mia comunicazione, di prossima pubblicazione, al Convegno Internazionale indetto dall'Accademia Naz. dei Lincei sul tema « La Persia e il Mondo Greco Romano » (11-14 aprile 1965) dal titolo *Il mito in Grecia e in Iran*.

la Grecia antica: « L'incontro di una civiltà di tipica tradizione patriarcale e pastorale con una « matriarcale » e agricola si è prodotto su larga scala in epoche diverse, ed ha fornito la base per la formazione e lo sviluppo delle grandi civiltà dell'Egitto, dell'Anatolia, della Mesopotamia (e, aggiungerei, dell'Iran: A.B.) dell'India, della Cina, dell'America precolombiana. Il mondo « mediterraneo » nel senso non letterale geografico, ma storico-culturale della parola, si dilata verso oriente non solo fino all'India (area indomediterranea, tutt'altra dalla indoeuropea) ma ancora più in là fino all'Indonesia e fino a raggiungere in America quell'altro Mediterraneo che è il Mare dei Caraibi, estendendosi così su quasi tutta la zona tropicale e subtropicale del nostro emisfero — la più propizia al prosperare dell'agricoltura — verso la quale gravitarono le invasioni di popoli non agricoltori, fossero essi Indoeuropei, Semiti, o Camiti, o Mongoli, od Aztechi, popoli « barbarici » che finirono per insediarsi in quel mondo più ricco e più progredito, adottandone in parte la civiltà, in parte imponendo la propria »²³.

E' a mio parere su questa prospettiva più ampia, anziché su una presupposta cultura *indoeuropea pura*, che potrebbero porsi le premesse di una ricostruzione del mondo religioso prezarathustrico. La pur affascinante ricostruzione « indoeuropea » dell'antico Iran del Dumézil²⁴ — di cui il collega G. Gnoli meglio di me parlerà analizzandone il valore per quanto riguarda i dati iranici — pecca a mio parere non tanto di « errori » di dettagli ma della sua impostazione stessa, nel presupporre cioè da una parte un « indoeuropeismo comune » oltre alle probabili e del resto a noi poco accessibili *contaminations* presupposte dal Pettazzoni, dall'altra nell'attri-

²³ R. Pettazzoni, *La Religione nella Grecia Antica*, Torino 1953, pp. 13-14.

²⁴ Nelle ben note numerosissime opere, soprattutto in *Jupiter Mars Quirinus* (trad. ital., Torino 1955), nel già citato *Naissance d'Archanges*, in *Visnu et les Maruts à travers la réforme zoroastrienne*, in "Journal Asiatique", 241/1953, pp. 1-25, ecc.

buire una troppo precisa « memoria » cosciente²⁵, un troppo preciso lavoro « di tavolino » alla problematica figura di Zarathustra. A questo proposito sono illuminanti queste dichiarazioni, del Dumézil, in *Naissance d'Archanges*: « C'est que le réformateur a consciemment, attentivement, et intelligemment imité jusque dans le détail la théologie polythéiste dont il condamnait l'esprit, mais qu'il appréciait en tant que cadre et moyen pour l'analyse à la fois du concret et du sacré ». Il corsivo è mio: A. B.)²⁶. E' ben difficile che un profeta riformatore antico che giunse a relegare fra i demoni entità care all'antico politeismo possa aver così chiaramente distinto fra lo spirito del politeismo e i suoi « quadri » funzionali, che, poi in fondo, per il Dumézil stesso, *ne sono proprio lo spirito!*

Concludo pertanto con una nota piuttosto scettica sulla possibilità di un contributo particolarmente importante del mondo religioso iranico per la ricostruzione della religione *indoeuropea*, scetticismo che vuol esser naturalmente soprattutto invito alla cautela metodologica da una parte, ma nel contempo anche invito, a me stesso ed altri studiosi, a dare una minore importanza alla ipotesi « indoeuropea comune » (almeno per quanto riguarda la religione) e a concentrarsi sulla possibilità di una ricostruzione, semmai, di un quadro religioso prezarathustrico, nel quale l'indoeuropeismo sia storicamente inquadrate, nel senso accennato già da Pettazzoni, nella prospettiva della comune « religione mista » « mediterranea »²⁷.

²⁵ Sulla differenza fra "memoria storica" cosciente e "memoria archetipale" inconscia nella storia culturale e religiosa dell'Iran si veda la mia comunicazione al Congresso Internaz. degli Orientalisti di Nuova Delhi (1964) dal titolo *Pre- and Post-Islamic Iran: Continuity or Cultural Revolution?* di prossima pubblicazione negli "Atti" di quel Congresso.

²⁶ *Naissance d'Archanges*, op. cit., p. 186.

²⁷ Il lamento funebre dei magi di Buxārā per Siyāvūš, menzionato da Naršaxd e l'ipotesi del Tolstov che Siyāvūš sia antica divinità di tipo agrario di antiche origini figie (connesse quindi con le leggende del tipo di Attis, Adonis, Tammūz ecc.) (cfr. *Persia Religiosa*, op. cit., pp. 420-21) sono ulteriori esempi di questa difficile, ma utile, direzione di ricerca.

L'Iran e l'ideologia tripartita

1. Il problema della tripartizione funzionale delle entità gathiche.

Riassumiamo brevemente e in forma schematica la nota teoria del Dumézil sulle origini e sulla natura del sistema gathico degli *aməša spənta*. Riconosciuta nelle divinità indiane, Mitra, Varuna, Indra e i due Nāsatya, la tripartizione funzionale, il Dumézil ha esteso con metodo comparativo la ricerca all'Iran antico¹, precisamente al sistema zoroastriano degli *aməša spənta*, fornendo al termine della sua ricerca il risultato che viene qui fissato nello schema seguente:

<i>Indo-iranici e Indiani vedici</i>	<i>Zoroastrismo</i>
<i>Dei</i>	<i>Entità</i>
I. Mitra Varuna	Vohu Manah Aša
II. Indra	Xšaθra
III. dea variabile, multivalente i due gemelli Nāsatya	Armaiti Haurvatāt Amərətāt

Al disopra di queste serie trifunzionali, starebbero due divinità o due entità 'iniziali': nel caso dell'India an-

¹ Ved. particolarmente *Naissance d'Archanges*, Paris 1945.

tica i due Vāyu, nel caso dello Zoroastrismo i due Mainyu. Aspetti diversi della II funzione sarebbero incarnati nelle due serie rispettivamente da Aryaman e Bhaga, per l'India, e da Sraoša e Aši, per l'Iran, ma questi nomi mancano nel nostro schema, perchè vorrei limitarmi all'analisi di queste corrispondenze nel loro scheletro essenziale.

2. *Vāyu e Mainyu.*

Perchè vi possa essere una corrispondenza del genere di quella proposta dal Dumézil sarebbe indispensabile, in questo caso come in tutti gli altri, stabilire un'equivalenza delle nozioni che vengono comparate, dimostrandone, in certo senso, la sovrapposibilità. Bisognerebbe cioè dimostrare che l'essenza e la funzione di Vāyu in India e di Mainyu in Iran sono, in misura considerevole, analoghe. Innanzi tutto vi è da notare che nei testi indiani non si ha mai menzione di due Vāyu, ma si parla di Vāyu come di un'entità unica. Lo sdoppiamento di Vāyu è stato presupposto o, se si vuole, ricostruito dal Dumézil² non sulla base del materiale indiano, ma servendosi della documentazione iranica, nella quale ricorre la nozione di un doppio Vayu (nell'*Avesta*), l'uno appartenente alla creazione di Spənta Mainyu e l'altro appartenente alla creazione di Apra Mainyu, o di due Vay distinti (testi pahlavī), il Buon Vay, Vay i veh, e il cattivo Vay, Vay i vattar. Da questa bipartizione del Vay iranico il Dumézil è risalito alla presunta bipartizione del Vāyu indiano, di cui si avrebbe, a suo parere, chiara traccia nel carattere ambiguo che egli pensa sia stato possibile che gli antichi Indiani attribuissero al loro Vāyu; supposizione questa che è basata sull'unico fatto dell'ambiguità effettiva degli altri dèi-Vento indiani, i Marut, ma non certo su quella del Vāyu stesso, la quale solo avrebbe potuto costituire

² *Jupiter, Mars, Quirinus*, ed. ital., Torino 1955, pp. 313 sgg.

un indizio probante per la ricostruzione duméziliana³. In realtà, sorge alquanto spontanea la sensazione che, non trovandosi nell'India vedica il doppio Vayu che si ritrova nell'Iran, la duplicità, la bipolarità del Vayu attribuita a Spēnta e ad Agra Mainyu sia intimamente connessa con il sistema dualistico zoroastriano, concetto sul quale ha molto opportunamente insistito Ugo Bianchi⁴, e che essa derivi, come conseguenza, dalla concezione della simmetrica contrapposizione dei due Mainyu, creatori di una primitiva nozione dualistica del Vayu. Inoltre si quindi il processo esattamente inverso di quello presupposto dal Dumézil, il quale vuole vedere nella dualità di Agra e Spēnta Mainyu una trasformazione zoroastriana di una primitiva nozione dualistica del Vayu. Inoltre si impone un altro genere di considerazioni; che cioè le nozioni di Vayu e di Mainyu non sono affatto sovrapponibili e non sono affatto analoghe: esse si riferiscono a piani del tutto diversi. Voglio dire che quello che noi sappiamo del Vayu iranico e del suo corrispondente vedico e analogamente del Mainyu non autorizza affatto a considerare come equivalenti le due nozioni, neppure per quanto riguarda la loro così detta funzione iniziale. Innanzi tutto si deve osservare che tanto in Iran quanto in India le due nozioni sono ben distinte, l'una non divenendo in nessun caso sinonima dell'altra. La funzione del Vayu indiano è piuttosto ristretta all'ambito rituale: il suo carattere di divinità 'iniziale' è molto chiaramente riferito al campo sacrificale, dal momento che — come osserva lo stesso Dumézil⁵ — egli è colui al quale gli dèi hanno concesso il diritto di bere per primo il *soma* al fine di purificare col suo soffio una materia infetta che essi potranno consumare soltanto in un secondo tempo. Ora non è affatto dimostrato che questa funzione purificatrice della materia sacrificale, che il Vayu indiano possiede, sia una

³ *Ibidem*, p. 320.

⁴ *Zamān i Ohrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958, pp. 84-85, nota 13.

⁵ *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 314.

spiegazione *a posteriori* o una giustificazione mitica dello uso di dare a questa entità divina l'*initium*, il *primum jus*, nella lista delle divinità beneficiarie del sacrificio⁶; ed è invece verosimile, a mio parere, che essa abbia fondamento nelle dottrine cosmo-fisiologiche indoiraniche, le quali sono state con grande acutezza studiate dal Filliozat⁷. Secondo queste dottrine, delle quali è possibile ritrovare la traccia anche nella tradizione zoroastriana, il Vento viene considerato nel cosmo come l'elemento analogo al soffio vitale (*prana*) nell'uomo. Il vento è per eccellenza una forza motrice, rapidissima, violenta, vittoriosa (da cui il suo carattere 'guerriero', che sembra piuttosto essere una conseguenza di questa sua natura cosmica); e nell'Iran zoroastriano Vayu ha mantenuto chiaramente queste qualità: esso viene infatti considerato come sicuro mezzo di vittoria sulle *drug* e sui *dēv*, come colui che è una buona difesa contro i malvagi, che distrugge i nemici, che trionfa sugli avversari.⁸ Su questo argomento i testi pahlavī continuano senza contrasti e senza innovazioni la tradizione avestica, quale soprattutto è codificata nel *Ram Yašt*. E' dunque possibile che la funzione purificatrice della materia sacrificale, che Vayu detiene nella tradizione vedica, derivi proprio da questa sua qualità di efficace strumento di vittoria sugli esseri maligni e sulle impurità da essi provocate.

Orbene, questa connotazione del Vento, presente, pure con diversi gradi di intensità e con diversi accenti, tanto nell'Iran zoroastriano quanto nell'India vedica, come di una forza cosmica analoga nel corpo umano al soffio vitale, non ha riscontri nella nozione iranica di Mainyu. Il carattere 'iniziale' dei due Mainyu è del tutto diverso da quello del Vayu indiano, che ha il suo fondamento, come si è visto, nella concezione del sacrificio. I due Mainyu

⁶ *Ibidem*, p. 315.

⁷ J. Filliozat, *La doctrine classique de la médecine indienne*, Paris 1949; trad. ingl.: *The Classical Doctrine of Indian Medicine*, Delhi 1964.

⁸ *Vištāsp Yašt* (pahlavī), 25; cf. M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963, pp. 360-61, 363.

sono 'iniziali' nel senso che sono antecedenti alle creazioni delle quali sono gli artefici e, in questo senso, sono antecedenti anche rispetto ai due Vayu, dal momento che si ha ben chiaro nella tradizione soroastriana che, p. es., il Vay i vëh, il Buon Vay, è stato creato dallo Spənak Menök (Spənta Mainyu)⁹. Nel campo della buona creazione dunque il Vay i vëh ha una natura 'iniziale' soltanto nei confronti delle altre creature, poichè esso viene esplicitamente concepito come lo strumento attraverso il quale lo Spirito Benefico — spesso, come è noto, confuso o identificato con lo stesso Ohrmazd nel più tardo sistema dualistico mazdaico — opera la sua creazione¹⁰. Vayu è quindi nettamente distinto da Spənta Mainyu, così come, d'altra parte, è altrettanto chiaramente distinto dagli *aməša spənta*, « la creazione *gētē* — dice sempre il *Gran Bundahišn* — è (derivata) in primo luogo dagli Amahraspandan, in secondo luogo da Vay dal Lungo Dominio »¹¹. E a questo punto cade molto a proposito l'osservazione del prof. Bianchi¹² sulla 'concretezza cosmologica' dei due Vayu: l'ambiente del duplice Vayu è infatti nella cosmologia mazdaica quello intermedio, quello del Vuoto (*tuhikīh*) — come si esprime il *Bundahišn* — a metà fra il cielo e il sottoterra, fra la luce e la tenebra, sedi rispettive dei due Mainyu. Questo ambiente è in definitiva la vita stessa dell'uomo e del cosmo caratterizzata dal 'miscuglio' (*gumēčišn*) dei due Spiriti, della morte e della non-morte; ma si deve appunto tener presente che questi due spiriti trascendono — se così ci si può esprimere — l'ambiente stesso di questo loro miscuglio, dal momento che essi hanno un'esistenza indipendente l'uno da quella dell'altro.

Da quanto si è osservato risulta — mi pare senza possibilità di dubbio — che i due Mainyu iranici possono

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Gran Bundahišn* (ed. Anklesaria), p. 11; cf. R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, pp. 281, 316.

¹¹ *Ibidem*, p. 14; cf. Zaehner, *Zurvan*, pp. 282, 317.

¹² *Loc. cit.* alla nota 4.

avere sì un carattere di entità 'iniziali', usando la terminologia dei Dumézil, rispetto alla intera serie degli *aməša spənta*, ma che, certamente, questo loro carattere non può essere stato ad essi attribuito da un riformatore che abbia voluto salvare, in un quadro monoteistico, la duplice funzionalità dei Vayu. I campi dove rispettivamente agiscono i due Mainyu e i due Vayu sono nettamente distinti e tali restano, coerentemente e costantemente nell'intera tradizione zoroastriana, la quale assolutamente non permette alcuna confusione di caratteri o di funzioni fra queste entità.

3. *Il problema degli aməša spənta.*

Data la notevolissima estensione dei problemi che pone la teoria del Dumézil sulle singole equivalenze e sostituzioni relative alla serie degli *aməša spənta*, non mi è certo possibile in questa sede condurre un'analisi particolareggiata delle interpretazioni che di volta in volta il Dumézil ha proposto per spiegare l'origine e la natura di ogni singolo *aməša spənta*. Tratterò quindi della questione nel suo complesso, degli *aməša spənta* nel loro insieme.

Ritengo che per accettare la tesi del Dumézil dovrebbe ritenersi per acquisito ciò cui ho già di sfuggita accennato, la sovrapposibilità, l'equivalenza delle nozioni che vengono comparate, poichè, se tutto questo fosse lontano dall'essere acquisito, verrebbe a mancare la possibilità stessa di comparare, p. es., Varuna ad Aša, Indra a Xšaθra, i Nəsatya a Haurvatāt e Amərətāt ecc. e quindi la teoria del Dumézil ne risulterebbe priva di fondamento.

Ora, è proprio in ciò — io penso — che la teoria trifunzionale degli *aməša spənta* presta il fianco alla critica. Che cosa intende il Dumézil per 'dèi' — riferendosi alla India vedica — e che cosa per 'entità' o per 'arcangeli' — riferendosi all'Iran zoroastriano? E ancora, all'interno stesso dell'Iran zoroastriano che cosa si deve intendere

per *aməša spənta* e *yazata* — o come vuole il Dumézil per 'arcangeli' e 'angeli' — e per *daiva* e per *ahura* e per *baga*? Senza aver definito dapprima il valore ed il significato di queste nozioni, come si può procedere alla comparazione delle une con le altre, come si può affermare che l'una è venuta a sostituire, per la sua funzione, l'altra? Se non si riesce a dimostrare che il culto degli *yazata* è in contrasto con lo spirito della dottrina degli *aməša spənta* — come pure molti studiosi hanno sostenuto — la teoria del Dumézil viene automaticamente minata alla base. Infatti, come potrebbero convivere, all'interno di un medesimo sistema religioso i sostituti di entità divine, quali Mīdra, Anāhita, Vərəθraγna, insieme, per l'appunto, a queste stesse entità? Una sostituzione del genere sarebbe assurda o meglio non sarebbe neppure una sostituzione. Ma se c'è contrasto fra *aməša spənta* e *yazata*, allora una spiegazione si potrebbe anche trovare in un'evoluzione storica della religione zoroastriana, nata come riforma, o — se si vuole — riforma di riforma¹³, di un politeismo naturalistico di tipo indiano, e poi sviluppatasi sotto un continuo impulso di rivincita di quello stesso politeismo. Le entità che vanno sotto il nome di *yazata* sarebbero allora quelle divinità 'pagane' che lo Zoroastrismo non sarebbe riuscito a piegare del tutto e con le quali sarebbe dovuto, addirittura, venire a compromesso, sia pure declassandole.

Orbene, è proprio su questo punto che ci si deve soffermare. Si è spesso parlato dello Zoroastrismo come di un sistema religioso nato da un'opera di riforma della vecchia religione iranica, considerata come un politeismo naturalistico di tipo vedico. Il riformatore avrebbe condannato tutti i *daiva*, le divinità dell'antico paganesimo, che, in un primo tempo, venivano da molti confuse con l'intero 'pantheon' indoiranico. Dal che si deduceva questo schema evolutivo della religione zoroastriana: una prima fase costituita da un politeismo di tipo vedico; una

¹³ Cf. Dumézil, *Naissance d'Archanges*, p. 63.

seconda fase rappresentata dall'insegnamento gathico, che sarebbe stata contraddistinta dalla condanna recisa di questo politeismo; una terza fase nella quale si sarebbe imbastardita la religione primitiva predicata dal riformatore a causa del compromesso con quel politeismo già condannato, ma mai morto ed allora di nuovo trionfante. A poco a poco questo schema cominciò a vacillare. Il primo grande colpo a tale ricostruzione della storia religiosa dell'Iran antico fu inferto dalla famosa operetta del Benveniste sulla religione iranica secondo le principali fonti greche¹⁴. Il Benveniste, infatti, dimostrò ampiamente che tanto la condanna dei *daiva* quanto il culto di Ahura Mazda, presenti nelle iscrizioni dei non zoroastriani sovrani achemenidi, erano più antichi delle *Gāthā* e quindi antecedenti alla cosiddetta riforma di Zoroastro, che il Dumézil dovette definire non semplicemente 'riforma', ma 'riforma di riforma', riforma, cioè, di secondo grado. Attualmente un'analisi più approfondita dei dati iranici impone una nuova visione dei fatti storici: è arbitrario estendere a tutte le entità divine la condanna che toccò soltanto i *daiva*; dal che risulta che Miθra, Anahita, Vayu e gli *yazata* di quello che viene definito lo Zoroastrismo della terza fase non furono affatto coinvolti in quella condanna, essi non essendo mai stati *daiva*. Inoltre, come ha molto giustamente sostenuto il Molé, si deve ritenere ormai certo « che tutti gli elementi della dottrina gathica sono presenti nella religione vedica: l'antagonismo fra gli *asura* e i *deva*, la loro lotta e un certo dualismo che vi è implicito; l'ipostatizzazione di alcune entità culturali fra cui Aramati; la dottrina del sacrificio inestricabilmente legata, qui e là, all'opposizione fra lo *rta* e la *druh*; e l'uso post-gathico del termine *yazata* per designare le divinità adorante non è che generalizzazione di un uso attestato nel Rgveda »¹⁵. Il Molé, partendo da siffatte constatazioni, è giunto a rivedere e a rettificare la tesi tradizio-

¹⁴ E. Benveniste, *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*, Paris 1929.

¹⁵ Molé, *Culte, mythe...*, p. 5.

nale della riforma, di primo o di secondo grado, sostenendo, per contro, la possibilità che l'insegnamento gathico e l'intero sistema zoroastriano, unitariamente inteso, siano stati l'effetto di una evoluzione graduale¹⁶. Non c'è dubbio che questa ipotesi del Molé sia molto più verosimile della nota tesi dello Zoroastro riformatore, che ha avuto proprio nel Dumézil uno dei suoi più decisi sostenitori; e se si tiene presente l'affermazione del Dumézil che Zoroastro « ha coscientemente, attentamente e intelligentemente imitato fin nel dettaglio la teologia politeista di cui condannava lo spirito, ma che apprezzava come quadro e mezzo per l'« analisi » sia del concreto sia del sacro »¹⁷, si può comprendere a qual punto si è venuta trasformando l'ideologia tripartita, applicata all'Iran, nel pensiero dei suoi stessi sostenitori, poichè, come è noto, il Molé è stato uno di questi. Ma qui si deve fare una considerazione sulla posizione del compianto iranista sloveno. Il Molé, sostenitore dichiarato della tripartizione funzionale, con la sua tesi dell'evoluzione graduale e soprattutto della coerenza e della organicità del sistema zoroastriano, all'interno del quale l'origine del culto degli *yazata* non dovrebbe venire attribuita ad un fenomeno di imbastardimento della religione avvenuto in una fase successiva al periodo dominato dalla figura del riformatore, ma essere intesa, invece, come intimamente congenita allo spirito dello Zoroastrismo, ha in realtà inferto un grande colpo all'ideologia tripartita iranica, per lo meno per quanto riguarda il problema centrale degli *aməša spənta*. Se si ammette infatti — come credo sia necessario ammettere, in mancanza di elementi contrari (l'*argumentum ex silentio* costituito dai testi gathici va giudicato come arbitrario) — l'organicità e la coerenza di un sistema religioso nel quale convivono *aməša spənta* e *yazata* — e si ricordi che Miθra, Anāhita, Vayu, Vərəθraγna, sono fra questi — non si può nello stesso tempo non respingere la

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Naissance d'Archanges*, p. 186.

tesi duméziliana sulle origini, la natura e la tripartizione funzionale dei cosiddetti arcangeli zoroastriani; poichè non è possibile affermare che Miθra, per esempio, o Anahita, siano stati sostituiti da Vohu Manah e da Armaiti, ma per così dire fino a un certo punto, perchè in realtà essi non sarebbero stati condannati nel nuovo sistema religioso, all'interno del quale avrebbero continuato ad essere oggetto di culto, al pari di quelle entità che sarebbero nate come loro sostitute.

4. *Il metodo comparativo tra l'Iran zoroastriano e l'India vedica.*

Le considerazioni che hanno preceduto dovrebbero portare a questo risultato: che non si può procedere col metodo comparativo quando non vi sia omogeneità e sovrapponibilità, nella natura e nelle funzioni, fra gli oggetti della comparazione. Proprio per non avere tenuto conto di questa realtà il Dumézil ha — come io ritengo — costruito sulla sabbia la teoria della sostituzione delle divinità vediche o indoiraniche arcaiche con gli *aməša spənta*, come altrettanto mal fondata si presenta, per le stesse ragioni, la tesi del Geiger sulla corrispondenza delle sei (o sette) entità zoroastriane con gli Aditya vedici¹⁸. Ma per meglio chiarire il mio pensiero su questo problema comparativo, voglio fare un'esemplificazione. Prendiamo il caso di due nozioni vediche, definibili come 'potenze', *ojas* e *varcas*¹⁹. Estendendo la ricerca all'Iran con lo stesso metodo comparativo di cui si serve il Dumézil, noi potremmo essere indotti a ritenere, soprattutto qualora la documentazione risultasse scarsa, che alla potenza

¹⁸ B. Geiger, *Die Aməša Spənta, ihr Wesen, und ihre ursprüngliche Bedeutung*, Wien 1916.

¹⁹ Cf. J. Gonda, *Les religions de l'Inde, I - Cédisme et hindouisme ancien*, trad. franc., Paris 1962, pp. 43 sgg., e, dello stesso, *Ancient Indian 'ojas', Latin F 'augos' and the Indo-European nouns in -es/-os*, Utrecht 1952.

vedica *ojas* corrispondesse in Iran, forse a seguito di un processo evolutivo e per un mutamento prodottosi grazie all'opera di un riformatore, l'*aməša spənta* Aša, che porta per l'appunto l'attributo *aojōnghvant* (cf. vedico *ojaxvant*) o le *fravaši* o Sraoša, che portano anch'essi l'aggettivo *aojahvant*. Per gli stessi motivi, si potrebbe pensare ad una corrispondenza fra la potenza vedica *varcas* e gli *yazata* Tištrya e Māh, ai quali viene attribuita negli *Yašt* la qualifica di *varəcahvant*. Ma che cosa avremo colto della natura della nozione di *ojas* e di *varcas* e dell'essenza e delle funzioni di queste entità zoroastriane? Ora, è proprio sul fondamento di un siffatto metodo comparativo che il Dumézil ha potuto ricostruire la sua tavola delle corrispondenze di divinità, nozioni, entità e funzioni, fra l'Iran zoroastriano e l'India vedica. Mi pare, quindi, che si debba stabilire il principio metodologico che non è possibile procedere alla comparazione quando manchi un'omogeneità di base fra gli oggetti presi in considerazione.

Come conseguenza di quanto si è venuti finora esponendo, si debbono trarre le due seguenti considerazioni:

- 1) L'unica possibilità di comparazione con il materiale indiano deve essere ristretta all'ambito di quelle nozioni parallele che nella religione vedica non hanno però costituito 'sistema' al pari degli *aməša spənta* in Iran. Così *xšaθra* va comparato con *ksatra*, *aša* con *rta*, *armaiti* con *aramati*, *haurvatāt* e *amərətāt* forse rispettivamente con *sarvatāt* e *amṛta*, *vohu manah* con la più generica nozione di *mānas* o forse con quella più precisa di *sumati*²⁰. Al di fuori di queste possibili corrispondenze, si è costretti a muoversi in campo troppo incerto ed opinabile.
- 2) Analogamente, gli *yazata*, quali Miθra o Vayu, possono essere messi a confronto con i loro corrispondenti ve-

²⁰ Per tale accostamento cf. B. Geiger, *Die Aməsa Spənta...*, p. 241 e Molé, *Culte, mythe...*, pp. 169-70.

dici Mitra e Vayu; Vərəθraϥna forse — si è lungi in questo caso dalla certezza — con Indra²¹.

5. Il 'centro proprio' degli *aməša spənta*

Uso l'espressione di « centro proprio » come il Dumézil.²² Questi opportunamente osserva: « Se dunque non si vuole equivocare grossolanamente circa la forma, l'ampiezza e la funzione specifica dei singoli ingranaggi di una religione, sarà necessario definire la posizione di ciascuno di tali ingranaggi in rapporto all'insieme... Altrimenti, poiché il campo d'azione di ogni dio finisce sempre con l'essere esteso, più o meno, a tutte le forme di vita umana, si rischia di attribuire essenzialmente al dio che si sta studiando, quale che esso sia, delle funzioni che non gli appartengono che incidentalmente; si caratterizzerà questo dio al margine del suo dominio, o anche fuori di esso, e si ignorerà, per contro, la sua destinazione fondamentale »²³. Egli poi esemplifica: « Nello stesso tempo in cui noi trattavamo di Varuna come dio sovrano, altri ha potuto scrivere un grosso trattato sulle attività agrarie ed economiche dello stesso personaggio; e ha potuto scriverlo a ragione; ma dov'è il « *centro proprio* » di Varuna? E' esso nella sovranità, oppure nella fecondità » ecc. ecc.²⁴ Il Dumézil quindi, coerentemente alla sua impostazione generale, parla di un 'centro proprio', per esempio, di un dio, all'interno della tripartizione funzionale; qui, invece, si vorrebbe cercare di toccare il 'centro proprio' degli *aməša spənta* prescindendo dal presupposto che esso si debba trovare *a priori* all'interno del sistema tripartito. Anzi, si vorrebbe rispondere alle domande: 1) Il centro proprio degli *aməša spənta* si trova nella tripartizione funzionale? 2) Si trova altrove? 3) Se si trova altrove, è pos-

²¹ Sul problema cf. da ultimo Bianchi, *Zamān i Ohrmazd...*, pp. 35-40.

²² *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 16.

²³ *Idibem*, p. 15.

²⁴ *Ibidem*, p. 16.

sibile fornire qualche elemento più preciso, una definizione di questo 'centro' meno vaga?

Sono note quelle concezioni zoroastriane che in qualche maniera rivestono di una concretezza tutta particolare la natura delle maggiori entità gatiche e post-gatiche, le quali erroneamente vengono spesso definite come 'astrazioni'. Tale concretezza ha anzi indotto il Gershevitch a ritenere che la lista delle entità patronne dei sette 'elementi' o dei sette ordini della vita materiale (l'uomo, il bue, il fuoco, i metalli, la terra, le acque e le piante) rappresenti o supponga una certa analisi fisica dell'universo²⁵. Il Dumézil risolve a suo modo il problema, riconducendo anche questo schema 'elementare' alla tripartizione delle funzioni sociali e degli dèi che le rappresentano e sulla sua scia il Duchesne-Guillemin, riferendosi ai tentativi del Gray²⁶ e del Nyberg²⁷, è giunto ad affermare che « in generale, il fatto stesso che le entità portino nomi astratti condanna fin da principio ogni tentativo di trovarne un'origine concreta »²⁸. Ma qui mi sembra che l'analisi debba essere approfondita e che sulla base dei dati obbiettivi a nostra disposizione si possa giungere alla conclusione che il 'centro proprio' degli *aməša spənta* non si trovi nella tripartizione funzionale, e che esso, pure essendo in rapporto con la cosiddetta analisi fisica dello universo materiale (nella terminologia dei testi pahlavī si direbbe meglio *gētē*) non si trovi neppure in una siffatta ripartizione della realtà sensibile, ma in una settemplice divisione delle facoltà psichiche o spirituali o — se si vuole usare una terminologia sempre non bene appropriata — delle potenze dell'anima. I fondamenti di una siffatta interpretazione sono costituiti dalle concezioni gatiche re-

²⁵ I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, pp. 9 sgg.

²⁶ L. H. Gray, *The Double Nature of the Iranian Archangels*, "Archiv für Religionswissenschaft", VII, 1904, pp. 349 sgg.

²⁷ H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, pp. 279 e seguenti.

²⁸ J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, p. 200.

lative alla 'comunione' con gli *aməša spənta*, e alla nozione del *maga* e dalle analoghe dottrine religiose dei testi pahlavī. Particolarmente un passo del famoso cap. 28 del *Bundahišn* è rivelatore a questo proposito: le facoltà psichiche dell'uomo vi sono comparate agli *aməša spənta* e il significato di questa comparazione mi pare che sia illuminato in altri testi pahlavī, p. es. in un passo del *Dēnkart* in cui si dice che gli uomini, quanto al loro *mənōk* cioè una specie di 'doppio' animico), sono degli *aməša spənta*²⁹. Non mi è possibile soffermarmi di più su questo argomento, che ci porterebbe lontani dal punto centrale di questa comunicazione e dalla materia principale di questo convegno. Sono perciò costretto a rinviare chi sia interessato a questo problema ad uno studio di prossima pubblicazione³⁰, scusandomi, frattanto di aver citato non solo me stesso, ma anche un lavoro non ancora stampato.

Concludendo, sulla questione del 'centro proprio' degli *aməša spənta* vorrei proporre all'attenzione dell'uditore, queste considerazioni: *a*) è possibile e, credo, verosimile che tale centro non sia affatto nella tripartizione funzionale; *b*) è probabile che esso si trovi nella concezione di una settemplice ripartizione della realtà spirituale o, meglio, *mənōk*.

6. *Tripartizione funzionale o tripartizione ontologica?*

Quanto finora si è sostenuto non deve indurci a negare la realtà di una tripartizione nell'Iran zoroastriano; poichè questa tripartizione esiste, ma non è funzionale, è ontologica. Mi spiego: esiste chiaramente documentata nella tradizione zoroastriana l'idea di una tripartizione del cosmo e degli esseri, ma essa riguarda appunto gli stati, o i tempi, o i momenti, del cosmo e della vita (tripartizione che si ritrova perfettamente analoga nella dot-

²⁹ *Dēnkart* (ed. Madan), libro III, p. 42, linea 8 — p. 44, linea 8; cf. Molé, *Culte, mythe...* pp 470 sgg.

³⁰ *Lo stato di «maga»*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», N.S., XV, 1965.

trina manichea). Il primo stato di essere è quello dell'esistenza separata dei due spiriti, il secondo quello della loro mescolanza (*gumēčišn*), il terzo quello della loro separazione: nel primo momento l'essere vive un'esistenza *mēnōk*, nel secondo un'esistenza *gētē*, mista con quella *mēnōk*, nel terzo si giunge ad un secondo tipo di esistenza *mēnōk*. Questa tripartizione si riflette in maniera immediata sulla classificazione degli esseri: nella prima categoria essi sono di essenza immortale e di 'rivestimento' (*pat-mōčan*) o forma separabile; nella seconda di essenza mortale e di rivestimento inseparabile; nella terza di essenza immortale e di rivestimento inseparabile³¹. Sono queste le concezioni tripartite, che si ritrovano poi riflesse nei diversi campi della vita umana, nel campo etico-religioso e in quello sociale. Dal momento che è proprio a questo che si voleva giungere: la tripartizione sociale non è un dato primario, ma è un riflesso sul piano della struttura gerarchica della società, proprio di questa tripartizione che non saprei definire altrimenti che come 'ontologica'. Ciò vale anche per la concezione che si deve forse fuochi dello Zoroastrismo (concezione che si deve forse ricollegare a quella antico-indiana dei fuochi *ahavanīya*, *gārhapatya-daksina* e *anvāhārya*): Atur Farnbag, Atur Gušnasp e Atur Burzēn Mihr, i quali vengono esplicitamente riportati, nei testi pahlavī, alle classi dei sacerdoti, dei guerrieri, degli allevatori-agricoltori. Orbene, che la associazione dei tre fuochi con la struttura sociale sia un dato primario non è per nulla dimostrato, mentre è verosimile, dato il significato del simbolismo iranico del fuoco come sostanza della vita universale, che essa sia sorta da un'applicazione sul piano della vita sociale dell'onnipresente concezione della tripartizione ontologica, cosicché il fuoco dei sacerdoti sarebbe eminentemente *mēnōk* (il loro *xvarr*, o **hvarnah* — dicono i testi pahlavī — è *mēnōk*)³², quello del popolo minuto, non partecipe della

³¹ *Dēnkart* (ed. Madan), p. 42, linea 8 e sgg.

³² In quanto *agrišt* « inafferrabile, intangibile »: cf. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943, p. 26; e sulla

scienza delle cose sacre, eminentemente *gētē*, mentre quello dell'aristocrazia guerriera si troverebbe, in un certo senso, a metà dei due. E' lo stesso fenomeno riflesso che si ha nella tripartizione etico-religiosa della *dēn*, cioè della Religione, in *datīk*, *hātamānsrīk* e *gāsānīk*. Questi tre tipi di religione — sempre beninteso all'interno dello Zoroastrismo — costituiscono tre gradi di perfezione, tre comunità, ciascuna con una propria etica, sempre più ristrette; la prima comprende la scienza (*dānišnīh*) e l'attività (*karīh*) nel *gētē*, la terza la scienza e l'attività nel *mēnōk*, la seconda la scienza e l'attività nel mezzo dei due, tra *mēnōk* e *gētē*. La struttura è concentrica: la religione *datīk* costituisce il cerchio più vasto ed esterno, quella *hātamānsrīk* l'intermedio, quella *gāsānīk* il più ristretto ed interno. Questa tripartizione ha un riflesso anche nella morale: si dice, infatti, che colui che è *datīk* fa il bene perché ha paura del castigo, colui che è *hātamānsrīk* fa il bene perché, non facendolo, ha timore di procurarsi una cattiva fama, colui che è *gāsānīk* fa il bene in quanto tale³³. Il Molé, che, come si è detto, è stato un sostenitore della 'ideologia tripartita', ha voluto spiegare alla luce della teoria duméziliana anche questa concezione della triplice ripartizione della *dēn*, sostenendo che essa dovrebbe essere attribuita ad una trasformazione del sistema funzionale tradizionale (quale è concepito dal Dumézil) nel senso dell'interiorizzazione delle funzioni sociali e della loro trasposizione su di un piano etico, per le quali esse vengono attribuite ad ogni uomo, che diviene con ciò un 'uomo totale'³⁴. Quanto sia faticosa e contorta questa spiegazione ognuno lo può vedere chiaramente: per mio conto, mi riesce estremamente difficile vedere in pratica questo processo prima di interiorizzazione e poi di trasposizione su piani etici della struttura tripar-

corrispondenza di *agrīft* con *mēnōk*: G. G., *Axvarətam xvarənd*, « Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli », N.S., XIII, 1963, pp. 295-98.

³³ A questo proposito ved. le mie considerazioni nel volume precedente di questa stessa rivista: SMSR, XXXV, 1964, pp. 242 sgg.

³⁴ *Culte, mythe...*, p. 60.

tita delle funzioni sociali, mentre mi pare semplice e ragionevole ammettere la possibilità di un processo che si potrebbe definire diametralmente opposto a quello: dalla tripartizione ontologica dell'esistenza cosmica e della vita universale alla tripartizione gerarchica dei valori religiosi, morali, sociali nella struttura della comunità dei fedeli e della società.

7. Conclusioni.

Per riassumere: l'ideologia tripartita del Dumézil, avente il suo centro in una concezione particolare della struttura sociale, distinta in tre classi ed in tre funzioni rispettive, non può spiegare né l'origine né la natura degli *aməša spənta* e del sistema gathico. Inoltre, quando si parla di tripartizione nell'Iran antico ci si deve riferire ad una realtà non funzionale ma ontologica. Non c'è alcun indizio che la struttura della società distinta in tre classi (sacerdoti, guerrieri, allevatori-agricoltori) documentabile nella più antica tradizione zoroastriana, sia stata a tal punto 'produttiva' da lasciare un'impronta sul sistema gathico delle entità divine od angeliche; le relazioni individuabili fra la struttura gerarchica della società e il 'pantheon', inteso nel senso più vasto del termine, sono dovute piuttosto ad un'abbastanza ovvio riflesso sul piano sociale di concezioni che hanno il loro 'centro' nella analisi dell'universo tanto psichico-spirituale quanto fisico-materiale.

Sul problema della religione indoeuropea, dal punto di vista della storia religiosa dell'Iran antico, c'è da dire innanzi tutto che il campo di ricerca dovrebbe essere — a mio parere — tuttora ristretto alla regione indoiranica. Il primo passo da compiere è quello di studiare la possibilità di una ricostruzione di nozioni fondamentali comuni all'Iran antico e all'India vedica, abbandonando sia la posizione naturalistica sia quella funzionale, anche se l'una e l'altra hanno in misura notevolissima dissodato

il campo di lavoro. E' piuttosto sullo studio delle nozioni fondamentali, quali, per esempio, *rta-aša*, *druh-drug*, *oĵas-aĵah*, *varcas -varācah*, *vrtra*, *vṛāḍra*, sulle concezioni del sacrificio e sulle dottrine fisiologiche e cosmologiche che con tale ricerca si potrà arrivare a risultati concreti, servendosi del metodo comparativo sia filologico sia storico-religioso.

Alfonso de Valdés e la politica
religiosa di Carlo V

1. Il sacco di Roma

L'imprevisto, improvviso e violento sacco, a cui fu sottoposta Roma nel 1527 dalle truppe imperiali di Carlo V, rappresentò uno degli eventi più tristi e più densi di significato nella storia della millenaria città e della stessa Italia¹. Tutta la cristianità rimase sconvolta alla notizia che il papa era a stento riuscito a sfuggire, insieme a pochi cardinali, alla furia degli assalitori, e attendeva l'evolversi degli avvenimenti incerta e come paralizzata dall'improvvisa catastrofe.

Roma era pur sempre la culla del cristianesimo e, nonostante le critiche sempre più aspre che a ragione o a torto si lanciavano contro i suoi abitanti², il centro della religiosità e della spiritualità europea. Anche in passato, certamente, era stata in preda alle discordie delle fazioni che si erano contese il suo dominio con feroci lotte armate e aveva dovuto subire anch'essa, nel corso dei secoli, l'onta

¹ G. Spini, *Storia dell'età moderna*, Roma 1960, p. 79.

² « An putas eos, qui nunc Romam incolunt, esse priscorum illorum Romanorum posteritatem? Magis arbitror Gothos esse ac Vandalos ». Così scriveva Erasmo (*Opera omnia*, Leida 1703, t. 3^o, p. I, col. 987) a Guglielmo Budé, il 22 giugno 1527.

di essere conquistata da eserciti nemici. Mai, però, era stata colpita da un destino peggiore o da una punizione così radicale, alla mercé di un esercito esasperato dalle privazioni e dalla stanchezza, ribollente di odio e fermamente deciso a tutto pur di fare un completo bottino³.

Penetrati rapidamente, e con pochissime perdite, nei quartieri cittadini e neppure disturbati da una resistenza armata organizzata, i soldati ebbero piena possibilità di abbandonarsi a una vendetta a lungo desiderata. Nel tremendo saccheggio non fu risparmiato nulla: chiese, monasteri, palazzi signorili (tra i quali furono presi di mira anche quelli di signori e cardinali spagnuoli e fiamminghi⁴) e umili dimore furono coinvolte nella rapina, nel saccheggio e negli incendi.

La salvezza divenne possibile, sul momento, soltanto per quegli edifici i cui proprietari avessero acconsentito a pagare una somma di danaro come riscatto per sé e per gli occasionali ospiti che erano stati accolti affinché si salvassero dalla morte⁵. Per il resto, nulla fu tralasciato e se S. Pietro divenne una scuderia e le reliquie dei santi furono tolte dalle loro preziose custodie e buttate via, non meno doloroso fu il destino degli ecclesiastici, di uomini, di donne, di bambini, delle suore che furono strappate dai loro luoghi di clausura e violate. Il danaro era il solo mezzo per sfuggire alla morte⁶ ma non sempre, e la strage disumana durò indisturbata per otto giorni in mezzo a clamori e pianti.

Al termine, la città era divenuta un informe cumulo

³ F. Gregorovius, *Storia di Roma nel Medioevo*, tr. ital. a cura di E. Pais, Torino 1926, t. IV, 2, p. 399 segg. A. J. Grant, *A history of Europe*, 1494-1610, Londra 1931, p. 139. *The new Cambridge modern History*, v. II Cambridge 1958, p. 344.

⁴ *Lettera del card. di Como al suo segretario*, in C. Milanese, *Il sacco di Roma del MDXXVII. Narrazioni di contemporanei*, Firenze 1867, pp. 471-477.

⁵ *Strumento tra Fabrizio Maramaldo e i rifugiati romani nel palazzo del card. Andrea della Valle*, in *Diari per la storia di Roma nel sec. XVI* (Mss. Arch. Capitolino, Roma).

⁶ Un documento, abbastanza esteso, sulle traversie di un prigioniero di soldati spagnuoli obbligato a pagare il riscatto o a essere ucciso è la narrazione o diario di Marcello Alberini. Il testo è stato pubblicato da

di rovine, deserta, in preda al terrore e irriconoscibile mentre i morti insepolti ammorbavano l'aria. Un testimone degli avvenimenti scriveva al suo signore Federico Gonzaga che egli non sperava ormai più che quel « tanto e tale estermio » avesse nel futuro « da aver forma di Roma, così se vede redudda a quel extremo che imaginare non si può »⁷. Le ultime bande di soldati, in mancanza di altri beni di cui impadronirsi, si abbandonarono a inutili atti di estremo vandalismo distruggendo libri preziosi, codici e manoscritti antichi trafugati dalle ricchissime biblioteche⁸.

Nelle considerazioni dei contemporanei, il sacco avrebbe rivelato ben altri aspetti, e non meno crudeli, se gli esecutori materiali del misfatto fossero stati riconosciuti come soldati cristiani. Essi avevano agito con la fredda determinazione di insultare Roma principalmente nelle sue espressioni sacre e di colpirla nella stessa persona del suo capo spirituale: Dio non avrebbe mai potuto permettere una siffatta profanazione. Era perciò urgente stabilire questo particolare e dare una spiegazione logica e convincente del perchè un così profondo accanimento dei nemici se non si voleva gettare un'ombra sulla funzione che la città avrebbe dovuto continuare ad assolvere nel futuro quale centro di vita religiosa e morale.

Gli scrittori antimperiali ammetteranno concordemente che sulla Chiesa si era invece riversato il suo nemico, il luteranesimo. Luigi Guicciardini precisava: 12.000 lute-

D. Orano, *Marcello Alberini e il sacco di Roma nel 1527*, in Archivio della Soc. Romana di Storia Patria, a. XVIII (1895), pp. 51-98. Il testo del Diario è pubblicato nella stessa annata dell'Archivio, fasc. III-IV, p. 319 ss. G. Cavalletti-Rondinini, *Nuovi documenti sul sacco di Roma del MDXXVII*, Roma 1884.

⁷ In Cavalletti-Rondinini, cit., p. 6. Pasquino sintetizzava: « Non fu già Troia in tal calamitate / O Jerusalem non fu sì tormentata / Come Roma è stata al presente, / Con gran desolazion di tutta gente. (In C. Milanese, cit. p. XLIV).

⁸ Sul saccheggio, oltre il Diario dell'Alberini già citato, v. C. Grolier, *Historia expugnatae et direptae urbis Romae per exercitum Caroli V die MDXXVII Clemente VII pontifice*, Parigi 1637, pp. 80-88, L. Guicciardini, *Il sacco di Roma descritto in due libri*. Colonia 1758, pp. 180-189. (L'ediz. è riprodotta anche in Milanese, cit.). *Lettera del card. di Como*, cit. pp. 471-490. F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, Bari 1929, I. XVIII, 8.

rani guidati dal Frundsberg, « uno dei capi della luterana setta » erano venuti in Italia affinché si avverasse la profezia di Lutero sulla caduta di Roma⁹. Insieme ad essi, avrebbero partecipato all'assalto anche gli ebrei, altri tradizionali nemici sempre pronti contro la Chiesa¹⁰. Per quanto non sia da escludere che qualche gruppo di luterani si trovasse tra i lanzichenecci, essi non ebbero affatto una parte principale (e tanto meno gli ebrei) nell'avvenimento anche se qualche storico moderno ha accolto come fondata questa tesi sulla composizione dell'esercito cesareo nata¹¹, oltre che per i motivi su riferiti, anche per esigenze della polemica politica. Ed è chiaro che gli eccessi a cui le truppe si abbandonarono furono in gran parte dovuti anche all'insufficiente energia del principe d'Orange¹², successo al Borbone ucciso. Ad Alfonso de Valdés, portavoce ufficioso di Carlo V, sarà allora ugualmente facile ribattere l'accusa sull'irreligiosità dei lanzichenecci. I quali, egli sostiene, erano stati inviati all'imperatore dal fratello Ferdinando che si trovava a Innsbruck in lotta proprio con i luterani. La spiegazione di tipo religioso che si volle incautamente introdurre viene perciò rivolta contro gli avversari: i lanzichenecci, come tedeschi, avrebbero avuto ragione di accanirsi contro il papa perchè proprio a causa

⁹ Cit. p. 55. Per dar rilievo alla sua tesi, il Guicciardini aggiunge che Clemente VII si mostrò molto tranquillo alla notizia che i luterani si avvicinavano a Roma. Lo riteneva un segno di Dio il quale avrebbe stabilito di sterminarli proprio sotto le mura della città santa (p. 159). P. de Rossi, *Istoria del sacco di Roma*, Mss. Arch. Capitolino, Roma, p. 107. (L'ediz. a stampa in Milanese, cit.).

¹⁰ Grolier, cit. p. 84. In E. Celebrino, *La presa di Roma*, Roma MDXXVIII, è l'eco della convinzione popolare: « Era in quel campo infiniti giudei, / e un numero grande ancor de luterani, / crudeli, iniqui, dispietati e rei, / rapaci lupi ed arrabiati cani, / quel che fecero in Roma i' non potrei, / s'io avessi mille penne e mille mani, / il mar d'inchiostro, e mille libri e carte, / descriver lor crudeltà pur una parte. (V. l'ediz. del poemetto di E. Narducci, Roma 1872).

¹¹ Rodocanachi, *Histoire de Rome. Les pontificats de Adrien VI et Clement VII*, Parigi 1933, p. 132, ritiene che fu il Frundsberg stesso a proporre la marcia su Roma. A. Ballesteros y Beretta, *Historia de España*, Barcellona 1926, v. IV, p. I, p. 25.

¹² *Lettera del card. di Como*, cit., pag. 471. *Lettera di un ufficiale di Carlo V al suo sovrano*, in Milanese, cit., p. 515 (il Milanese identifica l'anonimo scrivente in Giovan Bartolomeo Arborio da Gattinara).

della sua avarizia e della sua ostinazione la Germania era piombata in gravi lotte e distruzioni¹³.

Oltre queste schermaglie marginali, il sacco restava in tutta la sua profonda tragicità e ricercarne la genesi avrebbe subito condotto al campo delle prime, effettive responsabilità. A Carlo restava, è vero, l'intima soddisfazione per l'insperata fortuna di aver conquistato e di tenere nelle sue mani il centro dell'Europa religiosa, e prigioniero il papa che si era rifugiato in Castel S. Angelo, ma comprensibili motivi di preoccupazione sorgevano proprio per l'eccezionalità di questo avvenimento. Il papa godeva di una posizione superiore a ogni altra essendo non soltanto un sovrano terreno ma il Padre comune di tutta la cristianità e lo Stato della Chiesa, pur agendo 'in temporalibus' e pur essendo difeso da un regolare esercito combattente, e quindi sottoposto, in caso di sconfitta, alle leggi di guerra, era tuttavia fondato sul diritto divino.

Nel quadro generale dei rapporti internazionali, era quest'ultimo l'elemento primario da tener presente in ogni impresa che veniva rivolta contro di esso e così opinava Francesco Guicciardini quando, spingendo il pontefice alla guerra nel 1526 contro l'imperatore, cercava di calmare i suoi timori mettendo in rilievo appunto i privilegi di tale situazione e concludendo che, per gli eventuali avversari, « oppugnare la religione et la Sede apostolica è tenuto empio, el defenderla è pio et glorioso »¹⁴.

Carlo poteva dunque attendersi che, nonostante fossero diverse le opinioni correnti sulla responsabilità del sacco¹⁵, egli sarebbe stato uno degli indiziati, se non il maggiore. E che contro di lui ci sarebbe stata una reazione

¹³ A. de Valdés, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*. Ed. Montesinos, Madrid 1956, pp. 54-55. *Diálogo de Mercurio y Carón*. Ed. Montesinos Madrid 1954, p. 67. (In seguito, il primo 'Dialogo' sarà citato col nome soltanto del suo principale protagonista, *Latancio*; il secondo soltanto coi nomi di "Mercurio y Carón"). Cfr. K. Brandi, *Carlo V*, trad. ital., Torino 1961, p. 209.

¹⁴ F. Guicciardini, *Scritti inediti sopra la politica di Clemente VII dopo la battaglia di Pavia*, a cura di P. Guicciardini, Firenze 1940, p. 109.

¹⁵ A. de Valdés, *Mercurio y Carón*, cit. pp. 71-73.

pronta da parte dei suoi tradizionali nemici ai quali non sarebbe affatto sfuggita la propizia occasione di proclamarsi i veri difensori della fede e di convogliare, sollecitando gli indecisi, tutte le forze dell'Europa cattolica antimperiale contro il nuovo carceriere del papa.

La posizione di Carlo rischiava di diventare paradossale. Egli si era sempre proclamato il primo e naturale difensore della Chiesa ponendo a fondamento della sua politica, principalmente in Oriente contro i Turchi, una giustificazione religiosa. Ora proprio l'elemento religioso — che in questa fase storica gioca un ruolo primario e del più grande interesse — viene impiegato contro di lui al punto che ogni sua spiegazione che fosse stata avanzata circa l'assalto avrebbe rischiato di apparire sempre inutile e inconsistente.

Le prime difficoltà sorgono proprio in Spagna dove le proteste assunsero toni piuttosto acuti. Membri del clero, autorità civili e grandi signori si resero interpreti del disagio avvertito in tutto il paese e pregarono l'imperatore di voler con sollecitudine provvedere alla liberazione del pontefice. Ma le proteste non ebbero sempre un tono protocolare, se si deve credere al Navagero il quale riferisce che in un colloquio piuttosto agitato con il loro sovrano, il vescovo di Toledo e il duca d'Alba espressero la propria collera parlando « si liberamente et usando tal parole che a molti ha parso che habbino più presto detto di più che di meno di quel che bisognava »¹⁶.

Più pericolosa delle proteste era però una gravissima ondata di grave fanatismo che investiva il basso clero e il popolo spagnuolo. Non soddisfatto di sollecitare prelati e signori affinché continuassero nelle loro rimostranze, il nunzio pontificio Baldassarre Castiglione aveva ideato l'ardito progetto di far cessare gli uffici divini e ogni rito sacro in tutte le chiese e per tutta la durata della prigionia

¹⁶ L. Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*, tr. ital., Roma 1912, v. IV, 2, p. 293 n. 3. Secondo il Navagero, anche il generale dei francescani Quiñones, inviato da Clemente a Carlo avrebbe chiamato costui non "imperatore ma capitano di Lutherio".

del pontefice mentre una lunghissima processione dei prelati dei regni, vestiti a lutto e diretti alla reggia, avrebbe dovuto dar solenne conferma delle già numerose proteste¹⁷.

Il tentativo non riuscì perchè fu bloccato sul nascere. Ma l'idea di colpire l'imperatore dal punto di vista psicologico e morale verrà ripreso, su diverse basi e con maggiore ampiezza, sul terreno dei rapporti politici internazionali dove avveniva lo scontro tra i massimi protagonisti della storia europea. In Francia e in Inghilterra furono indetti digiuni e processioni¹⁸ mentre l'azione di alti prelati¹⁹ e degli ambasciatori francese e inglese verteva sulla energica richiesta di voler cancellare, con la liberazione immediata, l'onta e il disonore di un papa prigioniero²⁰.

Queste iniziative avevano un loro reale valore anche se, nella realtà, il momento storico servirà solo come pretesto a quel riavvicinamento tra Francia e Inghilterra che non era difficile attendersi nell'evoluzione degli eventi e che il Brandi, con molta opportunità, giudica avvenuto solo « apparentemente per amore del papa²¹ ».

La finzione non poteva tuttavia durare a lungo. I motivi politici e religiosi, che i due gruppi di potenze avrebbero impiegati per esprimere il loro contrasto, saranno fusi insieme in un complesso e difficile gioco polemico nel quale risulterà però sempre chiara la base di partenza fondamentale, il desiderio di un primato da conquistare in Europa da cui i sovrani erano mossi e a cui obbedivano. E così proprio il papato e la religione, nel cui nome e per

¹⁷ A Clemente VII scrive: « A questi prelati e grandi di Spagna io non ho mancato continuamente di dire, et promettere per parte di vostra Santità, et per l'avenir farò il medesimo, com'ella per la sua lettera mi comanda, et veramente tutti meritano esser riconosciuti della divozione, et servitù verso la Sede Apostolica, et la persona di vostra Santità ». In *Lettere di principi*, ed. Ruscelli, Venezia 1574, v. I, p. 73.

¹⁸ *Lettera di cardinali a Clemente VII* in data 16 settembre 1527. In Grolhier, cit., p. 283.

¹⁹ *Lettera del card. Giovanni Salviati*, in *Lettere di principi*, cit., v. II, pp. 236-237.

²⁰ F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, cit., I. XVIII, 12.

²¹ Cit., p. 244.

la cui salvezza tutti giuravano di esser pronti a combattere e morire, diverranno invece puri pretesti in una lotta accanita che avrebbe dovuto avere come sbocco l'effettivo e reale dominio di uno dei competitori in Italia e in Europa.

Si instaurò allora una gara contro il tempo, tra Carlo che non si lasciava fuorviare dalla sua solita condotta di temporeggiare, per cercar di ricavare tutti i vantaggi possibili dalla situazione, e i suoi nemici, decisi a bruciare le tappe e a tramutare in azione offensiva la generale indignazione morale.

L'imperatore uscirà ancora una volta vittorioso dal conflitto sia perchè, nonostante l'insubordinazione che regnava nei suoi eserciti in Italia, Francia e Inghilterra, pur sollecitate dal pontefice prigioniero²², non seppero o non vollero agire con la rapidità indispensabile; sia perchè gli spagnuoli avevano superato già il momento di maggior pericolo nel 1526 quando nessun successo da essi conseguito in Italia e nessuna città conquistata avevano significato un possesso acquisito per sempre (e basti pensare alla sollevazione popolare a Milano e alla lotta per Cremona) ma tutto veniva di nuovo rimesso in discussione dalla reazione dei collegati.

A francesi e inglesi non sfuggivano, d'altra parte, la relativa sicurezza e la tranquillità con cui l'imperatore avrebbe potuto disporre le sue misure, e la rapidità con cui, una volta deciso la linea di condotta, far eseguire i suoi progetti. Il contrario di ciò che avveniva nel campo dei collegati dove era necessario consultarsi frequentemente sull'organizzazione delle forze armate, concordare le azioni da intraprendere e superare, di volta in volta, le immanicabili difficoltà economiche²³.

²² *Lettera del card. Cybo al nunzio in Francia*, in *Lettere di principi cit.*, v. II, pp. 233-234. Cfr. *Chanson de Romme* «O noble roy de France / Regarde en pitie / L'eglise en ballance / Las elle en a mestie. / Metz la hors de souffrance: / Pour Dieu! ne tarde plus; / Cest ta mere, ta substance; / O filz, nen faictz reffus». (In Milanese, cit. p. LII).

²³ Machiavelli riteneva che i collegati avrebbero potuto anche vincere la guerra se ci fosse stata una maggiore audacia e una più lungimirante condotta dell'esercito della Lega. Cfr. *Lettera a B. Cavalcanti* (6 ottobre 1526) in *Lettere*, a cura di F. Gaeta, Milano 1961, p. 489 segg.

Tutto ciò aiuta a comprendere meglio i motivi, esclusivamente religiosi, che Francesco I adduce nel riprendere la guerra la quale avrebbe dovuto avere, come sola finalità, la liberazione di Clemente. Ma la notizia diffusa sulla consistenza numerica del nuovo esercito già pronto a mettersi in marcia — 30.000 soldati, 1500 cavalieri francesi, oltre la flotta — sembrava assumere l'aspetto di una dichiarazione propagandistica, volta a incoraggiare un generale moto di adesione alla sua nuova impresa da parte di tutti i principi cristiani²⁴. Si deve però aggiungere che il re non teneva affatto celato il suo vero intento, che consisteva nel tentativo di colpire Carlo nei suoi stessi possessi germanici, tra i suoi elettori, cercando di associare anche costoro all'insegna della 'crociata' a Roma.

Ma questo gioco sarebbe troppo scoperto — ed è dubbio che l'opinione pubblica cattolica dei paesi dell'Impero e gli stessi principi tedeschi si sarebbero fatti irretire dall'invito francese — se non fosse già indice di una ben più complessa azione mirante a colpire Carlo V con maggiore sicurezza che non sul terreno della lotta armata.

Questo tentativo, forse di incalcolabile portata se fosse giunto a compimento, fu iniziato dall'inviato di Enrico VIII in Francia, il cardinale Wolsey. Appena all'inizio della sua missione, costui diede prova di una non comune energia per l'ostinata volontà da cui sembrava esser mosso nel procurare la liberazione del papa²⁵. I suoi disegni apparvero però subito non molto chiari per il prevalere in lui, e nei cardinali francesi che lo affiancavano, dei motivi scopertamente politici da cui tutti erano spinti ad agire a servizio dei rispettivi sovrani.

Francesco I e Enrico VIII erano agitati da molteplici timori soprattutto perchè non era ad essi possibile control-

²⁴ *Lettera di Francesco I a Clemente VII*, in Grolier, cit., pp. 131-135.

²⁵ Il cardinale Salviati scrive a Roma, il 17 agosto 1527, che il cardinale inglese è "tanto pronto alla conservazione, e restituzione della Chiesa, tanto fervente à procurar la liberazione di N.S. che veramente gli debbiamo avere obbligo immortale", cit. in *Lettere di principi*, cit., v. II, p. 236. Cfr. F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, ibid.

lare se ed entro quali limiti Clemente VII fosse disposto a fare concessioni al loro nemico. La diminuzione dell'integrità e del prestigio della Santa Sede, che il re francese scongiura di preservare intatti a qualsiasi costo²⁶, perchè ciò avrebbe significato un ulteriore rafforzamento del suo rivale, rappresenta, in sostanza, la massima delle preoccupazioni dei collegati. E le disposizioni date al Lautrec, in partenza con l'esercito, di pensare in primo luogo alla difesa delle città pontificie di Bologna, Parma e Piacenza affinché non cadessero in mani nemiche²⁷, finisce col diventare la più eloquente testimonianza di come la liberazione del pontefice fosse in realtà solo una questione secondaria da affrontare.

Tale la riterrà, nonostante le apparenze, il cardinale Wolsey che tenterà di sostituire l'autorità pontificia e di privarla del diritto di decisione. Il suo progetto sembrava essere ispirato da preoccupazioni esclusivamente d'ordine religioso in quanto non avrebbero potuto avere valore, per il governo della Chiesa, le decisioni prese da cardinali o dal papa in stato d'impedimento e di coercizione fisica e morale. Insieme a cardinali francesi e al Salviati, Wolsey inviò a Clemente VII una epistola in cui, dopo avergli dato le più rosee assicurazioni che presto, 'virtute et armis', sarebbe stato liberato, lo esorta a delegare temporaneamente i suoi poteri ai cardinali liberi che si sarebbero riuniti in Francia e avrebbero provveduto alle necessità della Chiesa. In caso di morte del pontefice, i cardinali non avrebbero riconosciuto il successore eletto a Roma ma avrebbero provveduto essi a una nuova nomina²⁸.

La lettera terminava con l'invito ai colleghi italiani liberi di recarsi in Francia — argomento su cui insisteva col Salviati anche Francesco I allegando motivi di maggiore sicurezza per tutti²⁹ — e, cosa ben più significativa, svelava, senza alcun pudore, le vere intenzioni in base alle quali

²⁶ *Lettera di Francesco I a Clemente VII*, cit.

²⁷ *Lettera del Cardinale Salviati*, cit.

²⁸ In Grolier, cit.

²⁹ *Lettera del Cardinale Salviati*, cit.

agivano i firmatari. Essi non avrebbero riconosciuto alcuna donazione, concessione o innovazione che, per la Santa Sede, fosse scaturita da decisioni prese dai prigionieri di Castel S. Angelo, anzi erano certi che si sarebbe resistito a ogni pretesa e perciò esortavano a una « iurium et emolumentorum integra conservatio »³⁰.

I cardinali italiani non si recarono in Avignone e il Salviati, che pure aveva firmato la lettera, aveva già dissociato ogni sua responsabilità chiarendo subito dopo al Castiglione e al Gambara che egli nel futuro si sarebbe comportato così come avessero deciso il papa e i cardinali romani³¹.

Il piano di Wolsey — che si è voluto in qualche modo giustificare attribuendolo all'ambizione dell'inglese che avrebbe addirittura aspirato alla tiara³² — sarebbe però ugualmente naufragato. Carlo V aveva già provveduto a prendere una decisa ed energica posizione contro le manovre che in quel senso erano state messe in atto. E infatti, nelle due lettere inviate a Clemente nel mese di agosto, Carlo insiste soprattutto sulla reazione energica e pronta con la quale sarebbe stato impedito ogni tentativo diretto a privare o manomettere l'autorità dei poteri papali³³.

Era questo, è chiarissimo, il problema capitale del momento. Nei due documenti, non ci si allontana molto dalle solite formule d'ossequio sulla filiale obbedienza alla Sede Apostolica e al suo capo e dai propositi, già altre volte espressi, in base ai quali viene portato avanti il programma politico imperiale, volto alla pacificazione della cristianità, alla convocazione di un concilio generale per riformare la Chiesa e i costumi ecclesiastici e alla lotta armata contro gli infedeli. Nella seconda lettera si affronta, in particolare, la questione relativa al viaggio del papa in Spagna, viaggio che l'imperatore avrebbe considerato come il migliore pretesto per avviare più concrete trattative di pa-

³⁰ In Grolier, cit. Cfr. Pastor, *Storia dei Papi*, cit., v. IV, 2, p. 296 n. 6.

³¹ Pastor, *Storia dei Papi*, cit., v. IV, 2, p. 288.

³² Pastor, *Storia dei Papi*, cit. v. IV, 2, p. 286.

³³ E. Casanova, *Lettere di Carlo V a Clemente VII (1527-1533)*, Firenze 1893, p. 14.

ce con il sovrano francese³⁴. Tutto ciò porta a considerare che il famoso progetto del cardinale Wolsey non dovette nascere dall'ambizione di costui o dalla pia preoccupazione che a Roma venisse vilipesa la libertà degli alti prelati di governare il proprio Stato ma che esso fu, dopo attenta meditazione, preparato nelle cancellerie dei sovrani collegati come risposta a mire politiche già da tempo note e sulle quali si andava sviluppando l'iniziativa diplomatica nemica³⁵.

Ritornando alle lettere di Carlo, nulla veniva detto in esse — e la cosa è davvero molto sorprendente — sulla liberazione del prigioniero sulla quale in Spagna si procedeva con la massima cautela³⁶. I pareri dei consiglieri di governo non erano del tutto uniformi ma esisteva piena concordia sulle garanzie da esigere e cioè che il futuro trattato di pace non sarebbe stato violato dallo Stato della Chiesa; che si sarebbe consegnato subito tutto il denaro richiesto, necessario per mantenere l'esercito, e che non sarebbe mancato, infine, l'appoggio papale all'impresa contro i Turchi, impresa non procrastinabile per salvaguardare i confini orientali dell'Impero³⁷.

Dalla insperata vittoria a Roma si volevano quindi trarre vantaggi concreti e reali. E ciò sembrò possibile raggiungere senza inutili preoccupazioni, e non soltanto per la mancata azione militare dei nemici. Il calcolo politico era ancor più sottile: i cardinali francesi e inglesi sarebbero stati anch'essi battuti, e proprio sul terreno religioso sul quale incautamente si erano mossi, perchè mai il pontefice sarebbe stato disposto a delegare i suoi poteri e a tollerare un autentico 'attentato', che gli era stato maldestramente

³⁴ Ibid. p. 15.

³⁵ Pierre de Veyre, inviato ambasciatore a Roma per risolvere il problema della detenzione del papa, avrebbe dovuto accordarsi con il vicerè di Napoli affinché costui predisponesse il viaggio di Clemente in Spagna. Cfr. Brandi, cit., p. 248.

³⁶ Pastor, *Storia dei Papi*, cit. v. IV, 2, p. 294.

³⁷ Per offrire delle garanzie, il Papa avrebbe dovuto consegnare, alla firma del trattato di pace, piazzeforti e città del suo Stato nelle mani degli spagnuoli. Il testo del trattato si trova riprodotto dal Grolier, cit. Cfr. Brandi, cit. pp. 248-251.

anche proposto, alla disciplina ecclesiastica e alla sacra gerarchia dei valori.

L'imperatore avrebbe quindi trattato con il prigioniero in pieno possesso dei suoi diritti anche se incerto — e da tempo, ormai — su un sicuro atteggiamento da assumere in quelle tormentate vicende, moralmente affranto, debole e privo di quell'energia necessaria per compiere gesti supremi. Energia non ignota ad alcuni suoi predecessori che forse non avrebbero esitato a lanciare una solenne scomunica contro quell'esercito che aveva osato rivolgersi contro la città culla del cristianesimo e contro i suoi capi.

Questo complesso di favorevolissime circostanze non placherà affatto la vera preoccupazione di Carlo il quale, da una punto di vista psicologico, correva il rischio non fittizio di una condanna morale dalla quale difficilmente si sarebbe poi liberato. Nessuna sicurezza momentanea avrebbe potuto infatti eliminare i fermenti troppo numerosi che si agitavano, nei suoi stessi domini, tra i sudditi spagnuoli e tedeschi, a qualsiasi ambiente sociale appartenessero. Le lotte religiose in Germania, la tacita disapprovazione, per il sacco, dei principi e dei 'grandi' cattolici, le possibili esplosioni di fanatismo popolare, tutto avrebbe potuto contribuire a creare uno stato di crisi il cui sbocco sarebbe stato imprevedibile, anche per i vantaggi che indirettamente e direttamente avrebbe apportato ai nemici esterni.

Non bastava, dunque, che gli spagnuoli proclamassero l'imperatore immune da ogni colpa, se non altro perchè si sarebbe dovuto implicitamente ammettere una sua mancanza di potere reale nella condotta dell'esercito. Ma bisognava condurre l'analisi più a fondo e dimostrare quali fossero state le vere cause dell'evento romano e a quali personaggi si dovessero attribuire le effettive responsabilità. Di qui una frenetica attività della cancelleria imperiale la quale, con dovizia di argomenti in gran parte suggeriti dal cancelliere Gattinara³⁸, inviò numerose lettere nelle corti

³⁸ Nella sua autobiografia, il cancelliere annota scrupolosamente i

europee e a singoli personaggi, al papa e al senato romano per esporre la versione storica ufficiale dell'evento data dalla corte spagnuola³⁹.

Con essa si mirava anzitutto a salvaguardare Carlo affermando che il sacco era avvenuto non per suo mandato nè per volontà del conestabile Carlo di Borbone ma per la rivolta dell'esercito la quale non si sarebbe potuto in nessun modo fermare e avrebbe finito con l'avere la meglio sulla reazione impotente dei comandanti. Al senato romano l'imperatore prometteva di riparare i danni subiti restaurando l'onore e la magnificenza di Roma⁴⁰ ma poi passava subito all'offensiva. Un'accusa contro di lui, che era già stata lanciata, era stolta perchè, egli continuava, nessun uomo assennato avrebbe dovuto ignorare come una aperta provocazione era pervenuta proprio da coloro che tentavano ora di infamarlo⁴¹.

Il tema della provocazione ha, contemporaneamente, un grandissimo sviluppo e intorno ad esso si allarga buona parte della discussione. Il vero provocatore è stato Clemente VII. A costui, ostinato in una cieca politica antimperiale, debbono essere riferite tutte le colpe. Dopo la liberazione del re di Francia, si legge nella lettera inviata a Sigismondo re di Polonia, egli non avrebbe esitato a entrare nella lega antispagnuola, collaborando alla preparazione della guerra e assumendovi un ruolo preminente. E non avrebbe tenuto in alcun conto gli avvertimenti, che pure gli

diversi pensieri da cui fu agitato alla notizia del sacco e le diverse soluzioni che si prospettavano. V. K. Brandi, cit. pp. 244-5, che le riassume tutte.

³⁹ Pastor, *Storia dei Papi*, cit. v. IV, 2, p. 294. Lettera di Dantisco a Sigismondo I, in *Acta Tomiciana*, v. IX, pp. 254-6.

⁴⁰ Gregorovius, cit., v. IV, 2, p. 432.

⁴¹ B. Morsolin, *Una lettera di Carlo V al card. Giovanni Salviati (1527)*, in *Archivio Storico Italiano*, t. XII, 1 (1870), pp. 3-7. La difesa contro i suoi nemici sarà ripetuta ancora in una lettera al Papa dove Carlo scrive: « Et poi che io non desidero, se non di soddisfare, et di compiacere a Vostra Santità in tutto quello, che io honestamente potrò, supplico ancor quella, che fra tanto non si lasci ingannare, nè creda a quelli, che per loro passioni, et per sinistre informazioni, et persuasioni cercassero dare ad intendere a Vostra Santità il contrario ». La lettera è del 22 novembre 1527 (in *Lettere di principi*), cit., v. I, p. 111.

erano stati dati, sui danni che avrebbe ricevuto il suo Stato, dal momento che sarebbe stato necessario inviare eserciti cesarei in Italia, ma avrebbe perseverato nella sua condotta.

Nonostante ciò, Carlo avrebbe anche offerto a Clemente VII una tregua invece di trarre frutti da una fortunata situazione militare quando non volle usufruire dei vantaggi conseguiti preferendo « iniquissimas indutias amplecti, quam aequissimam vindictam prosecui ». Ma fu lo esercito a non voler fidarsi e prima che la tregua fosse stata ratificata si lanciò su Roma. La conclusione è dunque, continua Carlo, che « non nostrae, sed eorum culpa adscriberetur qui nos ad bellum provocarunt ⁴² ».

Più circostanziate sono le lettere dirette al cardinale Giovanni Salviati e al re d'Inghilterra. In queste, dopo aver ricordato i meriti da lui acquisiti per aver sempre operato a difesa della Chiesa — e chiama a testimonianza gli ottimi rapporti avuti con Leone X e Alessandro VI — si risale a episodi un poco più lontani, a un tentativo del papa, il quale avrebbe cercato di occupare il regno di Napoli pur avendo stretto un accordo con Ugo de Moncada dopo l'assalto dei colonnesi a Roma. Gli eserciti imperiali sarebbero stati dunque costretti a riprendere la lotta e scendere dalla Lombardia verso sud ⁴³.

Nei documenti citati appare una stridente contraddizione tra le parole piene di rispetto, l'umile sottomissione al magistero ecclesiastico, il proposito di voler operare per il trionfo della religione e le aperte accuse alla politica romana di aver provocato la guerra contro l'Impero. Ma la contraddizione è più apparente che reale, anche perchè si opera subito una distinzione tra i *veri* intendimenti di Clemente, che non si sono manifestati, e la malvagia opera dei suoi consiglieri che lo hanno portato alla rovina.

⁴² Lettera di Carlo V a Sigismondo I in *Acta Tomiciana*, t. IX, p. 254 segg.

⁴³ A. de Valdés, *Mercurio y Carón*, cit., pp. 65-67. Il testo della lettera, *ibid.*, p. 76 segg. e in *Lettere di principi*, cit. v. II, pp. 234-6. La lettera al Salviati, in Morsolin, cit., e quella al magistrato di Roma, in *Diari* (mss. Arch. Capit.), cit.

La frattura psicologica, conseguente alla grave accusa rivolta a Roma di aver deliberatamente tradito gli impegni in precedenza sottoscritti, veniva così in gran parte evitata e superata col proposito di riaprire il dialogo in un restaurato clima di fiducia e di rispetto⁴⁴.

Le ragioni politiche, che presiedevano a questa condotta diplomatica, e che avrebbero voluto porre al più presto la parola 'fine' a tutta la tragedia, non trovavano però rispondenza alcuna nella cosciente volontà dei nemici di Carlo e, soprattutto, nei sentimenti, nelle passioni e negli umori del popolo. La contemporanea pubblicistica antimperialista rovescia radicalmente la tesi difensiva sopra esposta.

Clemente VII sarebbe stato in realtà la vittima di un atroce inganno. I colonnesi lo avrebbero infatti attaccato con il deliberato proposito di far accorrere da Napoli il vicerè e di far stringere una tregua, fidandosi della quale il papa avrebbe licenziato parte delle truppe ormai superflue. Ottenuto ciò, sarebbe apparso sulla scena il Borbone, un mostro di malvagità secondo il Grolier, il quale avrebbe spinto i soldati contro Roma convincendoli della convenienza di una simile impresa e accennando alle grandi ricchezze di cui avrebbero potuto impadronirsi⁴⁵.

Contro i titubanti egli avrebbe svelato ancor di più il piano segreto, di cui ora sarebbe divenuto il maggiore esecutore, mostrando perfino una lettera del cardinale Colonna il quale gli avrebbe comunicato di aver approntato bande armate per aiutare, dall'interno della città, l'esercito cesareo⁴⁶.

Si tratta di una spiegazione fantasiosa, non corrispondente affatto alla realtà. Ma sarebbe stato un errore non tenerne conto, sia perchè essa serviva alla voce popolare

⁴⁴ Pastor, cit., v. IV, 2, p. 176.

⁴⁵ Grolier, cit., p. 1 segg. e p. 45. Alberini, cit., p. 335 segg. J. Buona parte, *Ragguaglio storico di tutto l'occorso giorno per giorno nel Sacco di Roma dell'anno MDXXVII*, Colonia, 1756. Segue l'ediz. riprodotta da Milanese, cit., pp. 318-9. F. Vettori, *Il sacco di Roma descritto in dialogo*, in Milanese, p. 424 segg.

⁴⁶ Grolier, cit. p. 1 segg., P. de Rossi, cit., p. 106.

per diffondere un'immagine di Carlo visto come un odioso tiranno e un ipocrita che 'finse havere estremo dolore dello estermínio nostro » scriveva l'Alberini⁴⁷, e poi perchè riproponeva più serie questioni sul ruolo, ad esempio, effettivamente svolto dal Borbone durante la marcia dello esercito, sulla sua effettiva volontà di impedire il sacco e, di conseguenza, su una indiretta responsabilità di Carlo.

Agli uomini più pensosi delle sorti d'Italia, non sfuggiva affatto che l'esercito imperiale fosse un conglomerato di individui senza disciplina, banditi affluiti da ogni regione d'Europa alla ricerca di paesi da saccheggiare e depredare. E che gli stessi capi non offrirono alcuna garanzia di correttezza e di capacità, non riuscendo neppure a frenare le ribellioni che sorgevano per mancanza di danaro ma tollerandole e promettendo nuove rapine.

In una situazione così difficile e complicata, tutto sarebbe stato possibile. Machiavelli, ad esempio, non credeva affatto alla tregua stretta tra il Lannoy e il papa nel 1527, perchè considerava già la guerra perduta a causa del dimesso comportamento della Francia e di Venezia e perchè, aggiungeva, c'era poco da sperare in un accordo « che sia fatto a Roma e non osservato in Lombardia » e non sia generale, tale da fermare « queste armi et queste spese »⁴⁸. E aveva ragione se subito dopo scriveva di esser vinto dalla trepidazione se il Borbone avesse o no accettato la tregua. Se sì, continuava, bisogna affidarsi alla pace ma se il Borbone si fosse mosso, bisognava pensare alla guerra⁴⁹.

Il conestabile si mosse e non ha qui molta importanza stabilire se avesse premeditato o meno l'aggressione o avesse subito l'iniziativa dei suoi soldati⁵⁰. Esisteva-

⁴⁷ Cit., p. 352. Celebrino, cit. incalzava con i suoi versi: 'Or vivi lieto, imperator giocondo, / d'aver in questi tempi un tanto onore; / il Gallo prima a tua possanza è reso, / or saccheggiata hai Roma, e il papa preso!

⁴⁸ *Lettere a F. Vettori* (14 aprile 1527) in *Lettere* cit. pp. 503-4.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 504-5.

⁵⁰ F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, cit., I. XVIII, 8-9; Grant, cit., p. 137 segg.; *Lettera di un ufficiale a Carlo V*, in Milanese, cit. pp. 495-6. G. Sasso

no, ripetiamo, le condizioni generali obiettive perchè un assalto a Roma potesse avvenire⁵¹ anche se, a completare la già tragica situazione, si aggiungereà l'inefficienza dello esercito della Lega che, pur potendo, non oserà affrontare un esercito disordinato che, come ironizzava il Machiaveli, « è gagliardo e forte » ma che « nondimeno se non riscontra che si abbandoni, e' non piglierebbe un forno »⁵².

Il campo di ricerca si allarga: sotto accusa si trova ora tutta una realtà politica da cui si potrebbe ricavare la giustificazione storica del sacco senza far ricadere la colpa su un solo individuo o su una sola parte dei contendenti. Ma questo non toglierebbe ancora ogni ombra di sospetto sull'imperatore se, anche prendendo in esame una causa generale, non si fosse mostrata la sua estraneità completa al sorgere di quel molteplice complesso di circostanze prima esaminato. E poichè una causa doveva pur esistere, bisognava risalire ad essa e tutto sarebbe apparso chiarissimo.

Per giungere a tale risultato si sarebbe dovuto però introdurre un elemento irrazionale circolante in tutti gli avvenimenti; ammettere l'influsso di una volontà soprannaturale che avrebbe operato al di sopra di tutto nel suo mistero inscrutabile e la presenza attiva di un volere divino nelle cose del mondo. La cancelleria imperiale agirà con la massima tempestività aggiungendo, agli altri motivi già passati in rassegna, l'argomento fondamentale che avrebbe eliminato ogni inutile discussione: il sacco sarebbe avvenuto per volontà di Dio il quale si sarebbe servito dell'esercito imperiale per punire e correggere la sua Chiesa, pacificare il popolo cristiano e guidarlo contro i veri nemici della fede⁵³.

in N. Valeri, *Storia d'Italia*, Torino 1959, v. II, p. 312 scrive che « il Borbone aveva stracciato tutti i patti per dare l'assalto alla città dei Papi ».

⁵¹ Brandi, cit., p. 241.

⁵² Ibid., p. 502. Sasso, ibid., v. II, p. 313.

⁵³ Oltre le lettere già citate inviate da Carlo a Sigismondo re di Polonia, al re d'Inghilterra e al cardinale Salviati, v. *Lettera di Dantisco a Sigismondo I* in *Acta Tomicianae*, cit., v. IX, p. 254 segg.; A. de Valdés, *Mercurio y Carón*, cit., pp. 60, 73 e 79-80; *Latancio*, cit., pp. 50 e 56.

2. *Il « Latancio » o « Diálogo de las cosas ocurridas en Roma »*

Il portavoce più autorevole del sacco di Roma come opera del volere di Dio, e colui che meglio seppe sostenere e diffondere tale tesi fu Alfonso de Valdés, nato intorno al 1490 a Cuença da famiglia d'origine asturiana. Il padre era 'regidor' (consigliere perpetuo) della sua città e procuratore alla Cortes, cariche ereditarie nella sua famiglia, appartenente alla piccola nobiltà spagnuola. I primi anni di Alfonso sono però avvolti nell'oscurità, nonostante la relativa importanza del padre: i suoi dati biografici sono piuttosto incerti mentre mancano notizie sulla sua formazione culturale.

Come cadetto di famiglia nobile, sembra che sia stato accolto, abbastanza giovane, nella corte imperiale dove avrebbe ascoltato, insieme ad altri coetanei, le lezioni di Pietro Martire d'Anghiera, l'umanista italiano che si era trasferito in Spagna fin dal 1487. Questa supposizione — come altre relative a regolari corsi di studi che il giovane avrebbe seguito nelle università di Alcalà de Henares e di Bologna — non è però confermata da alcuna notizia sicura. Come pure è incerto se egli abbia seguito metodicamente lezioni di giurisprudenza, di filosofia o di teologia. Consta soltanto che non fu chierico e forse neppure prete, come vorrebbe una curiosa notizia che lo presenta come ecclesiastico a Burgos.

Il Montesinos esclude anche un condiscepolato del Valdés con il Sepulveda, sostenendo che le relazioni intercorse tra i due siano soltanto una testimonianza di affettuosa amicizia e di comuni ideali professati. La probabilità più fondata porterebbe perciò a concludere che egli sia stato in sostanza un autodidatta che, con sforzi notevoli e lavorando sempre nella cancelleria imperiale, si sarebbe a mano a mano perfezionato nella lingua latina, nella trattazione degli affari inerenti al suo ufficio e nella conoscenza dei problemi di politica internazionale.

La sua carriera fu comunque rapida e brillantissima.

Nel 1522 era scrivano ordinario nella cancelleria; due anni dopo, gli vennero attribuite funzioni di responsabilità con la qualifica di « registrador y controrrelator ». Lavorò poi alle dirette dipendenze del cancelliere Gattinara, forse come suo segretario, e nel 1527, quando compose il 'Latancio', era già segretario di Carlo V dall'anno precedente, quando era diventato latinista ufficiale¹.

Egli seguì così la corte nei suoi frequenti spostamenti in Italia, nei Paesi Bassi, in Germania, in Austria, fatto segno alla stima e alla considerazione delle maggiori personalità del tempo; più ancora, dai membri del consiglio di governo e dal sovrano che gli affidava la redazione di importantissimi documenti ufficiali.

Tuttavia la notorietà di Valdés non era, fino a pochi decenni or sono, se non quella di un personaggio molto secondario. La sua figura impallidiva, quando non era del tutto soverchiata, di fronte a quella altrimenti famosa del fratello Juan — che a Napoli era stato la guida e il maggiore interprete delle diffuse aspirazioni di una eletta cerchia di nobili e noti personaggi anelanti a un rinnovamento e a una riforma della Chiesa — col quale spesso egli veniva addirittura confuso².

Eppure Alfonso era ai suoi tempi notissimo anche per un altro aspetto della sua attività, più propriamente culturale, che lo obbligava a una continua corrispondenza con i dotti del tempo e, in particolare, col più grande di tutti, Erasmo. I rapporti tra i due personaggi divennero strettissimi³. Il Valdés circondava della massima stima le idee dell'amico e a questi non dovevano mancare buoni motivi per effondere tutta la gratitudine del suo animo per le attenzioni di cui era fatto oggetto. Le lodi per lo spagnolo si susseguono con sempre maggiore audacia e

¹ Sulla biografia di Alfonso, oltre le introduzioni di J. F. Montesinos premesse alle opere valdesiane già citate, e quella al 'Didlogo de la lengua' di Juan de Valdés (Madrid, 1953) delle quali ci siamo particolarmente serviti, v. la bibliografia raccolta da E. Cione, *Juan de Valdés*, Bari 1938.

² F. Gregorovius, *ibid.*, p. 483 n. 16.

³ *Latancio*, cit. pp. XVII-XVIII.

l'arrivo di una lettera di Valdés, procura a Erasmo la più grande gioia, suscitando un intenso desiderio di poter in qualche maniera ricambiare i favori che riceve⁴. Promette che un giorno, non appena si presenterà l'occasione propizia, egli potrà dimostrare che non invano è stato ritenuto degno della particolare attenzione a lui rivolta⁵. Nel frattempo, non lesina vaticini e prevede per l'amico un eterno destino, perchè, gli scrive, « habes tu quidem in te quo nomen tuum consacres immortalitati⁶ ».

Si tratta, è vero, di esagerazioni retoriche, frequenti nella letteratura epistolare e ancor più frequenti nella corrispondenza di Erasmo. Ma esse introducono a un aspetto fondamentale della personalità di Valdés il quale, come generalmente si ritiene, avrebbe atteggiato il suo pensiero all'ombra di quello erasmiano e delle idee di Erasmo sarebbe stato in Spagna il più intrepido propagatore e difensore. Ciò avrebbe potuto significare per lui già un titolo di gloria, e di non poco valore, se ci si riporta alla eccelsa posizione raggiunta da Erasmo tra i suoi contemporanei, al coro d'applausi da cui era circondato, alle manifestazioni di stima e di rispetto, che arrivavano fino alla aperta venerazione, in cui era tenuto da influenti e illustri personaggi del suo tempo⁷. Al contrario, fu causa non ultima di due contrastanti giudizi che, per motivi diversi, hanno oscurato la vera importanza dell'opera valdesiana.

Proprio per il suo erasmismo, Menéndez Pelayo oscurerà la fama dello scrittore spagnolo sotto i colpi di un giudizio critico durissimo, anche se balza evidente agli occhi quanto esso sia dettato da un sentimento di oscurantismo intellettuale. Valdés, in tutta la sua intensa, anche se non lunga, attività, avrebbe visto le cose soltanto con gli occhi di Erasmo, avrebbe sostenuto principi di disciplina e di dogma incompatibili con l'ortodossia e avreb-

⁴ *Epistolarum Erasmi Roterodami libri XXXI*, ed. Flesher-Young, Londra 1642, l. XXV, 13, col. 1350.

⁵ *Ibid.*, l. XXI, 58, col. 1124.

⁶ *Ibid.*, l. XXIV, 6, col. 1335.

⁷ J. Huizinga, *Erasmo*, trad. ital., Torino 1941, p. 145.

be diminuito il prestigio e l'autorità pontificia contribuendo ad accelerare i progressi della Riforma. Sarebbe stato, in conclusione, un fanatico erasmista, *Erasmicior Erasmo* secondo la definizione contenuta in una lettera di Pedro Juan Olivar⁸, il quale avrebbe partecipato di tutti gli errori del suo maestro⁹.

Ma prescindere da questa interpretazione e circoscrivere la figura del Valdés nei limiti del suo erasmismo, anche riportato al suo reale significato storico e morale, porterebbe inconsciamente a commettere un altro errore critico. Si riecheggerebbe un giudizio che, in fondo, avrebbe potuto essere dettato dagli stessi contemporanei dello scrittore spagnuolo senza indicare poi se, e in quali limiti, non sia possibile per noi, oggi, rinvenire anche elementi originali del suo pensiero.

La via per giungere a un risultato siffatto sembra però piuttosto lunga e, in ogni caso, non si potrebbe prescindere da una rassegna, anche superficiale, delle fonti a cui lo spagnuolo ricorre per comporre le sue opere. Erasmo ha in esse una posizione rilevante ma non è il solo presente. Nel « Mercurio y Carón », che una magistrale analisi del Bataillon ha definitivamente attribuito al suo vero autore¹¹, vi è l'eco del 'Charon sive speculatores' di Luciano di Samosata, del 'Caronte' di Giovanni Pontano, della « Barca do Inferno » di Gil Vicente, e, infine, di una « Danza de la muerte », un poema appartenente ai primi anni del sec. XVI¹².

⁸ M. Bataillon, *Erasmus et l'Espagne*, Parigi 1937, p. 248.

⁹ M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los eterodoxos españoles*, Madrid 1880, t. IV, pp. 160-161.

¹⁰ M. J. Montesinos, *Algunas notas sobre et "Diálogo de Mercurio y Carón"*, (in *Revista de filología española*, t. XVI, 1929, p. 15) chiama Valdés « el más importante de los erasmistas españoles ». Ma v. tutto il saggio sulla rivalutazione storica dello scrittore.

¹¹ *Alonso de Valdés, auteur du 'Diálogo de Mercurio y Carón'* in *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal*, Madrid 1925, t. I, pp. 403-415. Il dialogo fu a lungo ritenuto opera di Juan, ma il Bataillon ha perfino escluso che vi sia stata una collaborazione tra i due fratelli. Cfr. J. F. Montesinos in *Revista de filología española*, 1929, cit., p. 227.

¹² J. Hurtado, *Historia de la literatura española*, Madrid 1932, 3ª ed., v. I, p. 442.

La vastità degli interessi culturali potrebbe già di per se stessa essere indice di una autonomia mentale che si desidera acquisire nell'elaborazione di un sistema di idee ma il fenomeno più interessante è un altro. Nel testo vengono inseriti, tra l'interrogatorio subito da un'anima, che dopo la condanna o il premio si avvia al suo eterno destino, e il sopraggiungere di un'altra, il testo di alcuni documenti ufficiali della diplomazia imperiale. Ad esempio, i cartelli di sfida che Carlo e Francesco I si scambiarono e la lettera inviata da Carlo a Enrico VIII a giustificazione del sacco di Roma¹³. Più importante ancora, nell'opera sono riflesse le tesi della politica spagnuola che introducono nel vivo delle contese dell'epoca.

La satira contro la Chiesa, gli ecclesiastici e le forme della religiosità esteriore; le accuse contro la corrotta vita del papato e contro la politica romana, fautrice di guerra; l'esaltazione della missione imperiale per instaurare una pace universale, erano elementi in gran parte tratti da Erasmo ma non soltanto da lui. Valdés non dimostrava comunque nessuna iniziativa originale nel ricorrere ad essi, dal momento che, come osserva il Bataillon, egli non avrebbe fatto altro che continuare, con la dottrina erasmiana impiegata al servizio dell'imperatore, una tradizione che si era già da tempo instaurata nella cancelleria ad opera di Massimo Transilvano e di Filippo Nicola¹⁴. Formano però suo merito indiscutibile, e ci fermiamo per il momento a questa sola constatazione, la diligenza e la prontezza con la quale seppe 'piegare' a una dimostrazione schiettamente politica tutta una serie di argomenti che, in origine, erano stati impiegati soltanto per criticare e colpire le forme spirituali e religiose della vita cristiana.

Il punto di partenza è quindi in questa considerazione: Valdés, più che un vigile spirito rivolto a sostenere idee di riforma religiosa, è in primo luogo l'uomo di Car-

¹³ *Mercurio y Carón*, cit. pp. 76-81: 190-1; 216-9. Cfr. anche pp. 187-8

¹⁴ *Erasmus et l'Espagne*, cit., p. 248.

lo V, del quale deve divulgare e difendere la politica. Se originalità è in lui — e se non deve essere considerato soltanto un ripetitore di idee altrui — occorre ricercarla nella maniera con la quale egli seppe rendersi un personale mediatore tra il suo sovrano e il mondo circostante per conseguire una finalità considerata anche allora di carattere universale come la riforma della Chiesa: la ricostituzione di una ritrovata unità cristiana sotto l'alto dominio e patronato di Carlo V.

Nel sacco di Roma, Valdés vide pertanto l'occasione di raccogliere le idee sulle numerose letture che andava facendo e di esporre il suo pensiero sui bisogni del tempo e sull'opera di rigenerazione del mondo già iniziata dal suo sovrano. In una lettera diretta a Erasmo da Barcellona, egli narrò l'occasione che aveva dato origine alla stesura del dialogo. Una sera, racconta, mentre pranzava con alcuni amici la conversazione cadde sull'avvenimento romano. Richiesto di un suo parere, egli promise di farlo per iscritto proponendosi di dimostrare la tesi che l'imperatore non aveva avuto alcuna responsabilità in quel che era successo ma che ogni colpa doveva ricadere sul papa e sui suoi consiglieri¹⁵.

Le fonti dell'operetta sono state facilmente identificate nelle relazioni inviate da Roma in Spagna da Francisco de Salazar, nel « De Europa dissidiis et bello Turcico » di Luis Vivés¹⁶ e, soprattutto, nella « Querela pacis », nell'« Enchiridion militis christiani » e in alcuni « Colloqui » di Erasmo. E si è anche notato che la maniera di introdurre i due personaggi, l'arcidiacono e il soldato, riflette la medesima tecnica di un dialogo erasmiano, dove si incontrano per caso due fratelli, un monaco e un soldato¹⁷. E che talvolta tra i due scrittori v'è anche una precisa corrispondenza di pensieri, se non di parole¹⁸.

¹⁵ Latancio, cit. pp. LXI-LXII.

¹⁶ Bataillon, *Erasmus et l'Espagne*, cit. pp. 244 e 400.

¹⁷ E' il "Militis et Carthusiani". Ma cfr. anche il "Colloquium senile", il "De sacerdotiis captandis" e il "Peregrinatio religionis ergo".

¹⁸ Latancio, cit. p. LXVI segg.

Occorre però ben distinguere. E' vero che lo spagnolo aveva comunicato a Erasmo di aver introdotto nella sua opera argomentazioni tratte dai suoi scritti e ciò è ampiamente confermato da quel suo brano sul problema delle reliquie modellato sulla « Peregrinatio religionis ergo ». Ma proprio a questo proposito, si può subito vedere quanto distinto tra di loro, Valdés e Erasmo, per il diverso spirito con cui ricorrono ai medesimi concetti.

Nel colloquio erasmiano, la critica alle reliquie non comporta la banalità di una semplice denuncia, quasi fosse soltanto un mezzo per ammassare ricchezze, sfruttando la credulità umana e procurandosi custodie preziosissime col pretesto di conservare quelle false testimonianze di fede; c'è il senso di un compiacimento troppo intimo e di un'ironia profonda che mettono a nudo una tutt'altra realtà, l'aberrazione a cui è giunta la religione cristiana. E ancora, c'è un sottile senso di vanità, venato appena di amarezza, per la credulità, che è poi mancanza di cultura religiosa, in cui vive il semplice mondo dei fedeli; e una partecipazione, tra credula e ironica, all'astuzia degli ecclesiastici sulla quale Erasmo si esercita con la sua acuta e pungente derisione.

Nulla di tutto ciò nel suo amico spagnolo, al quale manca il dono della contemplazione del male, dei difetti e degli inganni che i prelati sanno tendere. Uomo pratico e portato alle soluzioni immediate, egli si serve invece dell'argomento relativo alle reliquie come di un semplice strumento polemico. Nel culto ad esse tributato, egli vede un solo pericolo: che i cristiani, adorando ossa di uomini comuni o di ladroni o magari di delinquenti condannati a morte per i loro delitti, perdono per ignoranza le loro anime, dimentichi di rivolgersi all'unica cosa visibile che meriti preghiere: il corpo sacratissimo di Gesù che egli lasciò nel sacramento dell'altare a indicare la sola e vera via di salvezza.

Tutto ciò per trarre però soltanto conseguenze valide per la tesi che deve difendere. Il saccheggio delle reliquie

romane è avvenuto per volontà di Dio, il quale ha inteso eliminare una causa di perdizione e colpire i sacerdoti che di esse facevano un indegno commercio. Il furto delle custodie preziose, attribuite ai soldati, non ha motivo di essere ripreso. I santi che nella loro vita disprezzarono i beni terreni distribuendo tutti i loro averi, avrebbero potuto benissimo farne a meno, ora che posseggono tutti i beni celesti. Le vere reliquie si dovrebbero invece sottrarre alla pubblica curiosità e conservare in un luogo onorevole¹⁹.

La differenza tra i due scrittori si approfondisce ancora di più quando si affronta il problema relativo ai compiti e alle funzioni del monarca. Secondo Erasmo, questi deve esser guidato soltanto dai divini precetti evangelici e deve tendere a procacciare, in primo luogo, il bene dei suoi sudditi. Alieno da ogni interesse personale, nemico delle adulazioni, non vanitoso, egli deve far mostra di una vita morale, pubblica e privata, esemplare sotto ogni aspetto. L'eccellenza del suo governo imparziale e giusto nell'amministrazione pubblica e nella tutela giudiziaria deve legittimare il suo dominio, che deve essere apportatore di benessere e di felicità²⁰.

La delineazione di questo tipo di sovrano e l'idea di una monarchia di tipo patriarcale, rispettosa dei diritti del popolo e non assolutista, vengono riprese dal Valdés²¹, ma in linea puramente teorica. Quando si scende sul terreno dei concreti rapporti politici, le posizioni cominciano subito a divergere. Erasmo si mostra privo di ogni esperienza, disancorato dalla realtà sociale e dai concetti giuridici che provocavano le piccole e le grandi contese militari. L'arte del governo, mentre fioriva il Machiavelli, gli era ignota e i suoi scolastici insegnamenti sulla maniera con cui i principi si sarebbero dovuti compor-

¹⁹ Latancio, cit. pp. 119-132

²⁰ L. Firpo in E. Rota, *Questioni di storia moderna*, Milano (1948), pp. 350-1.

²¹ Bataillon, *Erasmus et l'Espagne*, cit., p. 435.

tare soprattutto ingenui, e, in ogni caso, senza nessuna reale influenza²². Ad esempio, sgomento di fronte all'immensa grandezza del dominio spagnolo, egli aveva avanzato la strana pretesa che, essendo umanamente impossibile la difesa di tanti paesi e di tanti sudditi, sarebbe stato meglio per il sovrano tralasciare qualcosa che sembrasse superfluo, se questo valesse a salvaguardare la pace tra il popolo cristiano²³.

Nulla di più lontano dalla volontà di Carlo il quale non seppe e non volle mai rinunciare a nulla e fece della conservazione e dell'accrescimento dei suoi possessi la ragione prima di tutta la sua non sempre chiarissima politica²⁴. Ora Valdés è al servizio di questa e per difenderla e farla trionfare impiega nei suoi scritti idee religiose e morali, sacrificando larga parte della stessa obiettiva realtà storica. Il ritratto che egli tratterà di Carlo, rinunciatario ad ampliare i suoi Stati per amore di pace²⁵, è certamente improntato all'ideale erasmiano, ma questo ideale diviene in lui una semplice idea propagandistica, seguendo la quale egli intendeva colpire e impressionare favorevolmente la pubblica opinione.

Sembrano già delinearci, quindi, i limiti del cosiddetto erasmismo valdesiano, dal momento che lo spagnolo si serviva di idee e nozioni apprese dalle opere dell'amico per verificare sistematicamente la bontà di una tesi preconstituita. La tesi, cioè, di una missione provvidenziale nel mondo di Carlo, che cominciò a essere divulgata all'indomani della fortunata, e quasi miracolosa, vittoria di Pavia. In essa si venivano intrecciando insieme motivi religiosi e aspirazioni politiche, a indicare il sicuro destino di una egemonia spagnuola in Europa e di una Chiesa purificata da una grande assise conciliare e ancorata alle speranze

²² Huizinga, cit., pp. 225-227. Firpo, *ibid.*, p. 350.

²³ P. Mesnard, *L'expérience politique de Charles V et les enseignements d'Érasme*, in *Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint*, Parigi 1960, v. II, pp. 45-56.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ V. pp. 57-58.

spagnuole di una rinnovabile unità monarchica e cristiana²⁶.

Tale concezione, nata nella cancelleria della corte dove Mercurino Arborio di Gattinara recava l'apporto di una visione globale della realtà entro cui si doveva agire, fu con ogni probabilità elaborata anche da Valdés. Egli ne fu comunque il primo portavoce nella relazione che scrisse sulla battaglia di Pavia, a decidere la quale Dio sarebbe intervenuto affinché Carlo, vincitore, potesse proseguire e portare a compimento il suo programma di rigenerazione della Chiesa, di pacificazione della cristianità e di guerra ai Turchi²⁷.

Il nucleo centrale del 'Latancio', dal quale discende una lunga dimostrazione polemica antipapale e, all'opposto, l'esaltazione del sovrano spagnuolo, si ricollega direttamente alla concezione suesposta. E anche l'idea già nota del sacco come giustizia di Dio, non è affatto dedotta dalla fonte erasmiana e non servì allo scrittore per accompagnare le novità teologiche che egli avrebbe bandito, come con troppa semplicità interpreta Menéndez y Pelayo, il quale aggiunge che essa sarebbe stata inventata dai cronisti al servizio della corte per giustificare l'evento romano²⁸. La sua origine risale a epoca più lontana e bisognerebbe ricercarla nel momento in cui, sorgendo nella cristianità una sempre più vivace opposizione a Roma, cominciano a rifiorire, soprattutto in Germania, idee apocalittiche e predizioni di castigo contro la nuova Babilonia²⁹.

²⁶ Bataillon, *ibid.* p. 243.

²⁷ *Latancio*, cit., p. LI.

²⁸ *Heterodoxes españoles*, cit., v. IV, pp. 142 segg.

²⁹ Un ricorso alla minaccia apocalittica si trova anche nel *Latancio* laddove il protagonista, alle accuse rivolte contro i soldati che distruggevano le case dei romani, così risponde: « Vos no queréis acordaros de las volsas que havéis descompuesto con vuestras composiciones. Pues no os maravilléis que descompongan agora las vuestras. ¿ no havéis leído en el Apocalipsi: Reddite illi sicut et ipsa reddidit vobis, et duplicate duplita secundum opera eius: in poculo quo miscuit vobis miscete illi duplum. Quantum glorificavit se (et) in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum... quia fortis est Deus qui iudicabit illum ». (Pag. 97. Cfr. Apoc. XVIII, 6, 9 perchè Valdés salta nella citazione una frase).

Nel periodo di tempo di cui ci occupiamo, essa era comunque largamente diffusa tra i più diversi ambienti sociali, a cominciare dalle persone più consapevoli della tristezza dei tempi, le quali, dall'inspiegabile miseria e decadenza morale in cui si era piombati, erano come costrette a prevedere, nel loro pio animo, l'intervento del soprannaturale affinché fosse ricondotta all'ordine una umanità traviata perfino nelle sue più alte manifestazioni del pensiero e della pratica religiosa.

Il datario Giberti percepiva acutamente un pericolo imminente al quale non si sarebbe sfuggiti, quando scriveva nel dicembre del 1526 al protonotario Gambara, nunzio in Inghilterra, che « la fortuna stessa havendoci spinto addosso tutti i mali, che poteva, non ha horamai che aggiugnere alle miserie nostre, et parmi, che, data già quasi la sententia, che habbiamo a perire, non aspetti altro, che l'esecutione, la quale io vedeva l'altro di essere in pronto »³⁰.

Siamo, è vero, al di fuori dell'idea di un castigo divino che sta per abbattersi su Roma a causa della dilagante corruzione nella quale viveva da tempo e dei pessimi costumi per i quali era motivo di scandalo³¹. Ma la punizione degli ecclesiastici, malvagi e tristi, più che imminente era ritenuta sicura³² dalle stesse profezie che lasciavano intendere con esattezza come la folgore di Dio si sarebbe abbattuta prima o poi su di essi, senza misericordia.

Machiavelli, scrivendo a Guicciardini nel novembre del 1526, racconta di aver incontrato a Modena un profeta il quale non soltanto si vantava di aver predetto, davanti a testimoni, la fuga del papa (in occasione dell'invasione dei colonnesi, quando si ritirò in Castel s. Angelo), ma avver-

³⁰ In *Lettere di principi*, cit., v. I, pp. 82-83.

³¹ Alberini, cit., p. 347. Cfr. Machiavelli, *Lettere*, cit., p. 63 su alcuni aspetti della corruzione romana al tempo di Alessandro VI.

³² Il Berni scriveva: « Ben verrà tempo ch'ogni vostro acquisto, / Che così bruttamente oggi si spende / Vi leverà; che Dio punirvi intende / Col folgor, che non sia sentito o visto. / Credete voi però, Sardanapali, / Potervi fare or femmine or mariti. / E la Chiesa or spelonca ed or taverna? » (Sonetto XVI).

tiva anche « non essere passati tutti li cattivi tempi né quali il papa et noi patiremo assai »³³. Più impressionante la testimonianza di quanti tuonavano dall'alto delle loro coscienze incorruttibili contro i vizi umani, l'avarizia, l'invidia e la lussuria di cui erano esempi viventi i membri della gerarchia ecclesiastica. Era la protesta, religiosa e sociale insieme, a cui aderivano gli oppositori alla voce ufficiale della Chiesa, come dice Federico Chabod³⁴; protesta che si diffondeva sempre più ed era fatta propria da quanti, avendo fede nei rimedi che si venivano annunciando, si associavano alla condanna.

Di tali voci profetiche, che il Valdés mostra di conoscere³⁵, ci limitiamo a ricordare quella di un oscuro personaggio che restò a lungo impresso nelle menti dei suoi contemporanei che ne tramandarono il ricordo. A Roma, proprio nei giorni in cui si concludeva la tregua tra Clemente VII e il Lannoy, girava per le strade un senese, « di pelo rosso, nudo, e macilento, e, per quanto si dimostrava allora, molto religioso »³⁶, il quale andava predicando in mezzo al popolo che l'ora era giunta e che l'inesorabile ira di Dio stava per abbattersi sulla città. La sua eccessiva libertà di linguaggio provocò l'intervento delle autorità che lo arrestarono chiudendolo in prigione. Ma da questo luogo, Brandano non tacque fino a quando le sue parole non furono letteralmente confermate dagli avvenimenti³⁷.

Tra i tanti segni della collera divina, non mancarono neppure i prodigi che solo in seguito saranno richiamati alla memoria ed esaminati nel loro riposto ma non più indecifrabile significato. Quando essi si manifestarono, si sarebbe potuto pensare a un imminente pericolo, ma non grave; a qualche insolito avvenimento che avrebbe forse

³³ In *Lettere*, cit., p. 496.

³⁴ *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V*, Bologna 1938, p. 82.

³⁵ *Latancio*, cit., p. 117.

³⁶ P. Guicciardini, *Il sacco di Roma*, cit., pp. 162-163.

³⁷ P. de Rossi, in *Milanesi*, cit., p. 106 segg.; J. Buonaparte, in *Milanesi*, cit. p. 329 segg.

lasciato dei segni, come, a ragione, sarebbe stato lecito attendersi³⁸. Passata la bufera, si riconoscerà invece quanto si inganna la natura umana quando vuol nascondere a se stessa, prima che agli altri, la gravità delle proprie colpe e come non sarà mai possibile sfuggire alla giustizia di Dio che condiziona il nostro agire. Roma non era stata colpita solo dagli uomini e il sacco non era avvenuto invano; gli stolti potevano anche meravigliarsi ma gli avvertimenti erano stati troppo numerosi per farsi prendere poi alla sprovvista.

Erano idee correnti in quel tempo e invero, tra i tanti prodigi, ve ne erano stati alcuni veramente straordinari. Nel palazzo della Cancelleria una mula aveva partorito un cavallo; un tratto del corridoio, che congiungeva il Palazzo Vaticano e Castel s. Angelo, era crollato d'improvviso, senza un apparente motivo; nella chiesa di s. Maria Traspontina, una saetta aveva staccato il braccio della statua della Madonna e il bambino Gesù era caduto a terra fracassandosi.

Ancora, nella cappella pontificia, un'ostia consacrata era stata trovata, una mattina, sul pavimento, misteriosamente tratta fuori dal tabernacolo³⁹; infine, quando si trovava ancora a Roma il Lannoy, d'improvviso, a ciel sereno, era caduta tanta acqua da giungere fino alla pancia dei cavalli⁴⁰. Episodio, quest'ultimo, molto significativo dal momento che il vicerè spagnuolo sarebbe venuto a Roma, secondo l'interpretazione data dagli scrittori anti-imperiali, soltanto per ingannare il papa e fargli licenziare le truppe che teneva a difesa della città⁴¹.

³⁸ Ne *'Gli ingannati'*, commedia scritta dagli Accademici Intronati di Siena e pubblicata a Venezia nel 1527, un personaggio, Clemenzia, dice: « Io non so quel che si vorrà indovinare che tutte le mie galline hanno fatto, questa mattina, si fatto cicalare che pareva che mi volesser metter la casa a romore o arricchirmi d'uova. Qualche cosa nuova m'interverrà oggi, chè non mi fanno mai questa cantèppola che quel dì, non senta o nol m'avvenga qualche cosa mal pensata ». In *Commedie del Cinquecento*, a cura di N. Borsellino, Milano 1962, v. I, p. 210.

³⁹ L. Guicciardini, cit., pp. 163-165; P. de Rossi, cit., pp. 110-11.

⁴⁰ Alberini, cit., pp. 334.

⁴¹ V. p. 16.

L'idea del castigo divino ebbe allora una grande diffusione: la troviamo riferita dal cronista milanese Gianmarco Burigozzo il quale, ricordando le atrocità commesse in Roma, concludeva nel suo diario che «ciò a tutti parve volontà de Dio»⁴²; da Francesco Vettori che, pur ammettendo che «i peccati di Roma meritano flagello», non sa spiegarsi poi come mai il flagello si sia abbattuto sulla Chiesa sotto Clemente VII, uomo religioso e prudente⁴³; dall'Alberini, infine, che giudica sacrilego Carlo ma aggiunge anche che se Dio «ce privò de valore, de giudicio, de senno, de forze et de animo, solo mi credo perchè il flagello fosse uguale alli nostri errori»⁴⁴.

Nella Spagna, un suo divulgatore è Gil Vicente il quale, nella 'Auto da Fiera', introduce Roma che si lamenta del sacco subito. Tuttavia, egli dice, anche se esso non può essere giustificato da un animo pio e religioso, si spiega però benissimo perchè sia avvenuto quando si rifletta sulla corrotta vita degli ecclesiastici romani. Ecco dunque che il castigo subito dalla città ha una sua «vera» giustificazione. Roma, in guerra con gli uomini, con tutto il

⁴² *Cronica milanese di Gianmarco Burigozzo merzaro dal 1500 al 1544* in Archivio Storico Italiano, v. III (1842), p. 469.

⁴³ Vettori aveva un'alta opinione del Papa, del quale dice: «Fatto senza simonia, è vivuto sempre religiosamente e prudente quanto in altro uomo. Non vende li benefizj, dice ogni giorno il suo officio con devozione, alieno da ogni peccato carnale, sobrio nel bere e nel mangiare, dà ottimo esemplo di sé. Nondimeno a suo tempo sono sempre venuti a Roma e a lui tanti mali, che poco peggiori ne potrebbero venire». Però aggiunge che il castigo di Roma era da tempo previsto da tutti gli uomini timorati di Dio: «Io pensavo poichè io sono stato desto, che io andai a Roma a tempo di Papa Pagolo II molto fanciullo: nondimeno sentivo dire tutto il giorno a Fiorentini ed altri, che era impossibile a le scelleratezze che si commettevano in Roma, e massime per li preti, che quella città potessi indugiare a capitar male» (Op. cit., pp. 459-460 e 447).

⁴⁴ Cit., pp. 324-5. Celebrino, cit. fa dire a Carlo di Borbone, al momento dell'assalto: «... benchè di tal vittoria al cor mi pesa / esser privo veder, cruda mia sorte! / pur pazienza avrò se in ciò mi duole, / che non si può vetar quel che il Ciel vuole». L'idea della vendetta restò a lungo impressa anche nella cultura letteraria del tempo. A Piccolomini, nella sua commedia *L'Amor costante* riporta la eco della corrotta vita romana e così fa parlare al protagonista Guicciardo: «Oh quante volte, Guglielmo, pensando a questo, mi son meravigliato che Dio non faccia vendetta! E certo me la par vedere tuttavia dinnanzi agli occhi» (In *Commedie del Cinquecento*, cit., pp. 335-336).

mondo e con lo stesso Dio non avrebbe potuto essere diversamente trattata⁴⁵.

Riflettendo su altri incredibili episodi che contribuirono, o furono talvolta causa della rapidissima disfatta militare, i contemporanei li vollero, a posteriore, lo stesso interpretare come segni della volontà di Dio, collegati agli altri come i fili di una ininterrotta trama. Essi sono storicamente reali. La mattina dell'assalto, la nebbia che saliva dal Tevere, e che di solito si scioglieva ai raggi del sole, gravò invece per tutta la giornata sulla città, favorendo gli assalitori e impedendo una più efficace resistenza⁴⁶. La condotta del papa si rivelò in quella circostanza stranissima e contraddittoria, avendo licenziato, proprio pochi giorni prima dell'attacco, una parte delle truppe, e si vociferava per avarizia. Eppure, si rifletteva, i movimenti dei nemici erano da tempo attentamente controllati; si era in attesa di aiuti dalla Francia e dall'Inghilterra per proseguire la guerra e ci si preoccupava di salvare la Toscana e Firenze da una invasione⁴⁷.

Clemente sarebbe stato pertanto vittima di un'illusione soltanto perchè l'esercito pontificio aveva avuto la meglio sugli spagnuoli in alcune scaramucce presso Frosinone. Ma se l'insipienza del pontefice aveva raggiunto il più alto grado⁴⁸, non meno suicida sarebbe stato l'agire dei romani i quali, invece di combattere se ne an-

⁴⁵ V. *Teatro*, traduzione italiana, Firenze 1954, v. I, p. 309 ss. Nel *Auto da Sibila Cassandra*, l'idea del castigo è più circostanziata: « Quando Dio sarà offeso / vilipeso / generalmente obliato / non sarà più prorogato / ma arrivato, il giudizio tanto atteso. / Quando sarà lealtà / con verità / disprezzata e non ambita, e si vedrà che la vita / è bandita / da ogni luce di bontà; / e si vedrà la giustizia / nella malizia / e la fede rinnegata / e la Chiesa consacrata / angariata / da lussuosa nequizia / e si vedrà faticare / per alzare / sol palazzi smisurati, / e i poveri oltraggiati / e desolati: / non potrà tanto tardare » (Ibid., p. 119 ss.).

⁴⁶ Il particolare della nebbia è ricordato, oltre che dagli scrittori già citati, Alberini, Guicciardini, Grollier, Celebrino, anche da B. Cellini, *Vita scritta da lui medesimo*, Torino 1950, I, I, 34.

⁴⁷ *Lettere del datario Giberti al conte Filippino Doria (11 dicembre 1526) e al conte Pietro Navarra (4 febbraio 1527)* in *Lettere di principi*, cit., v. I, pp. 84-86.

⁴⁸ Pasquino scriveva: « Poichè sotto il tuo pontificato, tante disgrazie »

davano passeggiando per la città e assoldavano i giovani più prestanti per difendere i loro palazzi⁴⁹.

Gli avvertimenti ritenuti d'origine divina e gli eventi realmente accaduti — oltre a quelli ricordati si debbono poi aggiungere la mancanza di danaro che impedì di fermare l'esercito spagnuolo in rivolta; lo strano comportamento del duca d'Urbino che, a capo dell'esercito della Lega, giunse quasi in vista di Roma e poi se ne ritornò indietro; la condotta ambigua dello stesso Carlo di Borbone — avrebbero quindi concorso insieme alla rovina della città. L'interpretazione del sacco in chiave religiosa non è pertanto un frutto solitario della propaganda spagnuola ma è accolta anche dagli antimericali e, in primo luogo, da quanti riflettevano con serietà sull'intollerabile (non solo dagli uomini ma anche da Dio) stato di decadenza in cui erano piombate la religione cristiana e la corte papale.

E' opportuno notare, a questo punto, la spiegazione che i filopapali diedero della morte del Borbone, colpito subito dopo aver dato l'ordine dell'attacco. Nessun dubbio che si trattasse di una pronta punizione di Dio il quale avrebbe così palesato la sua collera, come sostengono due personaggi così diversi tra di loro come Baldassarre Castiglione⁵⁰ e l'Alberini. Proprio quest'ultimo però si fa portavoce anche dell'opposta opinione, diffusa anch'essa⁵¹, facendo rientrare la morte del Borbone nel piano provvidenziale di Dio⁵². Privato del suo capo, infatti, lo esercito avrebbe potuto abbandonarsi alla massima sfrena-

zie: inondazioni, stragi, incendi, ruine, pestilenze sono piovute addosso a questa povera Roma, io non posso chiamarti Clemente nè inclemente. Tu sei il diavolo; e se vuoi sapere il tuo nome, te lo dirò io: tu ti chiami: il diluvio, l'incendio, la rapina, la peste di Roma » (In *Pasquino e Marforio. Satire e Epigrammi*, Roma 1884, p. 24).

⁴⁹ Grolier, cit., pp. 54-55; Cellini, cit., I, c. 34; Vettori, cit., p. 35.

⁵⁰ *Lettera di Dantisco a Sigismondo I (17-8-1527)*, in *Acta Tomicianiana*, cit., v. IX, p. 257.

⁵¹ Valdés la fa esprimere nel *Latancio*, (cit., p. 77) dal contraddittore filoromano, l'arcidiacono, il quale dice che la morte del Borbone « causaronla nuestros peccados, porque, si él viviera, no se hizieran los males que se hizieron ».

⁵² Cit., p. 346.

tezza per portare inconsciamente a termine l'opera che gli era stata affidata.

Ancora a un dato di fatto storicamente obiettivo, perchè è da presumere che, con il Borbone vivo, tutto sarebbe andato diversamente⁵³, si sovrappone una spiegazione di tipo religioso, che concorda alla perfezione con quella offerta dal Valdés. Il quale innalza un inno di ringraziamento al Signore perchè, così operando, ha reso perfetta l'opera della vendetta⁵⁴. Per il Borbone è assicurato il premio eterno, il paradiso⁵⁵.

Nell'Alberini e nel Valdés si riscontra un altro parallelismo — interessantissimo perchè non si può postulare affatto una dipendenza dell'uno dall'altro — perchè entrambi raffigurano s. Pietro che guarda dall'alto del cielo la distruzione della città. Mentre il primo presenta però il santo piangente di dolore per il duro destino che Roma aveva preparato a se stessa⁵⁶, nel Valdés si assiste invece a una esemplificazione del concetto di giustizia divina in base alla legge cosiddetta del contrappasso.

A Roma si pensava di rendere il servizio a Dio innalzandogli chiese ma spogliando i veri templi che sono le anime: ecco, ora le chiese sono spogliate delle loro ricchezze e ogni cosa viene abbattuta. Il fumo che sale dagli incendi è lo stesso fumo delle liti e dei processi nei quali i sacerdoti sono stati coinvolti con grave scandalo per il popolo e con danno della religione. Un soldato butta una ostia consacrata rubando la custodia preziosa: anche questo non avviene a caso perchè, continua s. Pietro, i preti, ostinati nei loro vizi, non hanno esitato a introdurre le ostie sante in quei grandi mondezai che sono le loro

⁵³ Lettera di un ufficiale spagnolo a Carlo V, cit., p. 515.

⁵⁴ Latancio, cit., p. 82: « O immenso Dios, y cómo en cada particularidad éstas manifiestas tus maravillas! ; Quesiste queste buen Duque muriesse por essecutar con mayor rigor tu justicia! ».

⁵⁵ Mercurio y Carón, cit., p. 68.

⁵⁶ Cit., p. 343. Nel 'Romancero sobre el saco de Roma', Ed. a cura di E. Teza, in Archivio della Società Romana di Storia Patria, v. X, 1887, pp. 203-224) è il Papa che dall'alto di Castel S. Angelo guarda la città saccheggiata.

anime. Anche per quanto riguarda i cardinali, la terribile legge spiega ogni cosa. Essi preferivano, facendo violenza al loro abito, andar vestiti da soldati e ora non v'è nulla di strano che siano i soldati a incedere burlescamente per le strade in vesti cardinalizie⁵⁷.

Nonostante la diversità delle argomentazioni, anche l'Alberini concorda nell'indicare nella giustizia divina la causa del sacco. Ma questa constatazione è per il Valdés soltanto un punto di partenza. Si tratta ora di impiegare i mezzi culturali, di cui disponeva e che erano frutto delle sue ampie conoscenze non soltanto delle opere di Erasmo ma di quelle di Gil Vicente, di Pedro Ruiz de Alcaraz, di Diego Sanchez di Badajoz e di altri scrittori⁵⁸, a difesa della linea politica prima ricordata. Egli affronterà subito il compito che si era prefisso con la più sicura baldanza.

3. *La missione di Carlo V e la polemica antipapale.*

Presto l'episodio romano assume però l'aspetto di un avvenimento secondario, un pretesto si potrebbe dire, a cui si fa riferimento per mettere sotto accusa tutta la politica di Clemente VII, fin dal primo momento in cui sali sul trono pontificio. Perchè, per il nostro scrittore, una caratteristica di tale politica era da ricercare nel fatto che essa non sembrava obbedire a impulsi e ragioni dettate da convenienza anche momentanea, ma che fosse dovuta, al contrario, a una scelta del papa di opporsi sempre e comunque, insieme a tutti gli altri principi che fossero disposti ad assecondarlo, alla potenza spagnuola.

Di recente, si è tornati a mettere in rilievo che questo antimperialismo di Clemente VII fosse in gran parte dovuto alle sue continue preoccupazioni per le pericolanti fortune della sua famiglia e per la salvezza di Firenze. In questa città, infatti, l'opposizione antimedicca, pur

⁵⁷ *Mercurio y Carón*, cit., pp. 69-71.

⁵⁸ A. Valbuena Prat, *Storia della letteratura spagnola*, trad. ital., Torino 1961, v. I, p. 359.

essendo debole e divisa, continuava a operare con tenacia e buoni risultati, sempre pronta a tornare al governo dello Stato, come si vedrà; e non era affatto sopito, nel popolo, l'anelito alla riconquista della perduta libertà repubblicana. Un mutamento istituzionale, del quale appunto avrebbe temuto il papa, sarebbe stato possibile, non appena l'evoluzione della situazione internazionale l'avesse reso possibile¹.

La salvaguardia della Toscana fu, certamente, un problema che Clemente VII tenne sempre presente, anche per la particolare situazione geografica, se non strategica, in cui si trova la regione. Ma è dubbio che egli abbia agito antepo-
nendo sempre i suoi personali interessi o le sue parziali vedute, a considerazioni più vaste che, in particolare dopo la battaglia di Pavia, portavano in primo piano il gravissimo pericolo della perdita della libertà d'Italia e lo sconvolgimento che ne sarebbe derivato nell'assetto del nostro paese.

Era troppo chiaro, anche a chi non fosse stato portato a intuizioni rapide, che la preponderanza degli spagnuoli, attestati a nord e a sud d'Italia, avrebbe significato per lo Stato della Chiesa la perdita di ogni sua libertà e autonomia. Francesco Guicciardini, le cui idee dovevano avere un grande ascendente sui pensieri del papa, lo affermava apertamente quando, soffermandosi sulla situazione, avvertiva che il minimo che ci si doveva attendere dai piani dell'imperatore era la conquista delle terre pontificie in Lombardia e il mutamento istituzionale a Firenze². Ma poi ampliava subito il suo sguardo scrivendo che ormai il destino del Papato era indissolubilmente legato a quello dell'Italia e che questa sarebbe stata condannata a una dolorosa servitù se avesse perso ogni vigore di resistenza e di reazione. Ed esortava perciò a fronteggiare la minaccia, uniti in stretta alleanza, perchè ogni conclusione di eventi sarebbe stata favore-

¹ Sasso, cit., v. II, pp. 300-301.

² *Scritti inediti*, cit., p. 51.

vole a entrambi, Italia e Papato, nei limiti in cui fosse stata sfavorevole a Carlo V³.

Machiavelli, dal canto suo, scriveva nel maggio del 1526 che non ci sarebbe stata sicurezza nè per il papa nè per altri, « sino a tanto che gli Spagnuoli non siano tratti di Lombardia, che non vi possano tornare » e lanciava la sua invocazione per la libertà di tutto il nostro paese⁴. Di ricalzo, ancora il Guicciardini annotava che il papa avrebbe dovuto servirsi delle circostanze presenti, della volontà di ribellione serpeggiante in tutti contro gli imperiali per « liberare la Sede Apostolica et Italia da questa atroce et vituperosa servitù » che sovrastava loro⁵, affinché « almanco le cose d'Italia si stabilischino in modo che Sua Santità et gli altri potentati d'Italia restino sicuri et conservino la sua autorità⁶ ».

Si chiedevano interventi decisi e l'abbandono di ogni idea di comporre i dissidi fondando le proprie speranze su un trattato di pace. Carlo perseguiva scopi di dominio nè la sua condotta era tale da ispirare fiducia dal momento che « la natura di Cesare et la experientia del tempo passato gli può insegnare (al papa) che da lui non è per conseguire cosa alcuna honesta et debita con modi e pratiche piacevoli, ma bisogna la faccia della necessità⁷ ».

La necessità era la guerra e Clemente VII era spinto ad abbracciarla perchè desiderata in tutta Italia: per quanto portatrice di mali, restava sempre la sola speranza di salvezza⁸.

In questa temperie, la scelta del papa di associarsi all'azione di quanti fossero pronti a scendere sul terreno della lotta per porre in discussione la supremazia spa-

³ Lettera di F. Guicciardini a Cesare Colombo (24 dicembre 1525) in *Carteggio* di F. Guicciardini, 'Fonti per la storia d'Italia', Roma 1956, v. VIII, pp. 156-157.

⁴ Lettere a F. Guicciardini, in *Lettere*, cit., p. 464.

⁵ *Scritti inediti*, cit., p. 105.

⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁷ Lettera a Umberto Gambarà (3 maggio 1526), in *Carteggio*, cit., v. VIII, p. 173 segg.

⁸ *Scritti inediti*, cit., pp. 52 e 57.

gnuola aderiva a una linea di difesa dei veri interessi italiani. Dopo Pavia, il nemico era Carlo V e non Francesco I. Stringendosi in alleanza con la Francia — che della Lega avrebbe dovuto essere il membro più forte e autorevole, in grado di portare il maggior contributo per la vittoria finale — il Papato obbediva perciò a un sentimento diffuso di cui Machiavelli⁹ e Guicciardini¹⁰ sono ancora i più autorevoli interpreti.

Sia stato o no pienamente consapevole degli imperiosi bisogni del suo tempo, sembra che la politica di Clemente VII abbia risposto, nella sua sostanza, alle generali aspettative. La condotta dell'uomo era incerta e irresoluta; la sua pigrizia e una certa angustia mentale sconfinavano talvolta in una fiducia eccessiva, causa di errori fatali, come avvenne per la mancata difesa di Roma contro i Colonna nel 1526 e contro gli spagnuoli nell'anno seguente. Ma egli era ricco di risorse, si dimostrava un esperto diplomatico e agiva in base a sicuri concetti politici, anche se le « exequitioni » risultavano « lente, fredde, da poche, senza decoro, senza maestà »¹¹.

Forse si dovrà in parte mitigare il giudizio su papa Clemente del Fisher il quale lo accusa di essersi lasciato sfuggire le cose principali preoccupato soltanto di affari secondari e di essersi comportato come un principotto italiano, non avendo avuto nè una visione globale degli eventi nè l'energia sufficiente per porsi a capo di un generale movimento di riscossa¹². In realtà, il sistema politico italiano si era retto fino ad allora su un equilibrio diplomaticamente quasi perfetto, che era servito a garantire, in difficili circostanze, la libertà e l'autonomia dei singoli Stati. Porsi a capo di un movimento unitario, (in un senso che con termine moderno si potrebbe chiamare « egemonico »), per assumere la guida spirituale e militare della Italia era un'idea sulla quale Machiavelli, mutatis mutan-

⁹ Lettera a F. Guicciardini, in *Lettere*, cit., p. 454 ss.

¹⁰ *Scritti inediti*, cit., p. 69.

¹¹ *Ibid.*, p. 107. Per un più equo giudizio su Clemente VII, v. p. 106.

¹² *Storia d'Europa*, trad. ital., Bari 1936, v. II, pp. 118-119.

dis, aveva meditato e discusso in sede teorica; nella pratica essa era sostanzialmente immatura e perciò inattuabile.

Lo stesso Guicciardini non accenna mai a una funzione del genere che il papa dovrebbe assumere; anzi, lo esorta a mostrarsi principe (nel senso classico del termine) forte e audace, spingendolo alla conquista di Reggio, all'attacco contro i colonnesi e a un intervento in Siena, fedele agli imperiali¹³. A lotte settoriali, quindi, a cui appunto il Fisher fa riferimento per stigmatizzare la politica pontificia.

Comunque sia, e nonostante il timore sempre crescente per l'immensa potenza spagnuola, Clemente VII seppe trarre lo stesso tutte le conseguenze implicite nella sua adesione allo schieramento antimperiale, con il suo personale prestigio e con gli aiuti economici che la Santa Sede poteva mettere a disposizione della causa comune.

Valdés, dovendo polemizzare con atti e scelte politiche che, benchè compiute dalla massima autorità religiosa, appartenevano pur sempre alla sfera temporale, non avrebbe avuto in questo caso gran che da rimproverare a Clemente VII se, indipendentemente da ogni diritto o pseudo diritto del suo sovrano su territori italiani, avesse impostato il problema della pace e della guerra nei suoi termini reali. Se avesse cioè visto la tendenza romana a promuovere o ad aderire alla Lega antispagnuola non come supporto alle ambizioni francesi di contendere in Italia e in Europa l'egemonia spagnuola — anche se la Francia agiva con questo proposito e regolava gli interventi quasi sempre a difesa dei suoi immediati interessi — ma come necessità di difendere la propria autonomia e libertà contro un nemico che si dimostrava il più ricco e il più potente, e perciò il più pericoloso.

Valdés non doveva però comporre un'opera storica, anzi egli si sarebbe poi sempre allontanato da una dimostrazione delle colpe del papa risalendo a una causa

¹³ *Scritti inediti*, cit., p. 111.

che non fosse religiosa e morale. Così siamo in pieno paradossoso. Lo spagnolo difende le imprese terrene del suo sovrano alla luce di una missione spirituale e di rigenerazione religiosa che a costui sarebbe stata affidata; contemporaneamente condanna la condotta di Clemente VII non dopo un esame dei concreti rapporti politici internazionali e alla luce dei motivi reali da cui egli potrebbe essere stato ispirato, ma solo in relazione alla sua specifica missione religiosa che sarebbe stata dimenticata, abbandonata e tradita.

Il vantaggio, per la polemica dello scrittore spagnolo, è evidentissimo. Carlo V sarà sempre più idealizzato perchè la sua fedeltà a precisi imperativi soprannaturali si 'aggiunge' come ulteriore merito a quelli derivanti dalle prerogative che già possiede e in base alle quali egli ha diritto a operare nel mondo per il trionfo delle sue aspirazioni e dei suoi interessi. Al contrario, quando il papa si volge a difesa del suo potere temporale, fosse pure consacrato da una ormai lunga tradizione, egli verrebbe sempre meno ai suoi doveri. Perchè, per chi è investito come lui di un eccelso compito in mezzo agli uomini, la linea di condotta dovrebbe scaturire dalla consapevolezza che si erra sempre quando ci si allontana da esso e quando ogni iniziativa e atteggiamento non ubbidiscono alla logica dell'abbandono di ogni cosa terrena per volgersi alla conquista di finalità soprannaturali. Agendo al contrario, le azioni rischiano di essere 'tutte' condannabili, se non si richiamano a principi universali e se si piegano alla considerazione del valore di beni mondani da conservare o acquistare.

Da questa tesi generale cominciano le esemplificazioni. Se il papa, argomenta lo scrittore spagnolo, è per definizione il padre di tutti non dovrebbe parteggiare per nessuno dei principi cristiani quando questi intraprendono una guerra tra di loro; se egli è il pastore a cui è stata affidata la salvezza delle anime, non può, senza danno per la salute eterna delle anime stesse, contribuire a mantenere uno stato di guerra che implica, insieme al divam-

pare delle violenze materiali, un abbruttimento delle coscienze e un gravissimo scadimento della vita morale¹⁴.

Per i caratteri insiti nella sua funzione pastorale, egli avrebbe dovuto essere un ispiratore di pace; invece si sarebbe sempre dimostrato come un fautore di guerre. La denuncia di Valdés è eloquente: « Vos dezís che su officio era poner paz entre los discordes, y él sembrava guerra entre los concordes. Dezís que su officio era enseñar al pueblo con palabras y con obras la doctrina de Jesu Cristo, y él les enseñava todas las cosas a ella contrarias. Dezís que su officio era rogar a Dios por su pueblo, y él andava procurando de destruirlo. Dezís che su officio era imitar a Jesu Cristo, y él en todo trabajava de selle contrario. Jesu Cristo fué pobre y humilde, y él, por acrecentar no sé qué señorío temporal, ponía toda la cristianidad en guerra »¹⁵.

Per colpa sua, quindi, i cristiani appaiono come più bruti degli stessi bruti e più bestie delle bestie, perchè si dilaniano a vicenda offrendo un esempio unico al mondo¹⁶. Nonostante ciò, e sebbene la Chiesa stessa sia sempre più depauperata dalla strage indiscriminata che avviene tra i suoi figli¹⁷, si prosegue nella stolta strada intrapresa. Clemente non avrebbe infatti esitato a suscitare una nuova, più terribile guerra anche nei momenti in cui più acuta si presentava la crisi nel mondo cristiano, quando la defezione luterana aveva già provocato una irrimediabile divisione degli animi e lotte armate in Germania e mentre i Turchi, al comando di Solimano, penetrati in Boemia e Ungheria, avevano sbaragliato le forze cristiane nella battaglia di Mohacs¹⁸.

Non è possibile penetrare qui nelle ragioni degli uni e degli altri per stabilire un criterio di divisione delle re-

¹⁴ Latancio, cit., pp. 21 e 27.

¹⁵ Ibid., p. 19.

¹⁶ Ibid., p. 22. Sul problema della guerra, Valdés attinge a Erasmo. Cfr. *Elogio della pazzia*, tr. it., Torino 1964, pp. 37-38; *Querela pacis e 'Colloquium senile'*.

¹⁷ Ibid., pp. 29-31.

¹⁸ Ibid., pp. 17-18; 27-28; 35.

sponsabilità, e di interpretazione della realtà¹⁹. E' chiaro comunque che Valdés presentava ogni questione dal suo angolo visuale, e neppure con obiettività. Non accenna, ad esempio, al fatto che Clemente VII, all'annuncio della vittoria turca, aveva espresso in Concistoro l'idea di recarsi in Spagna per esaminare con l'imperatore la gravità del momento e trovare i mezzi per rimediare alla crisi in atto ma che, due giorni dopo, i colonnesi erano penetrati in Roma saccheggiandola²⁰. E neppure che Ferdinando, il fratello di Carlo, invece di portare aiuti al re di Boemia e d'Ungheria che si affannava a chiederli da ogni parte, aveva preferito recarsi a Innsbruck per badare ai propri interessi²¹. Alla base delle sue due opere vi erano anche scopi di propaganda a favore della figura del suo sovrano e, per questo, lo scrittore spagnuolo non viene mai meno ad una caratteristica che le pervade entrambe, una visione manichea della realtà, per cui gli spagnuoli e i loro alleati sarebbero immuni da ogni colpa.

Carlo apparirà così come il buon sovrano, pio, religioso, sempre abbandonato, in ogni suo atto, alla volontà di Dio²², soprattutto desideroso di difendere e conservare la pace. Per essa non avrebbe esitato a liberare dalla

¹⁹ F. Vettori scrive che egli stimerebbe « una de'le buone nuove che si potesse havere, quando s'intendessi che il Turco havessi preso Ungheria et si voltassi verso Vienna; et che lutherani fussino al di sopra nella Magna; e i Mori, che Cesare vuole chacciare d'Arragonia et di Valentia, faccessino testa grossa, et non solamente fussino atti a difendersi, ma a offendere. E sono venuti qua certi et da Milano et da Cremona, che hanno facto tale relatione delli imperiali, così Spagnuoli chome Tedeschi che non c'è nessuno che non volessi più presto il diavolo che loro ». In N. Machiavelli, *Lettere*, cit., p. 477. Cfr. *Ibid.*, p. 492, dove lo stesso Machiavelli giudica provvidenziale la battaglia di Mohacs perchè ha impedito che fossero mandati aiuti dalla Germania a Carlo V.

²⁰ Pastor, cit., v. IV, p. 716. Sull'interpretazione valdesiana dell'assalto dei colonnesi a Roma, v. p. 47.

²¹ Brandi, cit., p. 235. Anche l'imperatore aveva ignorato l'invito a correre contro i Turchi quando essi avevano conquistato Rodi e Belgrado. Cfr. P. Giovio, *Rerum memorabilium in Pannonia sub Turcarum imperatoribus*, Francoforte 1603, pp. 16-17: « Idque tantum vulnus Christianae Reipublicae illatum est, insanientibus aut oscitantibus nostris Regibus; apud quos privatae spes augendi imperii totum Christianae pietatis decus extinxerant ».

²² Latancio, cit., pp. 154-5; Mesnard, cit., v. II, p. 55.

prigionia Francesco I, non pretendendo neppure la restituzione della Borgogna che i francesi avevano in precedenza usurpata e conservavano contro ogni principio di ragione e di giustizia. Al papa, ugualmente, non avrebbe poi chiesto nè Parma nè Piacenza quando, dopo la vittoria di Pavia, avrebbe potuto approfittare di numerose favorevoli circostanze per ampliare il suo dominio²³.

Il comportamento del re di Francia, che non tenne fede agli impegni sottoscritti a giurati a Madrid fu, per Valdés, iniquo e spregevole, ma non meno sarebbe stato quello di Clemente VII il quale avrebbe agito nello stesso modo rompendo la convenzione stretta col vicerè Ugo de Moncada e invadendo i territori colonnesi²⁴. Inoltre avrebbe perfino giustificato e accolto con entusiasmo la decisione di Francesco I e sarebbe stato anche disposto a scomunicare l'imperatore e a privarlo dell'investitura del regno di Napoli e Sicilia fino a quando non avesse rimandato ai re francese i suoi figli tenuti in ostaggio in Spagna²⁵.

Le accuse hanno un fondamento reale. Era però opinione diffusa che se Francesco I avesse tenuto fede ai patti che gli erano stati imposti e non si fosse ribellato inalberando la bandiera della rivolta contro la potenza absburgica, l'Italia sarebbe caduta in balia degli spagnuoli²⁶. Perciò, come conseguenza della guerra intrapresa dagli italiani, la lotta non si sarebbe dovuta limitare a combattere gli imperiali soltanto al nord ma si sarebbe dovuta estendere anche nel sud, contro i colonnesi e il regno di Napoli, per « divertire », come scriveva nel dicembre del 1526 il Giberti al conte Pietro di Navarra, generale

²³ *Latancio*, cit., p. 34.

²⁴ *Mercurio y Carón*, cit., pp. 65-66.

²⁵ *Latancio*, cit., p. 53.

²⁶ *Lettera di Filippo Strozzi a Machiavelli (31 marzo 1526)*, in N. Machiavelli, *Lettere*, cit., p. 460: « Essendo libero, quello egli dovesse fare subito, volendo giuocare la ragione del giuoco, si intende benissimo; ma il non essere tenuto prudente fa dubitare assai che e' sia per verificarsi la seconda parte da voi disputata, cioè che sia per osservare l'accordo, maxime per qualche tempo; il che non potrebbe essere a più danno evidente della Italia et nostro si sia; et il pericolo a ciascuno appare et si mostra ». (Cfr. F. Guicciardini, *Scritti inediti*, cit., pp. 54, 62 e 65).

dell'esercito della Lega, « et occupare in più lochi le forze dei nemici, acciochè manco possano nuocere dal canto in qua »²⁷.

Il papa sarà perciò anche accusato di voler scacciare gli spagnuoli da Napoli per impadronirsi di tutto il Regno²⁸; impresa che, in verità, avrebbe richiesto una ben diversa organizzazione armata che non l'esercito pontificio, senza tener poi conto che di per se stessa sembrava offrire ben pochi vantaggi anche se ci fosse stata la ferma decisione di sostenerla e portarla a termine²⁹. Ma a Valdés era estranea una problematica del genere, basata sulla analisi delle concrete intenzioni con cui i nemici del suo sovrano agivano, ed entra invece nel dominio della religione e della morale. In questo campo, a lui così congeniale, egli svolge una serrata critica alla politica pontificia spaziando con una serie di argomentazioni di notevole efficacia.

L'idea centrale, da cui si dirama tutta la sua dimostrazione, è che Clemente VII avrebbe tradito la missione pastorale e spirituale della quale era stato investito con la sua ascesa al trono pontificio. Egli avrebbe dovuto ubbidire a una serie di precetti che il Vangelo prescriveva: insegnare al popolo la dottrina cristiana, illustrandola con concreti esempi di vita; pregare Dio con lacrime e sacrifici per la salvezza del genere umano che gli era stato affidato; condannare tutti i peccatori e gli ostinati nel male; mantenere i suoi figli in pace e in concordia; essere, infine, il modello visibile, sulla terra, della vita e dei santi costumi di Gesù.

Sarebbe avvenuto invece il contrario perchè la riprovevole condotta del papa e il suo ostinato e cieco rifiuto a seguire e praticare i più vitali insegnamenti della mo-

²⁷ *Lettere di principi*, cit., v. I, pp. 84-85.

²⁸ *Latancio*, cit., p. 38; *Mercurio y Carón*, cit., p. 78.

²⁹ *Lettera di F. Vettori a N. Machiavelli (24 agosto 1526)*, in N. Machiavelli, *Lettere*, cit., pp. 486-7 dove si trovano espresse riserve su una eventuale conquista del regno napoletano.

rale cristiana — la ricerca della pace, dell'amore, della carità, dell'umiltà, dell'unità sulla terra nel segno del sangue redentore di Gesù — avrebbero obbedito a ben altre preoccupazioni. Al desiderio di accrescere i beni terreni mediante la guerra e la conquista, di voler ingrandire territorialmente lo Stato della Chiesa e di perseguire una gloria e una potenza mondana anche se questo significava tradimento dell'umiltà e della povertà che Gesù aveva predicato³⁰.

A questo punto (e apriamo una parentesi) Valdés si volge a fare pura opera di propaganda quando, per contrapposizione, sente l'obbligo di presentare la figura del suo sovrano. Egli sembra seguire fedelmente Erasmo il quale, nell'*Institutio principis christiani* aveva inteso offrire un modello di comportamento morale e di ottimo governo dello Stato di valore universale, seguendo il quale qualsiasi principe avrebbe potuto conseguire la vera gloria terrena. Infatti la condotta di Carlo risponderebbe a quegli insegnamenti quando si pone l'accento sulla sua azione a favore della pace e della giustizia e sulla sua preoccupazione per il benessere del popolo e dell'ordine sociale affinché i suoi Stati siano ben governati e amministrati³¹.

Valdés si stacca però subito dalla matrice erasmiana. Il suo principe ha una ben più alta e diversa missione in mezzo agli uomini perchè egli è sulla terra « *imagen de Dios, como dize Plutarco* » e la sua costante opera alla ricerca di una pace universale nobilita in maniera più che umana la sua figura³². I cristiani sono tutti membri del corpo di Gesù: se vanno in rovina, se il male li spinge alla distruzione e alla morte, è compito suo intervenire e provvedere. La missione politica dell'imperatore diventa perciò sostitutiva di quella religiosa e spirituale, quando

³⁰ *Latancio*, cit., pp. 16, 23 e passim. Cfr. Erasmo, *Elogio della pazzia*, cit., pp. 110-112.

³¹ *Latancio*, cit., pp. 15 e 39-40. *Mercurio y Carón*, cit., pp. 32, 40-41 e 90-98. Cfr. di Erasmo anche *Elogio della pazzia*, cit., pp. 105-107.

³² *Mercurio y Carón*, pp. 160 e 180.

la persona a cui quest'ultima è stata affidata si rivela incapace e inetta nell'assolvere i suoi compiti³³.

Da questo stretto concatenamento tra religione e politica, deriva quindi anche un altro, diverso tipo di giustificazione delle azioni di Carlo che, secondo i suoi oppositori, avrebbero arrecato danno alla Chiesa. Esso viene subito applicato, per citare un esempio, alla questione relativa alla responsabilità del sacco di Roma avvenuto a opera dei colonnesi. A chi ne faceva risalire la colpa anche a Carlo, quasi l'avesse lui direttamente ordinato, Valdés risponde che, anche se ciò fosse vero, egli non avrebbe comunque commesso alcun misfatto, perchè sarebbe stato suo preciso dovere intervenire per apportare un rimedio alla malvagità e alla immoralità che regnavano in Roma³⁴. Il dovere di agire nel corrotto mondo della cristianità e nel corpo della Chiesa, è affermazione che richiama al fondamentale concetto della missione provvidenziale dell'imperatore, intorno al quale ruotava, per molti aspetti, la politica spagnuola. Nella pratica, questa missione si sarebbe dovuta realizzare sia con iniziative pacifiche in Europa e con la guerra contro i Turchi, che restava sempre nel programma imperiale; sia con un più immediato intervento nella stessa Chiesa, mediante la convocazione di un Concilio ecumenico.

Questo, ripetutamente invocato perchè procedesse a un'opera di risanamento radicale, di riforma dei costumi del clero e della vita morale e religiosa, avrebbe dovuto rappresentare il primo momento di una nuova palingenesi. La sua indizione venne sollecitata al papa in varie occasioni, nel corso di scambi di note diplomatiche e, con maggiore fermezza, in momenti di crisi, al tempo della Dieta di Spira e della prigionia in Castel s. Angelo dello stesso Clemente VII. Ma questi, con non minore fermezza, e con abilità, seppe eludere la continua domanda e

³³ Latancio, cit., pp. 46-47.

³⁴ Rodríguez Villa, *Memorias para la historia del asalto y saqueo de Roma*, Madrid 1875, p. 15; Latancio, cit., pp. 44-45.

sfuggire a un impegno, di così determinante significato per la cristianità, di cui vedeva con perspicacia i pericoli.

Era abbastanza chiaro, infatti, come l'imperatore intendesse assumere una posizione di maggior rilievo che non quella dello stesso papa nella futura assise conciliare e come i suoi tentativi, suggeriti e guidati dal Gattinara, che era il suo vero ispiratore³⁵, fossero diretti a risolvere i problemi sorti dalla defezione protestante con ogni possibile concessione, al fine di pacificare la Germania e assicurare la tranquillità agli Stati degli Absburgo³⁶.

Questa linea politica, tracciata nella cancelleria imperiale, ebbe in Valdés un convinto e fedele esecutore ed egli cercò, nel suo lavoro di uomo di corte a cui erano anche ufficiosamente affidate mansioni diplomatiche, di renderla nota e di prospetterne i vantaggi³⁷. Nei riguardi del Papato, egli ne coglie però il solo aspetto religioso e in base a questo si lancia nella polemica con le deduzioni a cui si è fatto sopra riferimento.

Chiudiamo la parentesi e torniamo alla polemica di Valdés. Dopo il papa, è la Curia contro la quale egli lancia i suoi strali, facendo uso di tutti gli argomenti che la letteratura anticuriale (e in primo luogo Erasmo) aveva divulgato. Roma è la città, egli scrive, dove vivono i più malvagi consiglieri, dove allignano i peggiori vizi e vengono commesse le più grandi truffe, inganni, traffici che mente umana possa immaginare. Mai se ne sono visti

³⁵ Brandi, cit., pp. 234, 245 e 251.

³⁶ *Latancio*, cit., p. 65; *Mercurio y Carón*, cit., p. 72. S. See-A. Rebillon, *Le XVI siècle*, Parigi 1934, p. 100. L'idea del Concilio si divulgò anche nella letteratura teatrale. V. A. Piccolomini, *L'Amor costante*, cit., atto I: «...perchè insomma, la più quieta, la più libera e felice vita è quella de voi preti ed è per esser ogni di più, se un concilio non ci ripara».

³⁷ *Lettera di Dantisco a Sigismondo I*, in *Acta Tomiciana*, v. IX, p. 257. «Fuit etiam alia causa cur, idem secretarius ad me venerat, quandoquidem per alias ambages mecum de iis turbis Italicis multa colloquebatur pleraque de concilio futuro, quod summopere necessarium fore aiebat, insinuans, et tandem plane elocutus est, me caesari rem gratissimam facturum, si literis meis M.ti V, rae sermae persuaderem, ut ad concilium generale instituendum afficeretur».

radunati, in così gran numero, in una sola città, a far bella mostra di sé alla luce del sole, senza pericolo che fossero repressi, senza condanna di chi viveva di essi e li propagava, senza il minimo tentativo compiuto per appor- tare rimedi. Cosa più grave, e che investiva le basi stesse di una ordinata vita sociale, a Roma si assisteva a un completo rovesciamento dei valori morali. La malizia veniva chiamata industria; l'avarizia, ambizione; il maldicente, uomo di buona conversazione; l'ingannatore, individuo di ingegno; il simulatore, il mentitore, il truffatore, buoni cortigiani. All'opposto, l'uomo buono e virtuoso è scambiato per un semplice, in senso spregiativo; chi è dedito a elemosine, un prodigo; chi si astiene dall'ingiuriare, un codardo, e così via ³⁸.

La condanna coinvolge tutti perchè tutti, continua lo scrittore, vescovi, cardinali, preti, frati sono animati dalla stessa ansia di raggiungere un potere personale e una reputazione mondana con cui ci si possa mettere bene in vista nella società, godere dei suoi favori e dei vantaggi che procura. Di qui il bisogno di denaro e i mille mezzi escogitati, per lo più illeciti, a cui si ricorre per procurarselo, compreso quell'ignobile e lucroso commercio di uffici, dispense, bolle, indulgenze ecc. E ciò senza ombra di vergogna e senza rimorso per i danni irreparabili che la religione quotidianamente riceve ³⁹.

Alcune pagine del 'Latancio' sono di una straordinaria eloquenza e sembrano testimoniare un fervido ardore religioso laddove si accenna, ad esempio, al sentimento d'uguaglianza e di concordia che risuonò nelle parole di Gesù, dalle quali dovrebbero essere ispirati quanti si professano discepoli del Vangelo e delle epistole canoniche ⁴⁰.

Il fine però è di mettere in discussione il potere tem-

³⁸ *Latancio*, cit., pp. 55, 47-48, *Mercurio y Carón*, cit., p. 77. Un cardinale salva la sua anima allontanandosi da Roma e ritirandosi in una badia; *ibid.*, p. 220. Cfr. Huizinga, cit., p. 84.

³⁹ *Latancio*, cit., p. 61.

⁴⁰ *Latancio*, cit., pp. 23-24.

porale della Chiesa. A un certo punto, l'interlocutore filoromano del 'Latancio', l'arcidiacono, spiega che Clemente VII fu costretto a muover guerra nel timore che l'imperatore volesse impadronirsi dei suoi possessi⁴¹. Dal punto di vista storico, il timore era fondato e non erano dunque ignoti allo scrittore spagnolo i reali motivi della politica papale. Ma egli non si preoccupa neppure di dissipare il sospetto del suo convenzionale antagonista e taglia alla radice ogni velleità difensiva e ogni potenziale opposizione dei nemici del suo sovrano affermando che il papa dovrebbe spontaneamente spogliarsi dei beni temporali⁴².

I beni terreni, ed egli entra qui in una esposizione teorica con la quale intenderebbe giustificare la sua richiesta, non dovrebbero avere alcun valore per la Chiesa. Si ricevono in dono per amor di Dio, e per amor di Dio si potrebbero perdere, senza preoccupazione o rimpianti. Del resto, se dovere di ogni cristiano è abbandonare tutto ciò da cui si è circondati nel mondo, maggiormente questo dovere dovrebbe essere avvertito dal papa e dai sacerdoti⁴³.

La conseguenza di questo discorso morale-pedagogico è brutale. Il papa, sostiene Valdés, avrebbe dovuto consegnare il denaro che era stato chiesto per pagare l'esercito spagnolo e a questo scopo avrebbero dovuto servire le rendite pontificie. Il rifiuto di versare la somma, che avrebbe provocato la sommossa e suscitato la ferocia dei sol-

⁴¹ Ibid., p. 20; *Mercurio y Carón*, p. 34.

⁴² Ibid., p. 29. Cfr. *Mercurio y Carón*, p. 35; «Essa te digo yo, Mercurio, que es una gentil invención. Yo me acuerdo de ver subir por aquella montaña un Pedro que dezía haver sido Vicario de Jesu Christo, y me dixo que no solamente no tuvo patrimonio en el mundo, mas que para ser Vicario de Christo fué menester que, dexasse essa miseria que tenía. ¿Agora dizesme tú que tiene gran patrimonio? Mercurio: Buena memoria tienes, pero mira, Caron. ¿Que sabes tú si estonces convenia que San Pedro dexasse lo que tenía y agora conviene que sus sucesores tomen a los otros lo que tienen? Carón: ¿Quieres che te diga la verdad, Mercurio? Assi come yo me huelgo que ellos lo hagan como tu dizes, assi me parece que convernía a ellos y a todos que hiziesen lo contrario».

⁴³ *Latancio*, cit., p. 32.

dati, non ha significato altro che lutti, sacrilegi e rovine per il popolo cristiano⁴⁴. Ecco quindi a che cosa avrebbe portato l'agire di Clemente VII nel disperato tentativo di difendere poche e miserabili ricchezze. Gli stessi pagani sarebbero rimasti colpiti da un così grave scandalo e si sarebbero formati una falsa idea del cristianesimo se ne fossero venuti a conoscenza. E allora, come può il papa, come possono i cardinali arrogarsi il titolo di cristiani, dal momento che loro è la colpa di tutti i mali che affliggono la cristianità?⁴⁵.

Nonostante ciò, l'imperatore non avrebbe mai aspirato a conquistare lo Stato romano ma anche se avesse avuto questo proposito — e si deve sottolineare questo concetto perchè segna il punto cruciale della giustificazione delle mire di Carlo in Italia — sarebbe stato meglio per il papa, per la santità della sua missione e le fortune del suo apostolato non opporsi affatto e abbandonare ogni cosa pur di evitare all'umanità lutti, miserie e stragi. I principi non avrebbero mai ardito menomare la sua autorità, quando egli si fosse mantenuto lontano dalle contese civili, e gli avrebbero, al contrario, offerto più di quanto non erano soliti fare e non facevano⁴⁶.

Roma è stata sorda e ostile e la catastrofe l'ha colpita. Valdés si abbandona a un tentativo, piuttosto rozzo, di interpretazione teologica e finalistica degli eventi storici, instaurando un parallelismo tra l'azione di Carlo e quella di Dio per evitare alla città, fino all'ultimo momento, il castigo supremo. Il primo, mediante la richiesta del Concilio che avrebbe purificato la Chiesa e allontanato da essa ogni pericolo. Il piano di Dio, invece, si sarebbe svolto in tre fasi successive.

Egli avrebbe cominciato con l'inviare un primo, chiaro avvertimento della sua volontà nella persona di Erasmo la cui opera — e quale omaggio rende qui al grande olandese che aveva insegnato a ritrovare nelle fonti

⁴⁴ Ibid., p. 51.

⁴⁵ Ibid., pp. 24-25.

⁴⁶ Ibid., pp. 29 e 31-32.

neo-testamentarie il senso del vero cristianesimo e a scoprirvi la linfa vitale dalla quale sarebbe avvenuta la rigenerazione totale — sarebbe stata diretta a svelare vizi e inganni della corte romana affinché, con maggiore rapidità, fosse apportato un rimedio ai mali occulti e palesi⁴⁷.

Non servì a nulla e perciò sarebbe stato inviato Lutero, che avrebbe dovuto significare un avvertimento più chiaro, più pericoloso. La protesta luterana, voluta da Dio perchè nulla avviene nel mondo se non per suo volere e per i suoi inscrutabili fini, aveva infatti già cominciato a incendiare il mondo mentre il divorzio da Roma veniva proclamato non più da singole persone, nel segreto dei loro cuori e delle loro volontà, ma da interi paesi che si sottraevano alla sua obbedienza e alla sua giurisdizione⁴⁸. Neppure questa volta si sarebbe compreso. Il sacco del 1527 sarebbe stato dunque il coronamento di questo piano di cui molti erano stati gli esecutori⁴⁹: Erasmo, Lutero, i colonnesi, il duca di Borbone e l'esercito imperiale, al quale sarebbe stato affidato il compito finale di procedere alla distruzione della città.

Non sono stati dunque i luterani, come sostenevano gli scrittori antimperiali, che hanno distrutto Roma, ma l'esercito sarebbe stato invece lo 'strumento' occasionale di Dio e perciò Carlo non pensa affatto a punirlo⁵⁰. Il ruolo di quest'ultimo, poi, in questo piano di tipo apocalittico, si intravede, dalle parole del suo segretario, ancor più eccelso e sublime. Egli sarebbe stato non uno degli esecutori ma un 'collaboratore' di Dio.

L'opera del Valdés, per i limiti impliciti nella dimostrazione che si ripromette di raggiungere, non avrà un particolare svolgimento, nè eserciterà una qualche influenza nel futuro. Il Montesinos vi trova un certo vigore

⁴⁷ Ibid., p. 63. Cfr. Huizinga, cit., pp. 82-84 e 164; J. B. Pineau, *Erasme. Sa pensée religieuse*, Parigi 1923, pp. 108-111.

⁴⁸ Latancio, cit., p. 64.

⁴⁹ Ibid., p. 75.

⁵⁰ Ibid., pp. 55-56.

espressivo e un notevole pessimismo, che del resto sarebbe poi morto con lo stesso autore. In linea di massima si potrebbe anche concordare con tale giudizio, ricordando comunque che il pessimismo sembrerebbe piuttosto un atteggiamento letterario e non una mancanza totale di fiducia nella buona stella che guidava la causa spagnuola⁵¹. Dal punto di vista storico, si deve però aggiungere che le esigenze di una vera riforma da operare nella Chiesa si muoveranno in una direzione diversa da quella indicata dallo scrittore spagnuolo.

L'attività sociale e letteraria dell'altro Valdés, Juan, il quale assimilò profondamente la lezione di Erasmo, è una tappa obbligata in una ricerca che si proponga l'esame di movimenti di riforma agli inizi del Cinquecento. Il nostro autore, invece, sembra al di fuori di questa problematica perchè il suo erasmismo è, in realtà, una veste della quale ama ammantarsi perchè il suo spirito era vigile, e perchè egli era attento a cogliere le buone novità, moralmente onesto nell'individuare chi meritasse di diventare il suo ispiratore. Ma egli non coglie affatto la profonda sostanza del movimento di pensiero religioso che in quel tempo perseguiva ideali di rinnovamento; nei riguardi di Erasmo, gli sfugge quel senso di purificazione spirituale della Chiesa e della cristianità che dovrebbe avvenire, per il grande olandese, alla luce di quei principi fondamentali che scaturivano dalle sacre scritture e dagli esempi di vita fiorenti nel cristianesimo primitivo.

Valdés fu soprattutto abile nel colpire i punti più deboli dell'avversario, a dimostrare che la denuncia della vita scandalosa romana e la difesa della politica imperiale coincidevano perchè sarebbe stato sufficiente rilevare le manchevolezze del Papato, come istituzione spirituale e religiosa, perchè automaticamente fosse colpita la sua politica, a vantaggio naturalmente di quella spagnuola. Fino al punto da far apparire la punizione divina come una

⁵¹ Ibid., p. LXVI.

pena che Dio fa pagare a Roma, a Clemente VII, e a quanti avevano osato porsi contro lo stesso Carlo V⁵².

La sostanza della sua polemica si può quindi definire nel senso che per lui Clemente VII errava nei limiti in cui le sue iniziative contrastavano la volontà dell'imperatore. Ma poi si spingeva più avanti e diveniva il portavoce di un'idea imperiale di medievale significato nella quale era implicita una tendenza, sempre più accentuata, a confinare la religione nel ruolo di un vero e proprio 'instrumentum regni'. Ma così egli si distaccava decisamente dalla stessa matrice erasmiana, a cui si pretende che egli sia ancorato, e dalle concezioni riformiste che si diffondevano in Europa, volte a interiorizzare la vita spirituale per sottrarla anche alle speculazioni morali e a interessate difese delle autorità civili.

Montesinos è nel giusto quando scrive che 'la critica tiene en las obras de Alfonso lugar preferente' ma che « pero cuando nuestro autor expone sus soluciones, cuando a la censura de lo que non està bien sigue la afirmacion de lo que debe ser, la diferencia entre los dos hermanos es la misma que existe entre el vastago y el tronco »⁵³. Con l'avvertenza, però, di considerare il germoglio risecchito subito dopo aver messo le prime foglie. Il che non implica affatto un giudizio negativo sull'opera dello scrittore spagnolo e sulle grandi capacità di cui diede prova nell'esercizio delle sue funzioni di segretario imperiale.

⁵² *Latancio*, cit., pp. 90-91. Cfr. *Mercurio y Carón*, cit., pp. 86 e 107-110, in cui Valdés fa condannare all'inferno le anime del segretario del re di Francia perchè aveva consigliato il suo sovrano a non tener fede al patto di Madrid e quella del segretario del re d'Inghilterra perchè aveva consigliato il suo sovrano a muover guerra a Carlo. Valdés estende l'azione divina a suo favore sostenendo che l'ex segretario Laleman che aveva accusato il *Latancio* di essere opera affetta da luteranesimo, era finito in carcere e che il nunzio Castiglione, il quale aveva giudicato la medesimo opera come un libello infamatorio e ingiurioso, era stato colpito da una morte repentina. Cfr. *Acta Tomiciana*, cit., v. XI, pp. 15 e 42-43; Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, cit., p. 464.

⁵³ *Latancio*, cit., p. XXII.

Al contrario, si mostrò abilissimo; e nella sua abilità è da ricercare un originale apporto alla elaborazione della politica estera spagnuola e ai mezzi, diplomatici e non diplomatici, con i quali essa si sarebbe dovuta tradurre in realtà. Menéndez Pidal ha esposto una sua tesi al riguardo esaminando, in maniera forse un po' schematica, la politica spagnuola nei confronti del Papato in connessione con l'evolversi dell'idea imperiale a cui prima si è accennato. Il programma di Carlo — così egli sintetizza le sue conclusioni — si sarebbe venuto svolgendo alla luce di una grande missione: rendere onore e servizio alla Chiesa promuovendo una riforma dei costumi nel suo interno e rappacificando le nazioni cristiane. Lo scopo finale sarebbe stato la creazione di una « *universitas christiana* », di cui Carlo sarebbe stato l'ispiratore e l'alta guida, differente per concezione e per fini immediati e lontani da una « *monarchia universale* », intesa in senso dantesco.

I fautori di questo secondo tipo di comunità universale avrebbero obbedito a un programma di conquista progressiva, per ridurre i vari Stati sotto il dominio di un solo sovrano, investito del potere imperiale dallo stesso Dio, secondo la nota teoria dei due soli. Carlo V invece non avrebbe affatto seguito una concezione del genere, mostrandosi invece alieno dall'impadronirsi di beni non suoi, rispettoso degli altrui diritti e solo rivolto a conservare i possessi ereditati o a lui spettanti per antichi diritti.

Sempre secondo il Menéndez Pidal, Carlo V sarebbe giunto alla formulazione di questa linea teorica, tradotta anche in linea d'azione, in aperta opposizione alle vedute del suo cancelliere Gattinara il quale, non tanto per maggior realismo quanto per una profonda incomprendimento delle funzioni nel mondo del suo monarca, avrebbe in ogni occasione patrocinato un programma di conquiste territoriali. L'imperatore avrebbe avuto come sua ispiratrice la nonna Isabella la Cattolica regina di Castiglia e si sarebbe avvalso dell'opera di tre spagnuoli per formulare in maniera organica i suoi dispersi pensieri: il ve-

scovo di Badajoz, Mota; il vescovo di Guadix, Guedara e Alfonso de Valdés⁵⁴.

Quest'ultimo, che ebbe l'incarico di redigere anche la risposta al breve pontificio del giugno del 1526 in cui Clemente VII protestava energicamente contro la politica spagnuola in Italia, avrebbe aggiunto di proprio, come apporto personale, « una acritud contra el Papa, que nunca fué superadas en tiempos posteriores »⁵⁵. Quest'aspetto della sua personalità sarebbe però scaturito dalla sua formazione erasmiana perchè il Menéndez Pidal giudica i due dialoghi valdesiani come la « expresión mas nítidamente enérgica, aguda, tajante, del sentimiento erasmista o renacentista español »⁵⁶.

Un trasparente e fastidioso orgoglio nazionalistico sembra animare la ricerca del Menéndez Pidal ma, anche da un punto di vista metodologico, sembra difficile concordare con la sua fantasiosa tesi secondo la quale Carlo V avrebbe sistematicamente ignorato e non tenuto in nessun conto i punti di vista del suo cancelliere.

Nella sola importante occasione in cui le idee del Gattinara furono trascurate al punto da spingerlo a ritirarsi dalle trattative che avrebbero portato alla liberazione di Francesco I, la diplomazia spagnuola, guidata in questa occasione dal Lannoy, da Ugo de Moncada e dal segretario Lalemand, segnò una netta sconfitta⁵⁷.

Anche risalendo alla sfera delle idee guida, l'influenza del Gattinara nelle decisioni da prendere, nel moltiplicarsi degli avvenimenti, è un dato storicamente acquisito: la risposta redatta da Valdés, al breve papale sopra ricordato, è nello spirito delle idee da lui sempre espresse circa l'atteggiamento da assumere nei confronti del papa. Al quale si lasciavano intravedere i vantaggi di una guerra che si sarebbe portata contro i Turchi col suo appog-

⁵⁴ *Idea imperial de Carlos V*, Buenos Aires 1941, p. 14 segg.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁷ Brandi, *cit.*, pp. 218-224.

gio o i pericoli di una denuncia delle sue colpe in un Concilio che si sarebbe convocato⁵⁸.

Per quanto riguarda poi la pretesa magnanimità di Carlo nel rispettare la sovranità e i beni altrui, al punto da concepire la creazione di una comunità di tipo patriarcale, è troppo noto che egli fu uno dei personaggi storici tra i più accaniti nel rivendicare tutto ciò che considerava come suo diritto; ed è altrettanto noto che non esisteva affatto per lui una linea troppo precisa tra diritti e pseudo diritti perchè valga la pena di insistervi sopra.

Valdés, come ogni esecutore intraprendente che è portato ad accentuare in senso estremista le tendenze del suo capo, si spinge ancora più avanti. Egli sostiene che il suo sovrano ha diritto su tutto perchè la sua autorità, istituita per ricercare e garantire il bene ai popoli, gli conferisce il preciso dovere di intervenire ogni volta che questo bene venga minacciato, fosse pure dal papa⁵⁹.

Se Carlo non usufruisce sempre di questi suoi imprescrittibili diritti è a causa della sua bontà d'animo e perchè avverte profondamente il senso della sua missione, anche contro i suoi stessi interessi. Nel 1522, ad esempio, dopo aver sconfitto i francesi in Italia egli avrebbe dato prova della sua magnanimità restituendo Genova agli Adorni⁶⁰ e rinunciando di propria volontà a impadronirsi di Parma e Piacenza, come si è prima visto. Non per altri motivi, pur potendo rivendicare il ducato di Milano come suo feudo, l'avrebbe invece restituito a Francesco Sforza posponendo il suo bene personale alla pace universale⁶¹.

Valdés giustifica l'intervento di Carlo in Italia con ragioni morali, per impedire che il popolo milanese fosse più a lungo tiranneggiato dal re di Francia⁶². E' chiaro però che il tentativo di giustificare sul piano dei doveri reli-

⁵⁸ Ibid., pp. 238-9. Cfr. Bataillon, *Erasmus et l'Espagne*, cit., p. 247.

⁵⁹ *Latancio*, cit., pp. 39-40.

⁶⁰ Ibid. Cfr. *Mercurio y Carón*, cit., pp. 25-26.

⁶¹ Ibid., p. 34.

⁶² *Mercurio y Carón*, cit., pp. 23-25.

giosi l'intervento militare spagnuolo è piuttosto maldestro e l'idealizzazione della figura di Carlo è, al solito, pura propaganda. Problemi di equilibrio politico internazionale spingevano la Spagna, in quegli anni, a non alterare la situazione in Italia e questo avrebbe appunto sostenuto il Gattinara, ritenendo che fosse più vantaggioso restituire il ducato di Milano al suo naturale signore⁶³.

Ma quando si fa riferimento alla mutata situazione esistente dopo la battaglia di Pavia, l'atteggiamento valdesiano muta. Non si accetta affatto la giustificazione della condotta di Roma contraria a Carlo perchè questi avrebbe voluto impadronirsi del ducato milanese; ma si ribatte seccamente che le contese dei principi non debbono interessare il papa e che questi non deve intromettersi in problemi che non lo riguardano⁶⁴.

Parole brutali ma in perfetta armonia con la brutalità della condotta spagnuola in Italia. Valdés non è perciò neppure un erasmista, nel senso ipotizzato dal Menéndez Pidal. Direi, per concludere, che egli è soprattutto un realista che seppe trovare, con acume, tutti gli argomenti necessari per difendere una politica, e per patrocinare precisi interessi materiali, anche se rivestiva le sue argomentazioni di toni squisitamente religiosi. Da questo angolo visuale, la sua fonte principale fu il Gattinara — e una indagine su questi due personaggi darebbe senza dubbio risultati sorprendenti — le cui idee vengono accolte ed elaborate. Erasmo resta ai margini, anche se le sue opere erano da Valdés assiduamente consultate e i suoi argomenti contro la corrotta vita cristiana del tempo trascelti e riprodotti.

⁶³ Brandi, cit., pp. 201-202.

⁶⁴ Latancio, cit., pp. 20-21.

BIBLIOGRAFIA

H. RINGGREN, *Israelitische Religion* (Die Religionen der Menschheit, Band 26), Stuttgart 1963, p. 326.

Per parlare di questo volume, lo storico delle religioni sarebbe portato a qualche considerazione preliminare sulla poderosa collezione di cui esso fa parte. Ma, sebbene i periodici specializzati nella storia delle religioni si contino, in tutto il mondo, sulle dita di una mano, la direzione e l'editore di *Die Religionen der Menschheit*, concepita in trentasei volumi (di cui dieci già pubblicati), non si sono finora ricordati di SMSR. Perciò il discorso sul piano dell'opera, sul suo significato nel momento attuale degli studi, sugli autori e sui volumi finora comparsi verrà fatto se e quando almeno buona parte della collezione perverrà per recensione alla direzione di questa rivista. E solo in quell'eventuale occasione si potrà tornare anche sul volume qui segnalato, per esaminare il suo posto e funzione nell'insieme dell'opera. Ciò sarebbe necessario: infatti, chi per esempio non sapesse che la collezione prevede un altro volume sulla religione giudaica, potrebbe restar perplesso nel vedere che nel presente volume di oltre trecentoventi pagine appena cinquanta sono dedicate all'intero periodo post-esilico (fino al periodo, all'incirca, della nascita del cristianesimo).

Tra i molti modi possibili di avvicinare la religione di Israele, H. Ringgren ha coscientemente scelto il proprio: egli ha posto al centro della sua opera la più antica forma documentata di quella religione, la forma raggiunta nel periodo della monarchia, cui risale il nucleo più grosso degli scritti antico-testamentari e in cui Israele ha realizzato nella maniera più completa la propria originalità creativa. L'autore non vuole perdersi nella discussione delle ipotesi sulle origini (del periodo premonarchico si parla appena da p. 15 a p. 49!) che pur mostra di padroneggiare agevolmente: raramente accade di leggere una sintesi così sgombra di discussioni che, tuttavia, attraverso una giudiziosa scelta dei fatti e delle possibilità segnalati, riesca a delineare i problemi essenziali relativi alla formazione della religione ebraica. Ciò è dovuto anche al fatto che l'autore si serve costantemente del filo d'Arianna della comparazione nel labirinto dei testi rimaneggiati: tutto il mondo religioso del Vicino Oriente — Canaan, Egitto, Mesopotamia, Hittiti, ecc. — fa da sfondo al processo nel corso del quale la religione ebraica prende consistenza ed elabora le proprie forme; posta su quello sfondo comparativo, essa non appare come un incomprensibile miracolo isolato, ma rivela ancora più nettamente la propria originalità.

La parte principale del volume vuol essere soprattutto di carattere descrittivo: scopo dell'autore è di tracciare i lineamenti essenziali della religione dell'epoca dei re. Ma è chiaro che né la natura dei testi — oltre che diversi di carattere, anche spesso alterati dalle redazioni successive, in parte post-esiliche, — né il dinamismo interno permettono di fissare quei lineamenti in un quadro statico. Raggruppando la descrizione intorno ad alcuni temi fondamentali — per esempio dio, dio e il mondo, l'uomo, l'uomo di fronte a dio, il culto, il sacerdozio, la regalità, la morte, il profetismo — l'autore ha cura di mostrare la connessione organica tra i singoli aspetti della religione, ma nello stesso tempo anche di mettere in luce, all'interno di ciascuno di questi aspetti, la dialettica di tendenze varie; l'organicità di quel che ne risulta non è, perciò, quella di un « quadro »,

bensì quella di un organismo vivente; non di un sistema teologico, ma di una realtà storica.

Gli specialisti potranno discutere questo o quel particolare del volume: ma non crediamo di sbagliare affermando che si tratta di una sintesi eccellente. La chiarezza dell'esposizione e il senso della misura nell'addurre il materiale e la letteratura sono, inoltre, pregi che anche una vasta cerchia di lettori potrà apprezzare.

Angelo Brelich

R. JOLY, *Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, Collect. Latomus, vol. LXI, Bruxelles-Berchem 1963, pagg. 91.

Viene qui offerta una nuova e interessante interpretazione del *Pinax* di Cebete, dialogo composto all'inizio della nostra era (un esame della lingua, argomento del cap. I, porta l'A. a confermare questa datazione proposta per la prima volta dal Drosihn nel 1873), che ha avuto in ogni epoca grande fortuna, attestata dalle numerose edizioni e traduzioni, per una sua morale lineare e austera che dovette certamente piacere ai lettori di Plutarco. E tuttavia il suo contenuto è rimasto sostanzialmente incompreso. Ciò vale anche per l'esegesi scientifica che, dopo la caratterizzazione cinico-stoica attribuita al *Pinax* dal Drosihn, si è soprattutto esercitata nella ricerca delle componenti pitagoriche, ciniche, stoiche, cinico-stoiche e neo-pitagoriche, perdendo di vista il significato dell'opera come insieme. Questa si presenta in realtà — è quanto l'A. rileva nel cap. II — non come il commento filosofico ad un vero quadro religioso (il *pinax* che compare offerto ad un tempio di Kronos), sul tipo dei commenti stoici al « religioso » Omero, ma come l'invenzione di un quadro in funzione della filosofia esposta: quindi la forma letteraria della *ekphrasis* di un soggetto religioso in tal caso cela una reale ideologia religiosa (per comprendere la quale diviene indicativa anche l'immaginaria dedica a Kronos).

Il quadro raffigura *in apparenza* il corso della vita che, in sei tappe essenziali, conduce il « saggio » alla Felicità. Queste tappe principali sono rappresentate da personificazioni: *Apate*, che dà l'ignoranza a quanti vengono in vita, *Timoria* o il doloroso effetto dell'ignoranza, *Meta-noia* o il pentimento che schiude una nuova vita; la fase che segue immediatamente la coscienza riscossa dall'ignoranza è improntata a *Pseudopaideia* (l'erudizione rispetto alla vera sapienza, o le « arti liberali »), dopo di che ci si muove nel segno di *Katharsis*, fino a giungere nell'ambito di *Paideia*; è questa « vera istruzione » che dà l'ingresso alla Felicità. Ora l'interpretazione stoica e cinica del *Pinax* si fonda essenzialmente sui concetti-figure di *Pseudopaideia* e *Paideia*, nel cui campo d'azione vengono espresse massime apparentemente stoiche e ciniche. Ma quest'apparenza non contenta l'A.: alla sua analisi esse si dimostreranno banali luoghi comuni, in quanto: le stoiche, non espresse con termini stoici (cfr. la nota tesi di Carneade: gli stoici differiscono dai peripatetici per il solo vocabolario nuovo e particolare); le ciniche, non espresse con la tipica intransigenza dei cinici. Più indicative, ossia meno anonime, sarebbero invece le altre tappe-personificazioni che rivelerebbero un fondo neo-pitagorico. L'ideologia pitagorica della reincarnazione giustificerebbe l'azione di *Apate*: costei dà alle anime, come prezzo per tornare in vita, una bevanda che le rende « ignoranti » (analogia con le acque di *Lethe* che fanno dimenticare la vita precedente). *Katharsis* sarebbe l'antidoto alla reincarnazione, così come lo è la catarsi pitagorico-platonica: Platone, nel *Fedone*, avrebbe adottato la catarsi orfica, e, prima di lui, dalla stessa fonte avrebbe attinto il pitagorismo (Delatte); è *Katharsis* che libera dall'ignoranza e introduce nell'ambito di *Paideia*. *Metanoia* non sarebbe un concetto orientale (Norden), né un luogo comune indipendente dalla speculazione (Bréhier), bensì una dottrina neo-pitagorica.

A questo punto (cap. V), l'A., che già nei presupposti orfici e nella distinzione di un pitagorismo scientifico da un pitagorismo religioso, sembra propenso a dare un

nuovo indirizzo alle discussioni sin qui limitate ai sistemi filosofici, per spaziare più liberamente nel campo delle realtà religiose, compie una svolta decisiva: cerca nel *Pinax* l'influsso dei misteri, o, più precisamente, la testimonianza di una religiosità misterica. La sorte ultramondana dell'anima degli iniziati ai « grandi misteri », quale appare in Plutarco (*Moral.* 6, 331-332 Tauchnitz) viene confrontata alla sorte « terrena » secondo il *Pinax*. Gli iniziati, come i « saggi », arrivano ad un luogo « puro luminoso e verdeggiante » dopo grandi fatiche (morale del *ponos* e dell'*askesis*), pervengono alla *eleutheria*, sono incoronati, e sono condotti a vedere la triste sorte dei « peccatori ». Altre concordanze: la fede, elemento importante nelle iniziazioni misteriche (Méautis), trova riscontro nel *Pinax* in *Peitho*, che come seguace di *Paideia*, non può essere l'« eloquenza » (compagna piuttosto di *Pseudopaideia*) ma è invece la dispensatrice di *pistis*; la speranza, altro importante elemento iniziatico (Cumont), compare come componente essenziale del « saggio »; il libro che il *Daimon* raffigurato nel quadro tiene in mano, semplicemente come emblema, dato che, stando all'*ekphrasis*, non ne fa alcun uso, è raffrontato ai sacri libri-rivelazione dei misteri (Festugière, Carcopino); l'invito del *Daimon* a « farsi coraggio » (*θαρρεῖν*), viene ricondotto alle formule mistiche *θάρσει*, *θαρρεῖτε* (Simon, Cumont); il concetto di soteriologia dei misteri corrisponderebbe a quello del *Pinax*; le personificazioni in serie, infine, sarebbero per l'A., un elemento tipico della letteratura mistico-escatologica.

E' dunque il *Pinax* un'opera escatologica? si chiede ora l'A. (cap. VI). Lo è, e se apparentemente si riferisce all'evoluzione mondiale del « saggio » ciò è dovuto ad un suo fondamentale esoterismo: « si avrebbe a che fare con una rivelazione vera e propria, prudente, allusiva, enigmatica nella sua sostanza, perché il solo iniziato doveva comprenderla appieno » (pag. 52). E, d'altra parte, il *Pinax*, essendo un'opera neo-pitagorica, avrebbe potuto ignorare l'al di là? Certamente no, perché il neo-pitagorismo si fondava sulla salvezza riposta in una immortalità astrale che

rompesse il ciclo delle incarnazioni, mentre, per esso, proprio l'esistenza terrena era l'Ade, o il luogo di espiazione delle colpe anteriori (Méautis, Carcopino, Cumont). Ad ogni modo nel *Pinax* stesso, all'inizio del dialogo, è espressamente detto che la rivelazione o spiegazione (*exegesis*) è data come un enigma: chi capisce (= chi è iniziato) si salva e chi non capisce si perde, « similmente all'enigma che Sfinge proponeva agli uomini ». E l'insegnamento per enigmi, come l'A. ricorda, è tipico del pitagorismo. Insomma, a saper vedere, si trova nel *Pinax* l'individuazione della sede ultramondana dei beati (anziché il raggiungimento della felicità mundana da parte del saggio), e l'individuazione della vita mistica per arrivarci. Ecco la chiave dell'enigma: « per il volgo si tratta unicamente della vita terrestre; per l'iniziato si tratta anche della vita nell'al di là: si tratta della vita nel senso completo del termine » (pag. 58). E di conseguenza l'etica professata nel *Pinax* non può apparire più né filosofica né banale, né cinica o stoica, ecc., ma si rivela sostanzialmente per una reale prassi religiosa.

Muniti della chiave, passiamo alla nuova esegesi. Il quadro figura come dedicato a Kronos: visti i legami di Kronos con l'al di là, nella tradizione orfico-pitagorica, esso si configura come descrizione del mondo oltretombale di Kronos. Chi rivela le verità mistiche nel dialogo è un « vecchio » e « straniero » (quasi: vicino al passo estremo o già appartenente all'altro mondo; ma l'A. non si sofferma su questo aspetto della cosa), i quali due caratteri sarebbero tipici della tradizione « apocalittica ». Le due strade, quella per la felicità e quella per l'infelicità, non andrebbero riferite al noto motivo stoico (la via della virtù e la via dell'errore), bensì alle vie dell'al di là secondo una tradizione escatologica (Cumont), la via che porta alla sede dei beati e quella che porta al luogo delle punizioni. L'anticipazione a questa terra delle gioie future andrebbe riferita ad un altro tema apocalittico: quello dell'« assimilazione del nuovo Eletto » (Festugière). E infine la demonologia: oltre al già menzionato Daimon, nel

dialogo vanno riconosciute per démoni (o figure dell'al di là) le varie astrazioni, le quali tutte, come démoni buoni o cattivi, non realizzano la vita mondana dell'uomo ma operano dall'al di là e in vista dell'al di là. E a questi demoni si aggiungono gli stessi Eletti che, divenuti quasi *daimones* con la liberazione dalla carne, vengono ad incoraggiare e ad aiutare quanti si trovano ancora nell'« agone », a somiglianza dei *daimones* secondo Plutarco (*de genio Socr.*, 23), i quali assistono i viventi come atleti vittoriosi, ormai ritiratisi dalle competizioni, che si recano alle gare per incoraggiare i giovani atleti.

Conclusione: nel *Pinax* è imitata una catabasi orfico-pitagorica, a cui viene conferita una determinante ambiguità d'ordine esoterico, mediante la sua localizzazione su questa terra. E che gli antichi fossero capaci di comprendere tale realtà del *Pinax* è soprattutto dimostrato dalla sua definizione da parte di Suida, al quale appare sinteticamente una τὼν ἐν ἄθου δειγμάτων. Quanto al formale sincretismo cinico-platonico che il dialogo sembra denunciare, sarebbe giustificato dall'epoca della composizione, in cui le posizioni ciniche potevano talvolta inclinare alla religiosità pitagorica; ma in fondo l'A. rifiuta la formula del sincretismo filosofico, e in questa apparenza egli vede piuttosto « una corrente di idee molto viva all'inizio della nostra era », una corrente che talvolta amava chiamarsi « pitagorica », ma per ricongiungersi al misticismo orfico-pitagorico e ai misteri, e non al pitagorismo scientifico e filosofico. Un ultimo capitolo (il VII) dà un breve quadro della fortuna del *Pinax* presso gli antichi.

Come abbiamo già rilevato, è merito dell'A. aver sottratto il dialogo di Cebete all'esegesi filosofica, per tentarne un'interpretazione in chiave dichiaratamente storico-religiosa. E, tutto sommato, è riuscito nel suo intento, fornendoci una valida testimonianza del misticismo ellenistico agli inizi dell'era cristiana. Ciò non toglie che lo stacco dall'esegesi tradizionale non sia stato sempre completo: soprattutto nell'attribuire ai misteri, anche agli Eleusini, un misticismo convenzionale, quell'ibrido tra

religione e filosofia che si è chiamato talvolta « misteriosofia »; ed anche nel voler risalire ad ogni costo ad un « sistema » orfico originario che dovrebbe quasi sostituire i sistemi filosofici storici eliminati dalla scena. Per esempio: perché rifarsi ad una eventuale escatologia già completa nei misteri (anzi, già completamente conosciuta ad Eleusi nella notte dei tempi) che l'autore del *Pinax* avrebbe soltanto riecheggiato? Non potrebbe essere esso stesso una testimonianza di « nuove » concezioni escatologiche? E allora si doveva mostrare la « novità » piuttosto che l'analogia con un ipotetico « antico », o, se mai, proprio a mezzo del confronto con la realtà più antica doveva risultare la nuova e funzionale realtà recenziere. E lo stesso vale per i « riecheggiamenti » orfici, circa i quali ricordiamo, a titolo di esempio, che per fare della relazione di Kronos con l'al di là un prodotto del « sistema » orfico, si giunge a considerare orfiche di diritto le testimonianze di Plutarco e di Pindaro al riguardo, e, come immancabile interpolazione orfica, la testimonianza esiodea. Tali demeriti, comunque, non vanno ascritti tanto all'A. di questa nuova interpretazione ricca di spunti originali, quanto a certa ermeneutica tradizionale sulla quale egli si poggia con eccessiva fiducia.

D. Sabbatucci

M. DETIENNE, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Collect. Latomus, vol. LXVIII, Bruxelles-Berchem 1963, pagg. 64.

La tesi efficacemente sostenuta dal D. è la seguente: una crisi agricola investe la Beozia dell'8° sec. a.C. (e come la Beozia la Grecia: è l'età di transizione che sboccherà nella « civiltà della polis »), la crisi è sentita come un problema non economico ma religioso; Esiodo, in quanto poeta e maestro di religione, offre il suo contributo alla soluzione mediante *Le opere e i giorni*, con cui dà ai Greci un modello di comportamento « pio », e, perché « pio », anche tecnicamente corretto, ossia tale da far produrre

meglio i campi (per tradurre la qual cosa in termini obbiettivi diremmo: insegna ai Greci un'arete conseguibile ed esplicabile attraverso il lavoro agricolo, dando a questo un fondamento mitico e conseguentemente valori etico-religiosi).

Per la sua funzione « profetica » Esiodo è fugacemente comparato ai profeti d'Israele e ad Amos (suo contemporaneo, quasi) in modo specifico (cap. I). Solo alla luce delle conclusioni si comprende appieno il confronto (peraltro già impostato da altri secondo differenti punti di vista): Esiodo difende la tradizionale vita agricola sentita come un modo di vivere « divino » (= istituito e prescritto dagli dèi), ed Amos oppone più o meno esplicitamente la santità del sistema di vita tradizionale ebraico (quello dei nomadi-pastori: « sono pastore e raccolgo i frutti del sicomoro », *Am.* 7, 14) alla « profana », e non bene accetta all'Eterno, nuova vita urbana (o degli agricoltori sedentari). Peccato che questo aspetto del confronto non sia stato compiutamente svolto dall'A. in vista della sua particolare problematica, e vada invece perduto nella generica idea di un « conflitto sociale », vagamente accennata al seguito di schemi e formule altrui. Né precisati sufficientemente appaiono i termini della crisi agraria in Beozia (cap. II): anche qui per via della utilizzazione — non necessaria — di schemi e formule altrui. Donde, nella ricerca delle cause, si ha una oscillazione tra la frantumazione della proprietà fondiaria per le suddivisioni successoriali e la costituzione dei latifondi. Tale oscillazione non è mai completamente superata, anche se l'A. sembra propendere per ciò che vagamente chiama « una disuguaglianza fondiaria che fa il giuoco dei grandi possidenti » (pag. 26). Ma in fondo non sono le cause né i termini esatti della crisi che interessano direttamente il D.; quel che gli preme, invece, — e costituisce il motivo della sua ricerca — è rilevare come la crisi agraria dell'8° sec. fosse sentita come un fatto religioso e non economico. A questo punto (cap. III), infatti, e con questa prospettiva, il discorso si fa originale, lineare e convincente.

Esiodo — ecco la realtà da cui il nuovo discorso prende

le mosse — « non ha in alcun momento dipinto la situazione del piccolo proprietario nella prospettiva di un antagonismo con i grandi proprietari terrieri » (pag. 29), ma, parlando da « teologo », vede nella crisi agraria un prodotto della *hybris* (« ingrandisce la *hybris* del fratello fino a farne un principio cosmico », pag. 31). Il lavoro agricolo era per i Greci una pratica religiosa (cap. IV): questo è essenziale per comprendere appieno Esiodo, e questo il D. dimostra, ora senza tentennamenti e senza ricorso e vaghe formule altrui. Punto primo: « se Perse ascolta i consigli di Esiodo e li mette accuratamente in pratica, non conoscerà né la fame né la mendicizia » (pag. 32); su un piano obbiettivo, « fame e mendicizia » equivalgono alla crisi agraria, e se dunque i Greci si attengono all'insegnamento di Esiodo, la crisi imminente sarà superata. Per questa valutazione obbiettiva, l'A. mette in guardia da una facile inclinazione a distinguere nell'opera di Esiodo tra « lavoro » in senso tecnico e « giustizia » in senso etico-religioso: correttamente si deve invece intendere il « lavoro » come esplicazione di « giustizia ». E ancora: non di *qualsiasi* lavoro si tratta, ma del lavoro agricolo; si configura, anzi, ad un certo punto (pag. 35), una specie di soteriologia agraria (la salvezza è nel « giusto » lavoro dei campi) che potremmo utilmente contrapporre alla soteriologia agraria (escatologia fondata sull'assimilazione della sorte dell'uomo alla sorte della pianta) solitamente rilevata dalla fenomenologia storico-religiosa. Un tale aspetto soteriologico si può esasperare sino all'individuazione di una sorta di ascetismo, quello del *theios aner* esiodeo, raffrontabile all'ascetismo del *theios aner* pitagorico. Ma ecco che l'analogia con la soteriologia mistica anziché confondere le idee, serve all'A. per precisare e distinguere la primaria posizione greco-esiodea nei confronti di secondarie manifestazioni di misticismo. « E' indispensabile, al di là delle analogie immediate e delle evidenti rassomiglianze, misurare le considerevoli differenze che separano il pensiero religioso di Esiodo dal sistema di pensiero delle sette del 6° secolo... L'uomo divino del 6° secolo compie azioni che *trascendono* la condizione

umana » (pag. 37), mentre il *theios aner* esiodeo non fa che esplicare correttamente la condizione umana. Punto secondo: il magistero del poeta che, come tale, ha la facoltà di svelare un *modus vivendi* insegnato (e prescritto) dagli dèi, di svelare, insomma, la « verità ». Che cosa è la « verità » in senso esiodeo? E' *aletheia* contrapposta a *lethe*, è « ricordo » (al momento giusto) di massime e precetti d'ordine esistenziale, contrapposto alla loro « dimenticanza ». Donde il peccato per antonomasia (del resto, quello stesso che prende forma di *hybris*) è l'omissione o la trascuratezza di quelle norme che Esiodo « ricorda », e nella « dimenticanza » di tali norme è da vedersi la causa unica della crisi in atto (e perciò anche di eventuali crisi future).

In ogni momento l'A. riesce egregiamente a portare il caso di Esiodo sul piano generale della religione greca vista in certi suoi aspetti fondamentali, così che si giunge facilmente a concludere con lui che « Esiodo pensa come un greco » (pag. 50). Ma la questione è affrontata direttamente e ampliata nel cap. V, dedicato al « Significato psicologico e storico dell'agricoltura e dell'economia ». Si comincia con la domanda: « Quando Esiodo risponde ad una crisi economica con un atteggiamento religioso, si tratta di una risposta *insolita*... ovvero di una risposta *adeguata*, in armonia col sistema di pensiero dell'uomo dell'8° secolo? ». E' certamente adeguata, anche se particolare (giacché viene da un maestro quale Esiodo e non dall'uomo della strada), in quanto si muove in una linea che conduce senza soluzioni di continuità sino all'età di Senofonte e di Aristotele, ossia sino a quattro secoli dopo Esiodo. Lo dimostrano i concetti classici di « economia » che non è mai intesa come strumento per la produzione di ricchezze, ma semplicemente come « giusta » amministrazione fondiaria (e familiare in senso lato), e dunque come « buon comportamento ». Così Senofonte nella sua lezione di « economia » non insegna genericamente a produrre ricchezze, ma *soltanto* a praticare l'agricoltura. E Aristotele, per suo conto, può stabilire una opposizione tra « crematistica » (economia in senso capitalistico moderno) e vera e propria *oikonomia*.

L'agricoltura, come la guerra, non era un « mestiere » ma un modo di esplicitare *arete*. E per l'agricoltura non c'era bisogno di *techne*, su cui si fondava invece l'artigianato, ma di *epimeleia*.

Conclusioni: Esiodo non è un riformatore sociale né un rivoluzionario; egli non mette in causa l'ordine stabilito, del quale lascia i re a garanzia, ma vuole che « religiosamente » sia esplicita la giustizia: per i re nell'esercizio delle funzioni giudiziarie, e per i sudditi nell'esercizio dell'agricoltura. Egli è piuttosto un riformatore religioso, e componendo *Le Opere e i Giorni* intese « stabilire i rapporti tra gli dèi e gli uomini mediante una migliore pratica dell'agricoltura » (pag. 63), come *unica* condizione di vita che gli dèi hanno fissato per gli uomini.

D. Sabbatucci

G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale, momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo* (testi e ricerche di scienze religiose, pubblicati a cura dell'Istituto per le scienze religiose, Bologna), Roma, Herder, 1946, pp. VIII+464.

Scopo e carattere di questo volume, ricco di dati e considerazioni, appaiono chiaramente soprattutto sulle ultime pagine, dedicate a canonisti e teologi posteriori al Concilio Vaticano I, le cui decisioni costoro avrebbero interpretato in maniera unilaterale. « Nei decenni che corrono tra la sospensione del concilio e la fine del secolo si fa però strada una corrente di teologi e di canonisti orientati a leggere le decisioni vaticane secondo un'ottica decisamente monoculare, che tende a costruire l'ecclesiologia partendo esclusivamente dalla figura del Romano pontefice e dalle sue prerogative. In questa linea vengono anche spontaneamente riprese e fiduciosamente trascritte le vecchie affermazioni del Buix a proposito della pretesa *opinto Bolgenii* » (p. 446 sg.); di quel Bolgeni cioè la cui dottrina è invece caratterizzata dall'Alberigo come pienamente tra-

dizionale. Infatti « a lungo la riflessione teologica ha perso il contatto con una dottrina tradizionale di grande autorità, così che tutta una cospicua elaborazione concettuale di un capitolo fondamentale dell'ecclesiologia è rimasta inoperante. La stessa interpretazione delle decisioni del Vaticano I, concepita in chiave apologetica e consistente in una loro sistematica maggiorazione è dipesa in parte notevole dalla interruzione del rapporto con quella tradizione. Parallelamente, l'assimilazione piena delle definizioni vaticane è stata ostacolata da questo zelo poco illuminato, che le ha intese e presentate come il frutto di un solo filone della tradizione e non di tutta la tradizione della Chiesa » (p. 451-52).

E' opportuno e necessario citare ampiamente, perché mutilando, si rischierebbe di indurre nel sospetto che l'Alberigo non accetti o accolga solo con riserve, le « definizioni vaticane ». Al contrario, la dottrina di cui egli si propone di dimostrare il carattere pienamente tradizionale è secondo lui in completo accordo con quelle. Sicché l'Alberigo può concludere: « è stato perciò interessante mettere in luce... come, nei secoli che stanno tra il Tridentino e il Vaticano I, la dottrina di un potere complesso, d'origine immediatamente divina, affidato all'episcopato nel suo insieme e relativo alla guida della Chiesa universale, abbia avuto ininterrottamente dei sostenitori. Anzi è risultato che spesso i suoi sostenitori più impegnati sono stati uomini appartenenti alla corrente dottrinale maggiormente sensibile alla promozione e alla difesa delle prerogative del Romano pontefice. E' all'interno di questa corrente e in armonia con quelle prerogative che, tra il XVI e il XIX secolo tale dottrina, non solo è stata riaffermata come patrimonio della tradizione più sicura, ma è stata anche ulteriormente approfondita », anche se tuttora « l'elaborazione teologica non sia completa in ogni suo aspetto » (p. 453).

Naturalmente, l'Alberigo non si propone di offrire egli stesso contributi diretti a tale completamento, benché alla via sulla quale gli sembra desiderabile di vedere incam-

minarsi i teologi, accenni (insieme con una critica o piuttosto ancora espressione di un desiderio) un altro passo che vale la pena di trascrivere: « La sistemazione di Bolgeni indica dunque insieme la sostanziale fecondità di un contatto dell'ecclesiologia con l'intero contenuto della tradizione ecclesiale e lo stato di atrofia in cui erano rimasti — e tuttora rimangono — molti aspetti della stessa, condizione alla quale si può provvedere solo ridando un andamento dinamico alla ecclesiologia, che ne metta in luce tutte le ricchezze nascoste: compito nel quale, secondo l'Alberigo, il Bolgeni sarebbe, anche se soltanto in parte, riuscito, per lo meno segnalando « le possibilità di sviluppo di un'ecclesiologia che molti ritenevano incapace di uscire dal terreno della polemica e destinata ad una semplice ripetizione apologetica dei privilegi papali » (p. 347). Il che, secondo l'Alberigo, è precisamente avvenuto nel secolo XIX con il Bouix e con i suoi epigoni, specialmente Wernz e Palmieri, dopo il 1870.

La dimostrazione che l'Alberigo si è proposto di dare implica naturalmente una visione globale della storia cristiana, nel corso della quale si è avuto « l'evolversi non solo di condizioni concrete dell'esercizio dell'autorità nella chiesa, ma anche della concezione dottrinale che di tale problema si è avuta. Questa evoluzione ha segnato un momento decisivo con l'allontanamento definitivo della chiesa d'oriente da quella d'occidente nell'XI secolo » in quanto dopo di allora negli orientamenti dottrinali « si nota... una attenzione sempre maggiore ed uno spazio continuamente crescente dedicato alla figura ed alle funzioni del sommo pontefice », con cui va di pari passo « l'indirizzo a separare la riflessione sull'aspetto istituzionale della chiesa da quella sull'aspetto comunitario, misterico e sacramentale, che si realizza con l'autonomia del diritto canonico dalla teologia e si esprime ad esempio nella separazione tra una gerarchia d'ordine o sacramentale e una gerarchia di giurisdizione o di governo ». Non che si tratti, avverte immediatamente l'Alberigo, di « frattura radicale tra il primo e il secondo millennio cristiano ». Questo è un equivoco, di

cui è responsabile « chi ha voluto applicare semplicisticamente alla chiesa occidentale, dopo la riforma gregoriana, una visione statica e monoculare dell'ecclesiologia, caratteristica solo di alcune correnti affermatesi negli ultimi decenni... onde si è potuto credere « corrispondente alla verità storica che, almeno dall'XI secolo in poi, il potere sulla chiesa universale sia stato riconosciuto dalla dottrina cattolica solo ed esclusivamente al romano pontefice » (pp. 1-3).

Indicare come momento culminante nella storia ecclesiastica gli anni della riforma gregoriana e dello scisma d'Oriente non è certo una novità, e tutt'al più può invitare a riproporre il problema della connessione tra i due ordini di fatti (con quello, connesso, del pensiero e dell'azione del cardinale Umberto).

Più interessante e importante è che l'Alberigo riconosca che « il lungo arco di quasi nove secoli, che unisce la riforma gregoriana al Vaticano I, risulta articolato in due periodi tra di loro sufficientemente distinti, anche se interdipendenti » e corrispondenti « a due fasi successive, sia dell'organizzazione del governo della chiesa universale, sia delle dottrine elaborate a questo riguardo ». Il primo comprendente i secoli XI-XV, caratterizzato « dallo sviluppo parallelo della dottrina sul primato del vescovo di Roma e nello *ius divinum* del cardinalato » sarà trattato in altro lavoro che l'Alberigo promette come prossimo; il secondo, « tra il XVI e il XIX secolo », è oggetto di questo volume. Ma del primo « che interessa i maggiori teologi e canonisti dal Silvacandida all'Ostiense sino al Torquemodh » (pp. 4-5) abbiamo già un anticipo in questo.

L'Alberigo prende dunque le mosse dal concilio di Trento, di cui egli è uno dei nostri migliori conoscitori. Ciò è abbastanza significativo, ma pone uno o due problemi abbastanza gravi, sulla cui soluzione da parte sua vorremmo essere meglio illuminati. Egli infatti avverte che « la crisi del papato, causata dallo scisma d'occidente e approfondita poi dalla riforma protestante e la contemporanea fine della dottrina sullo *ius divinum* del cardinalato solle-

citarono una ripresa di riflessione sull'episcopato » la quale a Trento per la prima volta « si manifesta in modo qualificato e responsabile, proprio all'interno della corrente conciliare più tradizionalista e di stretta devozione "romana" » (ibid.). Il che implica, se non vado errato, un riconoscimento dell'influsso, che come forza d'urto, ebbe la riforma protestante, onde il Tridentino si comprende come « controriforma » e non mera e semplice attuazione di « riforma cattolica » come qualcuno esagerando, pare voler sostenere. Ed appare più chiaramente da quanto l'Alberigo dice in seguito, che cioè la discussione sulle potestà episcopali nel concilio si concluse « con l'approvazione di formulazioni molto lineari e relative solo alle differenze dogmatiche che dividevano i cattolici dai protestanti. Questo era conforme a tutta la linea del concilio e manteneva fede al criterio di non intervenire nelle questioni ancora dibattute tra i cattolici... non solo la maggiore e più diffusa preoccupazione fu quella di arginare le deviazioni dogmatiche e di disporre i mezzi per la riforma morale della chiesa, ma occorre anche riconoscere che il concilio non sarebbe stato comunque pronto per esprimere una compiuta dottrina ecclesiologica. Uno dei motivi principali — quello che più interessa di sottolineare qui — fu la limitata coscienza della chiesa di quel tempo, e perciò anche dei padri, delle dimensioni e dell'aspetto universale della chiesa stessa. Sono ben rare le circostanze nelle quali appaia chiaro e operante il concetto di chiesa universale, che comprende e trascende le singole chiese particolari ». Una di esse fu la proposta dei teologi romani all'inizio del 1563, di un canone sul potere del papa « pascendi regendi et gubernandi universalem ecclesiam » conferito da Gesù Cristo a San Pietro. « Ma il testo ebbe una fortuna molto breve per la recisa opposizione incontrata in molti ambienti del concilio, guidati dall'episcopato francese ». Né maggior fortuna ebbe l'interpretazione restrittiva proposta, il 20 gennaio, dal Paleotti; e sempre « per la netta resistenza dei francesi ». Così si ebbe la « scomparsa di ogni proposizione sul primato del vescovo di Roma ». L'Alberigo av-

verte che vi furono a ciò altri motivi (quello « non fu l'ultimo »); « V'era un'opposizione di principio al primato come tale, ma è anche vero che tutta l'attenzione e l'interesse del concilio non erano rivolti alla chiesa concepita nel suo insieme, ma piuttosto alla comunità cristiana basilare, la diocesi. La conferma della netta egemonia di questo punto di vista è data da tutta la discussione sulla residenza, la cui importanza e durata trova la sua spiegazione remota proprio in tale atteggiamento » (pp. 103-105).

Ora, il problema che si presenta è dato dal fatto che la ribellione di Lutero, fin dall'inizio, aveva messo in crisi proprio tutta l'ecclesiologia, e in primo luogo proprio la autorità di quel pontefice romano in cui Lutero, mentre si preparava a sostenere la disputa di Lipsia (ove, dopo il Prierias, Giovanni Eck doveva spingerlo ad esplicitare nel modo più radicale questo aspetto delle sue dottrine) si preparava già (lettera del 13 marzo 1519 allo Spalatino, W. A., Br. 141) a identificare l'Anticristo. E del resto, doveva essere chiaro che tutta la dottrina luterana della giustificazione, e ancora più chiaramente quella del sacerdozio universale dei credenti contenevano una visione d'insieme della ecclesiologia. Ciò comporta, evidentemente, la considerazione di tutta la storia del Tridentino e del diverso peso che, secondo i vari momenti, ebbero la preoccupazione dogmatica e quella della riforma morale indicate dall'Alberigo; e cioè, in sostanza, « controriforma » e « riforma cattolica ».

Non si può dire che il problema sia sfuggito all'Alberigo, il quale aveva già osservato che « il rinnovato prestigio della figura del vescovo e dello stato episcopale erano il frutto delle idee dei gruppi riformatori della chiesa succedutisi ininterrottamente e *con incessante sfortuna* [la sottolineatura è mia] durante il XV secolo e la prima metà del XVI. I grandi dibattiti sviluppatasi durante la crisi dello scisma d'occidente e poi a favore o contro il conciliarismo avevano spesso coinvolto anche la figura, la posizione e i poteri del vescovo nella chiesa. Ma le circostanze storiche e l'inframmettenza di confuse e incontrollate correnti di

pensiero impedirono che si giungesse ad un approfondimento reale della dottrina sull'episcopato e che si acquisassero risultati sicuri e definitivi... Anzi, fu proprio il fallimento del conciliarismo a ritardare la riforma della Chiesa, malgrado la sua urgenza. Nei decenni successivi — per tutta la seconda metà del Quattrocento e la prima del Cinquecento — l'istanza, se non l'opera di riforma, fu riproposta con intensità crescente, ma avendo cura di evitare qualsiasi connessione dottrinale e persino istituzionale. Il discorso sulla riforma prese così un andamento tipicamente morale che, mentre impedì ai fautori dello *statu quo* di rifiutare la riforma in nome della ortodossia dottrinale e dell'integrità dogmatica, indusse però il cattolicesimo in uno stato di grave debolezza. Una debolezza appunto dottrinale che si manifestò in tutta la sua gravità ed ebbe conseguenze drammatiche quando con Lutero un filone di riforma della chiesa ne associò le istanze a tesi dottrinali — nuove ed eversive — che le scuole cattoliche erano impreparate ad affrontare. L'ecclesiologia in particolare subì la stasi susseguente alla lotta conciliarista sino al punto da trovarsi singolarmente sprovvista di fronte al nuovo e più grave dibattito che stava per aprirsi » (pp. 11-13).

Tutto ciò, se dimostra che all'Alberigo, da buono storico, certi problemi non sfuggono, anzi egli se ne rende conto, ci lascia però alquanto incuriositi e induce a desiderare ch'egli possa darci presto il volume annunciato, sui risultati del quale, come su fondamenti sicuri, vedremo meglio come si appoggi anche questo.

Un punto, tuttavia, ci sembra alquanto esagerato, ed è quello in cui l'Alberigo afferma che « la cultura ecclesiastica, soprattutto teologica e canonistica del Cinquecento non aveva comunemente una dimensione storica consistente. Era ben raro che si risalisse a monte dei testi medievali e spesso del tardo medioevo, attraverso i quali si conoscevano solo stralci della letteratura cristiana precedente ». (p. 68). E' ben vero che queste frasi contengono limitazioni e precisazioni, ma il trascurare completamente, quasi non fosse esistito né avesse esercitato alcun influsso, tutto

l'umanesimo cristiano con le non poche edizioni di testi patristici, sembra, ripeto, alquanto esagerato.

Ma anche ciò appartiene piuttosto alla parte della sua esposizione che l'Alberigo ha promesso di dare in modo più completo.

Quella che ci offre ora incomincia realmente — anche se riferisce precedenti discussioni circa le potestà dei vescovi ed i loro rapporti col papa, nel 1547 e 1551 — dalla discussione intorno al sacramento dell'ordine, durante l'ultimo periodo del concilio, dopo la riapertura, che così tenaci sforzi era costata a Pio VI. L'Alberigo nota che « gli spunti concettuali dotati di maggior dinamismo e quindi ricchi di maggior virtualità, non si trovano sempre soltanto nelle enunciazioni dei fautori dichiarati del diritto divino. Anzi, spesso le impostazioni più feconde stanno anche e proprio nelle argomentazioni di quei padri i quali, sostenendo ad oltranza l'origine della giurisdizione episcopale del papa, passano per essere, e vogliono essere, i più zelanti e intransigenti garanti della supremazia papale e quindi i meno inclini a promuovere qualunque apertura o sviluppo nuovo nella teoria dell'ufficio episcopale » (p. 47). Per sostenere ciò l'Alberigo contrasta, e io credo a ragione, l'opinione diffusa di « una compatta omogeneità della maggioranza tridentina nel senso di una conservazione intransigente, giunta ad un alto grado di sistemazione teorica... colpisce, anzitutto, in molti di essi [padri] una serie di affermazioni, tutt'altro che incerte o marginali, dirette a sostenere che il vescovo riceve direttamente da Dio, nella consacrazione, qualche cosa di più della semplice *potestas ordinis*, almeno intesa nel senso più stretto di potestà sacramentale... non solo specifico potere di santificazione esclusivo dell'episcopato... ossia cresimare, ordinare, consacrare e benedire — ma ancora riceve poteri ulteriori... in un certo senso direttivi o di reggimento, che sono in qualche modo parte o specie della potestà giurisdizionale » (pp. 48-49). Tali sono, anche se non sempre chiarissime, le dichiarazioni di parecchi dei padri tridentini, tra cui il Nacchianti, domenicano, vescovo di Chioggia e soprattutto alcuni mem-

bri della maggioranza « romana », come il Castagna, il Paleotti, il Facchinetti (poi papa Innocenzo IX): dei quali il secondo era « uno dei rappresentanti ufficiali della Curia Romana a Trento » (p. 77) ed il primo (poi papa Urbano VII) « prelado che godeva la completa fiducia di Roma e componeva con pochi altri il ristrettissimo gruppo dei consiglieri dei legati papali (nota 39, p. 29) ed esponenti « della corrente moderata ». La medesima dottrina, avversa « a che il concilio dichiarasse di diritto divino l'origine della giurisdizione particolare dei vescovi » (cioè, quella di ciascuno nella propria diocesi), pur riconoscendo « come dottrina comune che tutti i vescovi in forza della consacrazione ricevono un potere personale e paritario a concorrere con gli altri alla guida della chiesa universale » (p. 100 sg.) risulta essere stata ammessa da Pio IV, in una lettera del settembre 1562 del cardinale Amulio al legato Seripando, di cui l'Alberigo riproduce da un codice Riccardiano un testo che ritiene più fedele all'originale della copia sinora nota, contenuta in un codice ora dell'Università Gregoriana. Sicché in realtà appare « singolare », nella maggioranza stessa, la posizione del Laynez. Onde l'Alberigo sottolinea la « diffidenza con la quale le sue tesi vennero prima discusse e infine respinte in concilio » (p. 69). Quindi la corrispondenza con esse di talune formulazioni dei teologi su menzionati sarebbe « soltanto esteriore o iniziale » (p. 76). In conclusione deve « essere ritenuta sentenza comune dei padri tridentini — anche se più, allo stadio di convincimento piuttosto che di tesi perfettamente formulata — che ad ogni vescovo venga conferita con la consacrazione, e solo per effetto della consacrazione, una certa potestà pastorale extrasacramentale sovranaturale nei confronti della chiesa universale » (p. 95).

Non deve quindi considerarsi come secondario, e come una specie di excursus il lungo capitolo che l'Alberigo dedica risalendo anche a concili medievali, alla discussione intorno ai vescovi allora chiamati *in partibus infidelium* o « anulari », oggi titolari: quelli cioè che, mancando di una vera e propria diocesi — cioè di un territorio e di un

popolo — non esercitano alcuna giurisdizione particolare. A Trento vescovi francesi e imperiali, rimproverando a costoro molti e gravi abusi, erano addirittura per la loro abolizione, ma poi non se ne fece nulla, « il problema restava così completamente aperto, sia dal punto di vista pratico della riforma degli abusi connessi coi titolari, sia dal punto di vista dottrinale » (p. 127). La questione si poneva dal punto di vista pratico — del diritto di partecipazione e voto nel concilio — ma venne affrontata sotto l'aspetto dottrinale da teologi spagnoli — Francisco de Vitoria e Melchor Cano — preceduti però da Domenico Iacobazzi — e italiani, Girolamo Vielmi domenicano e maestro di Carlo Borromeo, e poi lungo il corso dei secoli XVII e XVIII fino al gesuita Andrea Girolamo Andreucci che pubblicò nel 1732 un trattato *De episcopo titulari*. Periodo di più di cento e cinquant'anni durante il quale, dice l'Alberigo « l'ecclesiologia ebbe uno sviluppo molto limitato e soprattutto concentrato tutto sulla figura e le prerogative del romano pontefice »... letteratura teologica fortemente monoculare, assorbita tutta dall'opera di rafforzamento e di difesa di un'ecclesiologia verticale... Raramente teologi e canonisti credettero opportuno fermarsi a illustrare e approfondire altri aspetti che pure erano presenti nella tradizione e nella coscienza della chiesa... Intere zone della tradizione ecclesiale restarono anche a lungo apparentemente inerti, al punto che si arrivò a credere che fossero abbandonate e persino contraddette. Invece i valori reali ed autentici che esse racchiudevano, conservavano intatta la loro vitalità. Quando infatti la soluzione di un problema richiedeva la loro messa in opera, erano proprio i teologi più avvertiti e fedeli alla tradizione che prendevano l'iniziativa ». Così le discussioni sui vescovi titolari « sollecitarono l'utilizzazione di un aspetto dell'ecclesiologia che sembrava sempre più accantonato: quello del rapporto tra i vescovi e la Chiesa universale... utilizzazione parziale, e non sempre rigorosa, il cui valore è soprattutto di testimonianza piuttosto che di autentico approfondimento. Una testimonianza però preziosa perché

indica come questi valori fossero realmente presenti nel patrimonio dottrinale anche se raramente dibattuti... ma, la dottrina ortodossa del tempo non aveva dubbi o incertezze sulla loro appartenenza al patrimonio ecclesiologico comune », e infatti le opere di quei teologi « non sono neppure oggetto di polemica all'interno del mondo cattolico » (pp. 175-176). Argomento quest'ultimo che, a stretto rigore logico potrebbe essere respinto, la mancanza di polemica potendo essere ascritta, per esempio, a indifferenza; ma che storicamente trattandosi di un'epoca di così intense controversie teologiche, ha il suo valore.

Un terzo capitolo tratta ugualmente della teologia post-tridentina rispetto al problema principale. L'Alberigo esamina a lungo la posizione del Suarez, quindi di Denys Petau e di Saint-Cyran, con cui è generalmente identificato il *Petrus Aurelius* autore di trattati pubblicati tra il 1632 e il 1635, e dell'italiano C. A. Manenti. Si arriva così al secolo XVIII nel corso del quale si comincia a sentire « la necessità di sottrarsi alla dialettica delle parti contrapposte », essendosi giunti ad una « radicalizzazione delle posizioni dottrinali... secondo una sistema di contrapposizioni dilemmatiche... dualismo papa-vescovi »: gli uni sostenendo il primato di giurisdizione e l'infallibilità, gli altri insistendo « sulla figura del vescovo sino a farne un sovrano indipendente nella sua chiesa » (p. 223).

L'Alberigo dedica parecchie pagine al benedettino tedesco Martin Gerbert von Hornau, abate dell'illustre abbazia di Sankt Blasien nella Foresta Nera, e più noto come musicologo, la cui opera *De communionem potestatis ecclesiasticae inter summos ecclesiae principes, pontificem et episcopos* (1761) ebbe però un'eco immediata « molto modesta » (pp. 232 e 250) e sembrerebbe ispirata piuttosto a un generico irenismo che ad una veramente chiara coscienza e proposito « di avviare un completo rovesciamento di tendenza » (p. 250), se non fosse che il Gerbert, come l'Alberigo sottolinea, risulta essere stato in continui rapporti con teologi italiani, il Garampi, il Mamachi, il Bolgeni.

Su questi due ultimi, e, prima ancora, sul domenicano

Ermanno Domenico Cristianopulo, nonché su P. Ballerini, il gesuita Francesco Antonio Zaccaria, l'altro gesuita Alfonso Muzzarelli si sofferma l'indagine dell'Alberigo mettendo in evidenza come tutti questi uomini decisamente avversi ad ogni forma di episcopalismo di tinta giansenistico-gallicano-febroniana ecc., sostenessero, sia pure in misura diversa e con motivazioni differenti, la dottrina che riconosce ai Vescovi come tali una generale potestà di giurisdizione sulla Chiesa universale. La stessa dottrina si ritrova in teologi tra la fine del secolo XVIII e i primi decenni del successivo (del resto il Bolgeni pubblicò i *Fatti dommatici* nel 1788 e morì nel 1811, e il Muzzarelli nel 1813), lo stesso Mauro Cappellari (poi Gregorio XVI) del cui *Trionfo della S. Sede* (1799) tuttavia l'Alberigo non mi sembra tener conto abbastanza che la parte da lui considerata ha tutta l'aria di non essere molto di più che il rifacimento di una tesi di dottorato, sicché né è da pretendere da essa più del giusto né forse è esattissimo parlare a tale proposito, di « spontanea convergenza » (p. 364) col Bolgeni: mentre è da osservare « una certa trascuratezza per lo sforzo che i teologi della generazione precedente avevano vissuto tanto intensamente per mantenere l'equilibrio interno della dottrina sulla gerarchia, impedendo che si trasformasse esclusivamente in una trattazione dei diritti e dei privilegi papali. In Cappellari, allentandosi la tensione teologica, si manifesta un tendenziale cedimento psicologico, che sembra solo avvertibile tra le righe » (p. 361). Tuttavia, c'è.

Alla stessa cerchia di teologi romani appartiene Giovanni Devoti i cui *Institutionum canonicarum libri IV* apparvero nel 1785 e il *Ius canonicum universum* nel 1803; egli « sostiene energicamente e sistematicamente i diritti del romano pontefice sia quanto al primato su tutta la chiesa che quanto all'infalibilità personale » ma insieme « mostra limpidamente di professare proprio come dottrina comune l'attribuzione da parte di Cristo agli apostoli e poi ai vescovi, uniti al papa, di un potere, collegiale e ordinario, di governo sulla chiesa universale », sebbene, su qualche pro-

blema la sua soluzione « non appare completamente soddisfacente » (pp. 379, 383, 389).

Il « cedimento » che l'Alberigo aveva ravvisato nel Cappellari, diventa qualche cosa di più grave in Georg Phillips nel quale, pur professando egli che i vescovi partecipano, in unione col Papa, al governo della Chiesa « è interessante vedere come al di là della linea della sua dottrina egli abbia espressioni non sempre rigorose e corrette, che lasciano trasparire una disposizione, sia pure remota, a slittamenti » (p. 394).

La polemica decisa contro il Bolgeni — e implicitamente gli altri della medesima tendenza — si ha però con il francese Domenico Bouix al quale l'Alberigo riconosce il merito di avere svolto una « efficace funzione antigallicana » ma aggiungendo subito che « il valore intrinseco delle *Institutiones* del Bouix è purtroppo scientificamente limitatissimo, praticamente nullo, come è stato sottolineato da più parti » (p. 395). Le sue « tesi ardite » però « non trovarono un'eco apprezzabile presso i contemporanei » e anzi sono corrette da un suo stesso seguace, il Maupied, il quale riconosce la validità delle dottrine di Bolgeni; onde l'Alberigo può addirittura parlare di « isolamento delle tesi novatrici » (p. 408).

Ma siamo ormai quasi alla vigilia del Concilio Vaticano. L'Alberigo nota che « manca una indagine completa della posizione presa dai canonisti cattolici nei dieci anni immediatamente precedenti il Vaticano I » sebbene soggiunga che « non potrebbe portare che a risultati di valore puramente statistico, dato il modestissimo contributo dottrinale della canonistica di questo periodo ». Nota ancora che, specialmente in Francia il pensiero cattolico « inclina sempre più ad una sottovalutazione dell'episcopato » (p. 412). Quindi, dopo aver esposto rapidamente le rinnovate discussioni sui diritti dei vescovi titolari, l'Alberigo viene a parlare appunto del Vaticano I. In esso, egli osserva che la minoranza « rimase su posizioni statiche e perse perciò anche l'occasione di porre il problema della differenza specifica tra l'esercizio del potere su-

premo da parte del papa da solo o da parte del collegio episcopale comprendente anche il papa » mentre « analogamente, l'ala estremista della maggioranza, e i suoi continuatori fuori del concilio rimasero altrettanto estranei e sordi, cercando di avallare una maggiorazione della teologia del papato aliena dalla mente del concilio e da tutta la dottrina tradizionale » (p. 440). Per contro « gli esponenti teologicamente più qualificati del Vaticano I, Zinelli, Gasser e Kleutgen, non esitano ad ammettere, anzi a sostenere, la «esistenza di un potere collegiale dell'episcopato sulla chiesa universale, che costituisce nel loro sistema teologico il punto stesso di riferimento per la determinazione della natura e del contenuto delle prerogative personali del papa » (p. 444).

Infine l'Alberigo considera i ricordati Wernz e Palmieri e presenta le conclusioni riferite in principio.

Sarebbe eccessivo dire che quest'opera non lasci qualche motivo di perplessità e soddisfi ogni desiderio ch'essa suscita: in particolare di una documentazione talvolta anche più ampia, la quale permetta meglio di valutare certe citazioni, che appaiono a volte alquanto isolate dal contesto. Viene fatto anche di desiderare una maggiore abbondanza di riferimenti circa i rapporti tra i vari teologi considerati, specie (ma non soltanto) i sostenitori di dottrine contrarie a quelle di cui l'Alberigo sottolinea il carattere tradizionale: p.s. tra Suárez (una cui tesi è ripresa da Bouix) Laynez e Salmerón. Anche sarebbero desiderabili rifacimenti più larghi alle condizioni della cultura, teologica e non teologica — specialmente alle dottrine giuridico-politiche sulle forme di governo cui si ispirano alcuni teologi e canonisti; nonché alla vita religiosa e anzi alla civiltà nel suo complesso. Non che accenni a tutto ciò manchino del tutto; ma l'Alberigo sembra presupporre nel lettore certe cognizioni — e, dati i lettori cui il suo libro si rivolge, ha ragione; se non che è il suo pensiero su certi argomenti che si vorrebbe a volte conoscere con maggior precisione, mentre spesso è dato soltanto arguirlo da brevi accenni. Questi sono però più frequenti e netti a proposito di quello che

Wilfrid Ward chiamò già il « neo-ultramontanismo » ottocentesco. Sono questi i momenti nei quali, accanto all'Alberigo impegnato profondamente in una dimostrazione di natura e di finalità strettamente teologiche, riappare l'Alberigo più veramente storico al quale bisogna comunque essere grati per questa ampia ricerca, opera veramente di pioniere; onde sarebbe ingiusto e futile darsi al facile giuoco di segnalare qualche svista o dimenticanza, ignorando il valore e l'importanza dell'insieme, i molti dati di fatto che ci dà a conoscere, o le molte acute osservazioni.

Alberto Pincherle

R. MONDOLFO, *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli, Morano Ed., 1964 (Collana di Filosofia diretta da E. Paolo Lamanna e P. Piovani), pagg. 160.

Sono sei capitoli, o piuttosto sei saggi, collegati dal concetto fondamentale che nel pensiero antico, specialmente greco, si trovano precorrimenti di quello moderno più numerosi e importanti che non si ammetta generalmente, e un'appendice: su *La prima affermazione della sfericità della terra*, cioè uno studio pubblicato nei Rendiconti dell'Accademia di Bologna nel 1938 con l'aggiunta di una Postilla, in cui ribatte argomentazioni di W.A. Heidel; e su *L'uomo greco secondo Pohlenz*, ristampa di un articolo apparso dapprima in « Il Ponte », 1963.

Ad una rivista quale la nostra, più che gli scritti « *Veritas filia temporis* » in Aristotele, « *Veritas filia temporis* » in Tommaso d'Aquino, e *Tecnica e scienza nella Grecia antica* (conferenza tenuta nell'Università di Cordoba, Argentina, il 13 febbraio 1964), interessano i tre successivi.

Un precorrimento di Vico in Filone Alessandrino, già apparso nella miscellanea in memoria di Augusto Rostagni, mostra come la « affermazione del fare come fonte e condizione del conoscere, appena accennata nel $\pi\epsilon\rho\lambda\ \delta\iota\alpha\tau\eta\varsigma$ pseudoippocrateo, si trovi invece « come principio gnoseologico esplicito » nel *Quod deus sit immutabilis* (6, in fine)

di Filone Alessandrino. Quanto al Vico, il M. è incline ad ammettere che dipendesse da G. Cardano, fonte già segnalata da F. Fiorentino, ma indica « più completo il precorrimiento del Vico rinnovato poi dal Cardano » in M. Ficino, additato già dal Gentile; onde conclude essere « più probabile » che « l'ispirazione che il Vico trasse dai filosofi italiani del Rinascimento per la sua gnoseologia » risalga, « sebbene il Vico non ne avesse sentore », proprio a Filone, che il Ficino certamente conobbe.

Il saggio *La teoria agostiniana del senso interno ed i suoi antecedenti greci*, non saprei ora dire se sia l'originale o la ritraduzione o un rimaneggiamento di quello dello stesso titolo, pubblicato in spagnolo nella rivista « Insula » di Buenos Aires nel 1943. Si tratta di un'esegesi d'un tratto del *De libero arbitrio* (II, 3, 8-4, 12) agostiniano dov'è dimostrata l'esistenza di un « senso interno », che si aggiunge ai cinque corporei e comune anche alle bestie, che da Agostino è posto come intermediario tra i sensi e la ragione, negandogli quindi « un'attività conoscitiva, per la preoccupazione di non attribuire un'intelligenza alle bestie e di non cancellare la linea di separazione rigida fra esse e l'uomo nel riconoscere un'attività intermedia tra la facoltà sensitiva e l'intellettiva », benché Agostino si trovasse spinto a riconoscere anche quest'ultima; onde « l'importanza della teoria agostiniana del senso interno » consiste precisamente in questo, come osservò già il De Ruggero.

L'antecedente, in questo caso, è nel *De immortalitate animae* (Enn. IV, 1. 7) di Plotino, il quale però « non parla di un 'senso interno' bensì dell'anima ». Se non che Plotino dipende da Alessandro di Afrodisia nel commento al *De anima* (65, 80; 60, 25), a cui il Mondolfo aggiunge passi importantissimi dello stesso Aristotele (*De anima* III, 2, 245 a; 426 b; 3, 427 a; 9, 432 a; *De sommo et vig.* II, 455 con notevoli affinità anche nelle espressioni; *De iuvent. et senect.* I, 467 b; III 469 a; *De sensu et sens.* 447 b) e di suoi commentatori, fra cui Temistio, mentre il problema di un centro capace di raccogliere e distinguere le singole percezioni dei singoli sensi s'era già presentato anche a Pla-

tone (*Teeteto*, 184 b; 185 e). Per quest'ultimo l'« attività sintetica appartiene all'anima e non a qualsiasi organo corporeo », ma insieme « è esclusa l'idea di un senso comune interiore, che possa esser senso pur essendo interiore (incorporeo) e comune, cioè destinato a compiere una attività sintetica », sicché, mentre « la separazione tra le facoltà resta ancora rigida in Platone... la scoperta del senso interiore è una novità introdotta da Aristotele e trasmessa in eredità ai suoi commentatori (Alessandro), a Plotino e ad Agostino ».

Viene così posto dal M., per gli studiosi di Agostino, anche un altro problema. Dato che Agostino è più vicino che non Plotino ad Aristotele, di cui non risulta che conoscesse direttamente se non le *Categorie*, qual'è dunque l'intermediario tra Aristotele ed Agostino? Tanto più che la discussione sul senso interno si trova, come il M. avverte fin dall'inizio, « in quella dimostrazione dell'esistenza di Dio che potrebbe credersi ispirata da quella analoga che dava Aristotele nel III libro del *De philosophia*, se ci constasse che il filosofo cristiano avesse conosciuto questa opera dello Stagirita per lo meno indirettamente, come ne aveva conosciuto il *Protrettico* attraverso l'*Hortensius* di Cicerone ». Si tratta soprattutto di « quel passo del *De philosophia* che conosciamo attraverso una citazione di Simplicio » (fr. 16 ed. Rose ed. Walzer; n. 25 nella tavola delle concordanze dell'ed. Untersteiner) e in cui già Jaeger aveva trovato « il germe dell'argomento ontologico » (pag. 59).

E' chiaro che in una breve rassegna meramente espositiva non si dovrebbe neppure tentare di azzardare una risposta: tuttavia, a chi volesse affrontare quel problema, direi, pur con ogni cautela, che a prima vista non sembra da escludere *a priori* l'ipotesi che qualche suggerimento Agostino lo trovasse o in Mallio Teodoro o in quel *De philosophia* di S. Ambrogio, perduto per noi, di cui Agostino dovette avere conoscenza a Milano e che più tardi chiese a Paolino di Nola, il quale glielo mandò (cfr. Courcelle, *Les lacunes de la correspondance entre saint Augustin et Paulin de Nole*, in « Rev. des ét. anc. » 53, 1951, p. 262).

L'altro saggio che ci interessa riguarda *Il problema del male in Agostino e nell'agostinismo*. Si sa che questo dell'origine del male fu il problema che tormentò più a lungo Agostino, del quale il M. nota come caratteristica « quella inquietudine e insoddisfazione interiore che sempre gli impedirono di fermarsi ad una soluzione raggiunta e considerarla definitiva, mentre la profonda coscienza dei problemi lo spingeva ad approfondire incessantemente la sua indagine ». Il M. parte dall'osservazione che Platone « si trovava già orientato verso la considerazione della materia come causa del male » e che « la lotta tra la materia e Dio si trasforma nelle *Leggi* dello stesso Platone in un conflitto fra l'anima cosmica buona e la cattiva ». Quindi « in entrambe le dottrine dualistiche, pertanto, la orfico-platonica e la manichea, che in momenti successivi (notiamo che sarebbe stato più esatto invertire l'ordine) ottennero l'adesione giovanile di Agostino, c'era un aspetto che doveva determinare più tardi il suo allontanamento e ripudio di esse per incompatibilità con il cristianesimo: ed era la considerazione del male come realtà positiva, antitetica al bene, ma collocata sullo stesso piano di realtà primordiale di questo » (p. 86). In Platone, « la tendenza a identificare Bene ed Essere « poteva contenere una contraddizione interna » se non che egli rimaneva in « tutta la tradizione del pensiero pagano, che presentava il problema morale come problema della felicità » anche se egli, con l'orfismo, spostava « la mira verso la vita futura, legando il problema di questa con l'idea del peccato e con l'esigenza della salvezza ». Si compie così l'avviamento verso l'idea di una causalità interiore, attribuendosi all'anima stessa ed alla volontà dell'uomo la responsabilità essenziale nella determinazione del destino personale futuro; ma in questa stessa dottrina il principio del bene appariva unicamente come forza e volontà di ordine, e restava di fronte ad esso la resistenza della materia corporea, considerata come causa del male esteriore allo spirito, cioè avente una realtà propria di fronte allo spirito e indipendente da esso » (p. 87). Ora, nota subito il M.,

« questa condizione cambia in maniera essenziale nella dottrina cristiana, per l'accoglimento dell'idea di una creazione dal nulla... Essendo la materia una realtà creata, cioè proveniente da Dio, non può essere un male per se stessa... ogni essere pertanto (compresa la materia) deve riconoscersi come un bene per sua natura; ed il male può consistere solamente nell'uso colpevole che è negazione del bene... Il male dunque è pura negatività » (p. 88).

Tutto ciò non stupisce di certo chi abbia presenti i « Dialoghi di Cassiciaco » con le loro discussioni (compreso l'aver assunto come punto di partenza l'*Hortensius*), o anche certi passi, pure notissimi, delle *Confessioni*. Né stupirà che il M. segnali come lo stimolo al « passaggio dalla teoria che attribuisce una positività alla causa del male alla teoria della sua negatività » (per cui esso può provenire soltanto « da una scelta errata, cioè dalla volontà ») si fosse « fatto sentire in modo parziale nello stesso neoplatonismo pagano » (p. 88). E il M. cita il cap. 7 del l. 8 della prima *Enneade*, segnalato come fonte del pensiero agostiniano in quella sua fase. Se non che il M. nota qui « un'oscillazione » tra il concetto più antico della materia (« realtà necessaria e primordiale.. male che si oppone necessariamente di fronte al bene ») e uno nuovo (« la materia e il male son negazioni dell'intelletto e del bene »), mentre nel « neoplatonismo cristiano di Aurelio Agostino » abbiamo una « conclusione decisa ». Il male è soltanto « negazione dell'essere che è bene. Negazione, dunque, che non procede dal creatore, ma unicamente dalla creatura, cioè dalla volontà umana, autrice del peccato » (p. 89). E' appunto questa la tesi fondamentale del *De libero arbitrio*, e di cui il M. sottolinea tutte le conseguenze. Ma alla tesi — agostiniana — che « la salvezza o dannazione umana sarebbe determinata dalla stessa volontà umana e deriverebbe dalla sua scelta », che è la tesi di Pelagio, si contrappone l'altra dottrina agostiniana del peccato originale trasmesso, della grazia che obbligava Agostino ad affermare una predestinazione: soltanto positiva, alla salvezza. In realtà, tuttavia, nota il M., questo

« significa logicamente esistenza di una predestinazione negativa » per « gli esclusi dall'elezione che porta alla grazia ». Onde egli soggiunge che « c'imbattiamo qui in una contraddizione interna dell'agostinismo, la cui eredità è stata, ciò nonostante, raccolta non solo da varie eresie medievali, ma anche da correnti del pensiero protestante e cattolico nell'età moderna ». Il M. si sofferma quindi su Scoto Eriugena, che si dibatte anch'egli tra gravi difficoltà: come, d'altra parte, protestanti e giansenisti. « Il contrasto con questi sviluppi posteriori è la documentazione storica delle contraddizioni che eran rimaste senza soluzione nella teoria agostiniana », onde tali contraddizioni « derivanti dallo sforzo di soddisfare esigenze opposte non permettono ad Agostino di giungere ad una soluzione definitiva del problema del male e lascian così un'eredità di indagine e di discussione ulteriori al pensiero successivo. Ma in ciò appunto dobbiam riconoscere un aspetto della grande fecondità dell'agostinismo » (rp. 96 sg.).

Non si vuole, ora, negare questa fecondità; ma soltanto osservare che, per quanto riguarda Agostino, le contraddizioni interne si scorgono soltanto a causa della pretesa di considerarlo come un pensatore, fin dal primo momento della sua conversione, sempre coerente e costante; dal volere, cioè, costruire un « sistema » agostiniano, fondandosi tanto sui primi scritti di lui, fino all'*Ad Simplicianum*, quanto sui posteriori. Da ciò i tentativi di sistemazione, come quello dell'articolo, troppo a lungo famoso, del Portalé, o la constatazione di contraddizioni. Va invece riconosciuta, con la critica più recente, un'evoluzione di Agostino, provocata soprattutto dallo sforzo di intendere sempre meglio, e assimilarsi il pensiero di S. Paolo. Ma è anche vero che Agostino temette di ammettere « ciò che la dialettica platonica aveva pure già posto in rilievo; cioè che negazione non significa riduzione al nulla, ma alterità e opposizione, e che il non essere non è mancanza di realtà, bensì realtà contraria », ché, se « questa eredità della dialettica platonica sarà utilizzata più tardi dalla dialettica

hegeliana », ad Agostino il riconoscere il non essere nel senso su indicato sarebbe parso un ricadere nel dualismo, cioè nel manicheismo come gli rimproverò Giuliano di Eclano. Perciò, mentre difendeva la sua dottrina più caratteristica, egli tenne ferma la definizione del male come pura negazione. Quell'elemento di neoplatonismo cristiano, rimane dunque nel suo pensiero, ma l'urto tra esso e la dottrina della redenzione degli eletti si manifesta nel modo in cui egli parla, dalle *Confessioni* al *De civitate Dei*, di Plotino. In sede storica, però, per comprendere meglio quegli sviluppi ulteriori, va tenuta presente, insieme col fatto che l'agostinismo fu preso come sistema, l'opportunità di distinguere tra un agostinismo filosofico — fondato sul *De lib. arb.*, ecc. — e un agostinismo teologico fondato sulle opere antipelagiane.

A. P i n c h e r l e

- A. MOSCATO-M. N. PIERINI, *Rivolta religiosa nelle campagne. Il movimento millenarista di David Lazzaretti. La profezia neo-ebraica di Donato Mandugio*, Roma, Samonà e Savelli, Libreria Internazionale Terzo Mondo, 1965, pp. 332.

Si tratta di due ampi saggi, che l'Introduzione, del Moscato, cerca di inquadrare in tutta una serie di movimenti analoghi, in quanto hanno tutti il carattere di « conversione » di gruppi, che per opposizione alla Chiesa cattolica passano ad altre confessioni religiose, cioè (il caso del Manduzio e di San Nicandro è, sotto questo aspetto, eccezionale) protestanti ma, a quanto appare, preferibilmente a quelle in cui è più accentuato l'elemento escatologico-profetico. Vi sono dunque rapporti di analogia con quanto si verifica in altri Paesi, che presentano altre analogie con l'Italia centro-meridionale — tutti i fenomeni registrati sono a Sud di una linea Pisa-Ancona — ed è stato oggetto di studio nei noti libri del Worsley e del Lanternari.

Fenomeni, dunque, tipici di zone depresse e di popolazioni contadine? Verrebbe fatto di affermarlo, se non vi fosse il caso dei valdesi di Colferro, cioè di operai in una delle più sviluppate oasi industriali del Basso Lazio. Fenomeni che hanno primitivamente carattere di protesta sociale — distacco dalla Chiesa cattolica per anticlericalismo, e perché questa viene considerata come la « Chiesa dei padroni », ovvero primitivamente religiosi?

Il Moscato propende per la prima ipotesi. « Mi sembra però assai azzardato — egli scrive — giungere... a ricercare nella stessa ideologia religiosa... le radici di questa forza rinnovatrice » (p. 18). « I contadini e gli operai che aderiscono a questi movimenti sono dunque dissidenti dal cattolicesimo perché rivoluzionari, non rivoluzionari perché cristiani, o più in particolare protestanti » (p. 20); e ciò pur dopo avere riconosciuto, parlando di Colferro — ma con evidente riferimento a tutti i movimenti — che, lì almeno, « il passaggio è stato, più che dalla fede cattolica a quella riformata, dall'indifferenza a un intenso impegno religioso che è per giunta sostanzialmente originale. Si tratta di un vero e proprio risveglio religioso, che avviene in un periodo di crisi della fiducia nelle vie terrene della giustizia e che non può trovare sbocco nel cattolicesimo, sia perché questo è identificato col nemico di classe, sia perché in quel periodo storico non sa offrire nulla all'ansia di coloro che hanno sfiducia nelle proprie forze, ma non hanno rinunciato del tutto alle loro aspirazioni democratiche » (p. 16).

L'alternativa è probabilmente meno recisa di quanto non la faccia apparire il Moscato. Ma il punto più importante è proprio in quell'aspirazione, in quella « fame e sete » di giustizia, che è arduo ridurre a fenomeno « economico-sociale-politico », o « religioso », perché i due aspetti sono inseparabili, sono l'una e l'altra cosa insieme. Sotto questo aspetto, gioverebbe, penso, tener presente un'altra analogia e — nei limiti in cui è generalmente accolta la applicazione del metodo comparativo — tener presente anche il complesso movimento delle eresie medievali, a pro-

posito delle quali si è pure manifestato il contrasto tra le due tendenze interpretative accennate.

Lo studio del Moscato su D. Lazzaretti è oggi il più ricco di informazioni di prima mano, attinte ad un accurato studio di tutta la documentazione scritta esistente, nonché di un soggiorno sui luoghi, di rapporti personali, di un attentissimo esame critico della già ricca bibliografia, nella quale mette giustamente in rilievo un lavoro di S. Pezzella. L'evoluzione del Lazzaretti è tracciata con mano sicura, e il Moscato pone con sagace attenzione e buona dottrina il problema delle « fonti » del pensiero del Lazzaretti, e cioè delle influenze da lui sentite. Influssi, in gran parte, senza dubbio, indiretti; mentre, però, da questo stesso studio si ricava l'impressione che, a poco a poco, una qualche cultura il Lazzaretti se la sia pur venuta acquistando: onde si vorrebbe rivolgere al Moscato l'invito di approfondire questo punto, con ulteriori ricerche, per quanto possibile.

Quanto alla tragica fine del « profeta », il Moscato, che ha esaminato con cura i documenti superstiti, giunge alla conclusione che « molte circostanze fanno pensare che la uccisione di Davide Lazzaretti fu, se non premeditata, una tragica conseguenza del clima e dell'atteggiamento generale delle classi dirigenti verso i movimenti contadini » (p. 84), onde « appare... probabile che il ricorso alla forza per stroncare il movimento sia stato suggerito direttamente dal Ministero degli Interni che non vedeva altra possibilità per porre termine a quel movimento » (p. 87) e ciò in quanto « era la tendenza socialista che il movimento aveva assunto ad apparire pericolosa » (p. 84).

Ma che al timone del socialismo — il quale assillava gli uomini della sinistra, giunti da poco al potere, divisi tra loro (Ministro degli Interni fu, dal 24 marzo al 19 dicembre '78, nel Gabinetto Cairoli, lo Zanardelli, uscito pochi mesi prima da quello presieduto da Depretis) e trovatisi di fronte alla difficoltà di realizzare le riforme richieste quand'erano all'opposizione: che a quel timore non si associasse anche l'altro, di avere a che fare con un

movimento clericaleggiante di ceti rurali e inteso da loro come di tipo sanfedista o tendente a riprodurre, e in Toscana, il brigantaggio meridionale di cui non era estinto il ricordo: questo non negherei a priori, e anzi penso che a tale secondo aspetto il Moscato non abbia dato sufficiente rilievo. In realtà quei due timori si fondevano, facevano tutt'uno: acuendo così la determinazione di opporsi risolutamente e stroncare sul nascere movimenti ritenuti pericolosi per la compagine stessa dello Stato, che i nuovi governanti si sentivano impegnati a mantenere, e per quella unità italiana per la quale avevano lottato e sofferto. Quegli uomini della Sinistra non avevano condiviso l'aspirazione ad una riforma interna della Chiesa, come potevano averla vagheggiata un Ricasoli o magari un Bonghi, per non dire d'altri; erano anticlericali e antireligiosi insieme, o per la meno sospettosi di tutto ciò che sapesse di credenza religiosa: anzi tanto più timorosi di un qualunque moto di credenti che si svolgesse all'infuori della gerarchia cattolica, di fronte alla quale sapevano già come regolarsi.

Il Moscato espone poi le vicende posteriori della comunità lazzarettiana e della « Chiesa giurisdavidica » fa un interessante esame sociologico: prevalenza di contadini « quasi tutti piccoli proprietari in genere non meno miseri del resto della popolazione » (p. 105) colpiti dalle gravosissime imposte sui terreni, scarsa o nulla la partecipazione dei minatori di mercurio o dei braccianti, mentre una particolare importanza, proporzionalmente assai superiore alla consistenza numerica ebbero gli artigiani. Il Moscato tende inoltre a ridurre l'importanza di Filippo Imperiuzzi, comunemente considerata assai grande e si sofferma sul caso di quella visionaria, Elvira Giro che raccolse l'eredità spirituale dell'Imperiuzzi e della moglie di lui, Elena Cappelli, morta nel 1951 « dopo avere " arricchito " durante 30 anni gli scritti del marito con anacronistiche aggiunte derivate dalla letteratura delle più disparate raccolte di " trattati di scienze occulte " » (p. 132 sg.). La Giro « proclamò che Davide in realtà non era stato che Giovanni Battista, venuto per annunciare lo " Spirito Santo Madre ", ossia la

stessa Elvira Giro », la quale era « seguita ciecamente » da un ingegnere, Leone Graziani. Secondo il Moscato essa « mescolava nelle sue "rivelazioni" elementi pitagorici (come la dottrina della trasmigrazione delle anime, l'interpretazione simbolica dei numeri delle date, ecc.) a strane riesumazioni di scritti allegorici medievali » (pp. 132-134).

Lo Spirito Santo come creatura femminile indica una sia pur lontanissima e indiretta derivazione da scritti originariamente in una lingua semitica, e i dati forniti dal Moscato invitano immediatamente al raffronto con la Elena di Simone Mago. Sarebbe interessante rintracciare il canale attraverso cui queste speculazioni gnostiche giunsero alla Giro, ma non si va forse molto lontani dal vero pensando a certe pubblicazioni (Ermete Trismegisto, *Il Pimandro*; Enrico Caporali, *La natura secondo Pitagora*; M. Saunier, *La leggenda dei simboli*) diffuse negli anni precedenti la prima guerra mondiale da una Casa editrice (« Atanòr ») di Todì.

Non meno suggestivo è il racconto che Maria Novella Pierini fa delle vicende di Donato Manduzio e del suo gruppo. Disgraziatamente, nonostante la cura che la Pierini mise nel raccogliere informazioni — con uno studio condotto anche « sul campo » a varie riprese — la sua imperfetta conoscenza dell'ebraismo che si rivela in più punti, e anche una non piena padronanza dei metodi dell'indagine storico-religiosa lascia perplessi circa certe sue affermazioni. Per di più, appare chiaro dai passi che ella medesima cita, che il Manduzio subì anche l'influsso almeno di alcune parti del Nuovo Testamento (così il « cavallo bianco » che apparve al Manduzio, cfr. Apoc. VI, 2; il « Gran Dio che si rivela ai miseri di cuore » cfr. Mt. V, 3; « un Albero che è selvaggio non dà il frutto buono e se vedete in un deserto un Albero che fa il buon frutto voi non vi fate meraviglia, perché in quel luogo c'è stato nei primi tempi e ha lasciato il suo seme e dopo molto tempo è uscita una pianta che fa il buon frutto », cfr. Mt. VII, 18; XIII, 8-32: « la polemica contro i "Maestri sapienti", i dotti interpreti ufficiali della "legge" che, oggi e sempre, ne avrebbero travi-

sato lo spirito »: cfr. Mt. XXIII: pp. 166, 178, 198, 202 nota).

L'interessante volume contiene anche un'appendice di documenti scelti, fra cui estratti dal poema in ottave, *Storia di Davide Lazzaretti*, di Angelo Pii detto « il poetino »; pagine del Diario di Nazzareno Bargagli, riconosciuto in un'adunanza del maggio 1961 quale « capo in procedenza ereditario » (sono i termini della mozione proposta da Turpino Chiappini e approvata); inoltre vari estratti dal Diario e dal *Brevo* (sic) *profetico dei Santi*, di Donato Manduzio.

A. P.

A. BELLUSSI TASSINARI, *Saggio sulla iconografia e sul culto di Iside e Zeus Heliopolitanus*, La Nuova Tipografica, Verona s.d., pp. 71.

Lo scopo primo che l'autrice si prefigge è quello di identificare una sacerdotessa di Isis e lo Zeus Heliopolitanus in due statue acefale e in pessimo stato di conservazione del Museo Archeologico di Venezia, e si deve subito riconoscere che ci riesce a meraviglia, spinta com'è da una ferma e cieca volontà di vedere ad ogni costo ciò che si è imposta di scorgere — e che con ogni probabilità non c'è — in quelli che forse sarebbe stato più prudente considerare quali « casi disperati » in rapporti a qualsiasi tentativo di identificazione. Ma poiché la questione interessa molto più da vicino altre discipline che la storia delle religioni, tralasciamola per occuparci invece del secondo obiettivo del saggio; esso vorrebbe essere un inquadramento storico-religioso delle figure divine menzionate sopra, ma, purtroppo, si risolve invece in una scialba esposizione, priva di originalità ed estremamente superficiale, di certe vecchie tesi, ormai superate da tempo, tra le quali l'autrice sceglie una a caso, che fa sua senza spiegarne la ragione, e che sostiene rispetto alle altre. Con ciò non solo non si esaurisce il compito di informare il lettore sulla estensione della problematica, in quanto l'esposizione delle

varie teorie — e di ciò fa fede l'elenco delle opere consultate — è parziale, ma nemmeno si giunge a scorgerne gli aspetti attuali, perché per quasi tutte le questioni la bibliografia si arresta, nel migliore dei casi, ad una ventina d'anni fa'. Per non parlare, poi, delle conclusioni, tendenti ad abbandonare il terreno « storico » per scivolare in un indefinibile misticismo filosofeggiante, o delle negligenze formali, talora risolvendosi semplicemente in numerosi e fastidiosi errori di stampa, talaltra invece indice di un certo disordine sia di impostazione che di informazione, come, ad esempio, è dato constatare a proposito della nota bibliografica, sistemata a caso, non aggiornata e composta quasi esclusivamente da voci di enciclopedia. In base a tutto ciò, per concludere, pur essendo spiacevole dover criticare in tal modo un lavoro in cui, nonostante tutto, può anche notarsi una certa buona volontà di intenzioni, ci si chiede se non fosse stato meglio lasciar dormire nel loro museo le due statue in questione, senza conseguenze di sorta.

G. P.

C. BENNET PASCAL, *The Cults of Cisalpine Gaul*, Collection Latomus LXXV, Bruxelles-Berchem 1964, pp. 222.

La raccolta sistematica del materiale, per la maggior parte epigrafico, relativo ai culti della Gallia Cisalpina, è lo scopo che si prefigge, e che raggiunge, questa ricerca monografica sviluppatasi dalla tesi di dottorato dell'autore. Preceduta da un'introduzione che affronta vari problemi tecnici, per lo più concernenti l'interpretazione dei dati, ha inizio l'esposizione dei documenti pertinenti ai diversi culti ufficiali (della triade capitolina, degli imperatori, etc.), quindi a quelli di divinità di origine greca (Aesculapius, Nemesis, Dioscuri) e orientale (Isis, Mitra, etc.). Ha poi luogo, nei capitoli successivi, la trattazione dei « culti italiani e romani », nel cui ambito si mette in rilievo, nell'area

geografica presa in esame, l'esistenza di complessi religiosi connessi ai Lares, a Bona Dea, Feronia, Silvanus; l'esame dei vari epiteti, per lo più locali, di Iuppiter; lo studio delle figure divine legate alla sfera dell'acqua, come, ad esempio, Neptunus; l'esposizione dei dati relativi al culto di divinità infere e di quelle locali (Belenus, Poeninus, etc.). Seguono un lungo capitolo sul complesso problema dell'*interpretatio romana* nel corso del quale sono analizzate secondo le varie stratificazioni presentate le figure di Apollo, Diana, Minerva, Mars etc. e una conclusione che cerca di fare il punto a diverse questioni, come, ad esempio, la distinzione tra i principali settori di provenienza dei vari culti, la presenza, così lontano dal loro luogo d'origine cui si penserebbero strettamente legate, di divinità quali Anna Perenna, Feronia, etc., l'influsso della romanizzazione nel sostrato religioso autoctono delle regioni più periferiche, e così via. Un esauriente indice analitico e una carta della Gallia Cisalpina completano il volume.

Già da questa esposizione dell'articolarsi del lavoro si può avere una idea di quello che si presenta come uno dei suoi limiti principali, cioè dell'eccessiva schematicità, difetto, questo, peraltro avvertito dallo stesso autore, che cerca di giustificarlo in ragione della natura del libro e del materiale trattato, non riuscendo, tuttavia, ad essere pienamente convincente, in quanto, se pure da questo punto di vista potrebbe ammettersi un procedere piuttosto rigido della trattazione, ci sarebbe sempre da discutere sulla formulazione di questa, ad esempio sulla ripartizione dei motivi trattati in quei capitoli che, talvolta, assumono quasi l'aspetto di paratie stagne disposte non troppo a proposito.

Un altro lato negativo del lavoro, questa volta più notevole, ma che si rivela dovuto, più che altro, alla particolare formazione dell'autore, è rappresentato dalla mancanza di prospettive propriamente storico-religiose della ricerca, che, lo si è detto, si esaurisce il più delle volte in una esposizione dei dati. In base a ciò alcuni motivi che avrebbero

potuto assumere, se convenientemente trattati, un rilievo ed un interesse notevoli (cfr. quanto concerne il culto di Neptunus, delle Nymphae, o il capitolo dedicato alle divinità locali), rimangono sullo sfondo, sbiaditi ed appena accennati.

A prescindere da queste limitazioni — per via delle quali il libro si configura quasi esclusivamente quale raccolta di materiale — bisogna tuttavia riconoscere al lavoro anche le sue varie qualità positive: la ricchezza dei dati raccolti, la loro diligente e ordinata esposizione, la facilità di consultazione del volume, tutti pregi che fanno della opera uno strumento di lavoro sicuro ed indispensabile per quanti dovranno tener presente, in vista di eventuali ricerche, la configurazione religiosa della Gallia Cisalpina. Un discorso a parte meriterebbe, poi, l'analisi che, nell'ambito del capitolo sull'*interpretatio romana*, mette accuratamente a fuoco tanto la complessità d'aspetti di certe figure divine, la stratificazione dei quali fa' di queste ultime qualcosa di notevolmente differente dalle omonime componenti del *pantheon* romano (come, per esempio, nel caso di Mars, il cui nome appare nei dati epigrafici per lo più al plurale, e le cui prerogative sembrerebbero confondersi con quelle di Iuppiter), quanto, di volta in volta, il particolare elemento comune che ha reso possibile l'accostamento di certe divinità romane a determinati esseri sovrumani oggetto di venerazione locale (cfr. il caso di Minerva Flanatica, connessa, cioè, ai lavoratori della lana, in chiara corrispondenza al rapporto che a Roma lega la dea ai *fullones*): i vari problemi sorti nel corso del capitolo e i risultati ottenuti si rivelano di estrema utilità non solo ai fini di una conoscenza approfondita delle divinità venerate in quest'ambiente, ma, e questo è forse anche più importante, persino per una miglior comprensione delle loro corrispondenti nella sfera della religione romana, in primo luogo di certi loro aspetti sinora poco chiari scarsamente documentati.

G. P.

U. PESTALOZZA, *L'éternel féminin dans la religion méditerranéenne*, trad. et préf. de M. De Corte, Coll. Latomus, vol. LXXIX, Bruxelles-Berchem 1965, pagg. 81.

Nel dar notizia della pubblicazione in lingua francese di *Eterno femminile mediterraneo* (Venezia 1954), il volumetto che, incentrandosi sulla « femminilità divina », significativamente riassume la lunga e vasta ricerca di U. Pestalozza intorno alla religione mediterranea come componente della religione ellenica, vorremmo far partecipe il lettore dell'entusiasmo con cui tutta l'opera del nostro insigne studioso è stata accolta all'estero, nonché del fascino e degli influssi che vi ha esercitato. Ciò compare in bella evidenza nella prefazione di M. De Corte, professore all'Università di Liegi, il quale confessa, come storico della filosofia greca, di aver compreso soltanto attraverso Pestalozza il senso vero della *physis* dei pre-socratici, che gli si era venuta configurando ora come « un'immensa Matrice universale » ed ora come « una Dea generatrice degli uomini, degli animali e delle cose ». Questa immagine, concretata dal Pestalozza nella « *Potnia mediterranea* », avrebbe improntato di sé tutta la civiltà religiosa greca e la filosofia, almeno sino al 4° sec. a.C. Sarebbe l'eredità mediterranea, per la quale, secondo il De Corte, « lo spirituale, l'intellettuale, il vitale e il sessuale si compenetravano presso i Preelleni di cui Pestalozza ci descrive magistralmente la mentalità religiosa, in un modo talmente indissociabile che, se possiamo contemplare un'opera d'arte di questa epoca o leggere un testo che ne conservi l'ispirazione, non possiamo capirli che riunendo tutte queste gradazioni, fondendo tutte queste prospettive ».

« I doni che Uberto Pestalozza profonde », dice il De Corte più oltre, « sono propriamente mediterranei come l'oggetto stesso delle sue ricerche ». E con ciò attribuisce al nostro studioso la capacità di avere interpretato, quasi per facoltà naturali (in quanto italiano, e perciò per il suo stile, la sua lingua, il suo sentire da italiano) non disgiunte « alla più rigorosa virtù dimostrativa », la religione medi-

terranea in una specie di partecipazione simpatetica, in una specie di *Erlebnis*, secondo i principii di una moderna corrente fenomenologica.

D. S.

TEMENOS. Studies in Comparative Religion presented by scholars in Denmark, Finland, Norway and Sweden. Vol. I. 1965, (p. 200).

All'XI Congresso Internazionale di Storia delle Religioni, tenuto a Claremont, California, dal 5 all'11 dello scorso settembre, i partecipanti hanno trovato una piacevole sorpresa nelle sale in cui, secondo le vecchie usanze congressuali, erano esposte recenti pubblicazioni attinenti alla materia: il primo numero di un nuovo periodico di storia delle religioni. Era un segno confortante, in mezzo alle perplessità suscitate anche da quest'ultimo congresso: segno del fatto che — malgrado tutto —, gli studi storico-religiosi non sono in fase di decadenza. Nel dopoguerra, nonostante la cessazione di *Archiv für Religionswissenschaft*, l'esiguo numero dei periodici specializzati nella disciplina è cresciuto; né si deve pensare che l'uno possa render superfluo l'altro, perché, almeno finora, ciascuno — da quelli vecchi come *Revue de l'histoire des religions* e *SMRS* a quelli nuovi come *Numen* e *History of Religions* — ha una propria fisionomia o per un prevalente interesse per certo genere di problemi o per un indirizzo metodologico dominante.

Anche TEMENOS, sin da questo primo volume, si presenta con lineamenti propri e ben definiti. Editto dalla Società Finnica di Storia delle Religioni (costituitasi appena due anni or sono) esso si fonda sulla collaborazione tra studiosi finlandesi e scandinavi. Questo fatto non significa, come un profano potrebbe credere, una mera delimitazione geografica: è da molti decenni che gli studiosi dell'Europa settentrionale rappresentano una delle voci più importanti e più continue nel campo internazionale delle ricerche sto-

rico-religiose. Non si tratta necessariamente — come accade nel settore degli studi biblici — di una « scuola » scandinava o nordica: ma certamente di una comune cultura, di una comune educazione scientifica, di una comune apertura umana che, se possono anche esplicarsi in diversi orientamenti metodologici e nei più vari settori di specializzazione (dall'etnologia religiosa al mondo classico, dalla orientalistica al cristianesimo, dalla sociologia alla psicologia religiosa), si manifestano tuttavia nella medesima impronta di serietà e d'impegno, di ampiezza di prospettive unita a una quasi puntigliosa esigenza di accuratezza. Un altro punto di contatto tra gli studiosi nordici sta nel fatto che essi da molto tempo — almeno dai tempi di Nathan Söderblom — si rendono conto, e mai si dimenticano, della necessità della comparazione nel campo storico-religioso, quale che sia il settore di stretta specializzazione che ciascuno di essi coltiva. « Studies in Comparative Religion » è il sottotitolo programmatico della rivista, anche se i singoli articoli del primo volume (autori: C. M. Edsman, A. Haavio, S. S. Hartman, J. Hautala, A. Hultcrantz, A. A. Koskinen, H. Ludin Jansen, I. Paulson) si occupano, per la maggior parte, di argomenti specialistici. La comparazione, infatti, non può fondarsi che su una molteplicità delle più rigorose specializzazioni; ciò che importa, è che ad essa non si rinunci: e TEMENOS, evidentemente, non intende rinunciarvi.

*The Professional Training of
Chinese Storytellers and the Storytellers
Guide* A. B.

ARCHIVIO DI FILOSOFIA, ed. Antonio Milani, Padova, 1962-65.

Tra i vari fascicoli che l'Archivio di Filosofia, organo dell'Istituto di Studi Filosofici dell'Università di Roma, Casa Editrice Cedam, Padova, ci invia per recensione, alcuni, per il loro carattere essenzialmente filosofico, non possono essere presi in esame da un punto di vista storico-religioso, come, per esempio, *Pascal e Nietzsche*, (1962); altri invece, per quanto pur sempre strettamente speciali-

stici, possono, almeno parzialmente, interessare lo storico delle religioni. E' questo il caso di *Umanesimo ed ermeneutica* (1963), dedicato quasi esclusivamente alla presentazione e pubblicazione di testi di Francesco da Meleto e Guillaume Postel, e contenente, tra l'altro, una brillante esposizione di R. Klein sul motivo della pazzia nel periodo umanistico; di *Tecnica e Casistica* (1964), che riporta i contributi dei partecipanti al IV Colloquio Internazionale sulla tematica della demitizzazione, tra i quali meritano di essere menzionate le relazioni di K. Kerényi (*Dal mito genuino al mito tecnicizzato*) e R. Panikkar (*Technique et temps*); di *Surrealismo e Simbolismo* (1965), dove l'articolo di M. Olivetti, *Simbolismo cosmico: il tempio*, considera su un piano filosofico l'atto « cosmicizzante » fissato una volta per tutte nella costruzione degli edifici sacri; di *Demitizzazione e Morale* (1965), Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dall'Istituto di Studi Filosofici, 7-12 gennaio 1965, per via del contributo di K. Kerényi, *Il mito della « Areté »*.

G. P.

RASSEGNA DELLE RIVISTE

a cura di Giulia Piccaluga

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

ANALECTA BOLLANDIANA, 82:

- M. Coens — *La plus ancienne passion de saint Laurian, martyr céphalophore en Berry* 57-86

ARCHIV ORIENTALNI, 33:

- V. Hrdličková — *The Professional Training of Chinese Storytellers and the Storytellers' Guilds* 225-248

- V. Sadek — *Der Mythus vom Messias, dem Sohne Josephs* 27-43

F. F. COMMUNICATIONS, 196:

- A. Kabell — *Balder und die Mistel* 1-21

FOLKLORE, 76:

- E. G. Suhr — *An Interpretation of the Medusa* 90-103

HISTORY OF RELIGIONS, 51:

- A. Beteille — *Social Organization of Temples in a Tanjore Village* 74-92
- H. B. Earhart — *Four Ritual Periods of Haguro Shugendō in Northeastern Japan* 93-113
- M. Eliade — *Crisis and Renewal in History of Religions* 1-17
- R. Lyster — *Symbol Elements in the Cult of Athena* 113-163
- S. M. Pandey — *Mirābar and her Contributions to the Bhakti Movement* 54-73
- R. J. Zwi Wsblowsky — *A New Heaven and a New Earth: considering primitive Messianism* 164-172

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS,
CLXVII/1-2:

- A. Jaubert — *Les séances du sanhédrin et les récits de la passion (II)* 1-33
- J. Koenig — *Le Sinai, montagne de feu dans un désert de ténèbres* 9-155
- P. Pédech — *Les idées religieuses de Polybe: étude sur la religion de l'élite gréco-romaine au II^e siècle av. J.C.* 35-68

TEMENOS, I:

- C. M. Edsman — *Histoire et religion* 7-30
- J. Hautala — *Survivals of the Cult of Sacrifice Stones in Finland* 65-86
- S. S. Hartman — *Dionysos and Heracles in India according to Megasthenes: a Counter-argument* 55-64

- A. Hultkrantz — *The Study of North American Indian Religion: Retrospect, Present Trends and Future Tasks* 87-107
- H. L. Jansen — *Die Hochzeitsriten im Tobitbuche* 142-149
- A. A. Koskinen — *Tuhi: a polynesian Word with Magic Connotations* 122-141
- I. Paulson — *Die Rituelle Erhebung des Bärenschädels bei Arkischen und Subarktischen Völkern* 150-169

**ZEITSCHRIFT FÜR RELIGIONS-UND
GEISTESGESCHICHTE, XVIII/3:**

- J. Smolian — *Kultische Hintergründe bei Wagenrennen* 259-274
- P. Weidkuhn — *Das Verhältnis von Ritus und Kultus anhand australischer ethnographischer Quellen* 114-142

Gli Atti del Martiri.

Introduzione

1. Atti del Martiri

2. Atti del Martiri

3. Atti del Martiri

4. Atti del Martiri

5. Atti del Martiri

6. Atti del Martiri

7. Atti del Martiri

8. Atti del Martiri

9. Atti del Martiri

10. Atti del Martiri

11. Atti del Martiri

12. Atti del Martiri

13. Atti del Martiri

- I) Il problema e i testi
II) Che cosa è lo gnosticismo?
III) Lo gnosticismo, la Mesopotamia, l'Egitto e l'Iran
IV) Gnosticismo e giudaismo (I)
V) Gnosticismo e giudaismo (II)
VI) Gnosticismo, giudaismo e cristianesimo
VII) Gnosticismo e cristianesimo

Colloquio Internazionale su «Le origini dello gnosticismo»

(Messina, 13-18 aprile 1966)

L'Università di Messina e la cattedra di storia delle religioni dell'Università di Messina, in collaborazione con la I.A.H.R. (International Association for the History of Religions) e la Società italiana di storia delle religioni, organizzano un colloquio internazionale sul tema «Le origini dello gnosticismo».

Il colloquio avrà il fine di tracciare lo *status quaestionis*, di esaminare la legittimità storica del problema e la metodologia relativa, di situare lo gnosticismo nella fenomenologia e nella storia delle religioni. La possibilità stessa di una definizione dello gnosticismo sarà oggetto di discussione, così come le diverse alternative concernenti i rapporti storici tra i movimenti gnostici (diffusione, parallelismo, convergenza).

Il colloquio avrà luogo nei giorni 13-18 aprile 1966.

Nell'interesse scientifico del colloquio e per preparare la discussione, il testo completo delle comunicazioni è stato richiesto dal Comitato d'organizzazione prima del 30 novembre 1965. Questi testi litografati e comunicati per tempo a tutti gli altri relatori, offriranno a ciascuno la possibilità di aggiungere *post scripta* alla propria comunicazione, e di inviare considerazioni generali o speciali concernenti le altre. I *post scripta* e le aggiunte saranno ugualmente comunicati ai partecipanti prima del colloquio.

La prima circolare relativa al colloquio è stata inviata a tutti i gruppi nazionali aderenti alla I.A.H.R. e a tutti i membri della Società italiana di storia delle religioni, nonché a diversi altri studiosi interessati. Più di cinquanta studiosi hanno dato finora la loro adesione. I loro contributi concerneranno i seguenti temi generali:

- I) Il problema e i testi
- II) Che cosa è lo gnosticismo?
- III) Lo gnosticismo, la Mesopotamia, l'Egitto e l'Iran
- IV) Gnosticismo e giudaismo (I)
- V) Gnosticismo e giudaismo (II)
- VI) Gnosticismo, giudaismo e cristianesimo
- VII) Gnosticismo e cristianesimo

VIII) La Grecia, l'ellenismo e la gnosi

IX) Problemi comparativi

X) Confronto retrospettivo e prospettive della ricerca.

Una introduzione al tema del Colloquio è pubblicata in NUMEN, XII, 3 (1965), p. 161 ss. (*La question des origines du gnosticisme et l'histoire des religions*).

Sede del Colloquio è l'Istituto di storia delle religioni, Facoltà di Lettere, dell'Università di Messina.

Quaderni di SMSR

diretti da A. Brelich e A. Pincherle

Edizioni dell'Ateneo Roma

1. Maria Grazia Mara

*Contributo allo studio
della « Passio Antimi »*

pp. 172, L. 1500

2. Giulia Piccaluga

*Elementi spettacolari
nei rituali festivi romani*

pp. 176, L. 2000

3. Sosio Pezzella

*Gli Atti dei Martiri.
Introduzione a una storia
dell'antica agiografia*

pp. 188, L. 2000

4. Dario Sabbatucci

Saggio sul misticismo greco

pp. 236, L. 2000

SOMMARIO

DEL VOLUME 36°

	PAG.
GEORGE DEVEREUX, <i>The abduction of Hippodameia as the « aition » of a Greek animal husbandry rite</i>	3
ANGELO BRELICH, <i>Offerte e interdizioni nel culto della Magna Mater a Roma</i>	27
GIULIA SFAMENI GASPARRO, <i>La gnosi ermetica come iniziazione e mistero</i>	43
MAURILIO ADRIANI, <i>Note sull'antisemitismo antico</i>	63
ANNA MARIA BISI, <i>La religione punica nelle rappresentazioni figurate delle stele votive</i>	99
ALESSANDRO BAUSANI, <i>Può l'antica religione iranica contribuire a una ricostruzione della « religione indoeuropea »?</i>	179
GHERARDO GNOLI, <i>L'Iran e l'ideologia tripartita</i>	193
SOSIO PEZZELLA, <i>Alfonso de Valdés e la politica religiosa di Carlo V</i>	211

BIBLIOGRAFIA

	PAG.
H. GRÉGOIRE, <i>Les persécutions dans l'Empire romain</i> (S. Pezzella)	159
Archivum Historiae Pontificiae I (1965) (A.P.)	164
M. SIMON, <i>Recherches d'Histoire judéo-chrétienne</i> (A. P.)	169
J. e P. COURCELLE, <i>Iconographie de la conversion de</i> <i>Saint Augustin</i> (A.P.)	171
R. RINGGREN, <i>Israelitische Religion</i> (A. Brelich)	269
R. JOLY, <i>Le Tableau de Cébès et la philosophie reli-</i> <i>gieuse</i> (D. Sabbatucci)	271
M. DETIENNE, <i>Crise agraire et attitude religieuse chez</i> <i>Hésiode</i> (D. Sabbatucci)	276
G. ALBERIGO, <i>Lo sviluppo della dottrina sui poteri del-</i> <i>la chiesa universale</i> (A. Pincherle)	280
R. MONDOLFO, <i>Momenti del pensiero greco e cristiano</i> (A. Pincherle)	294
A. MOSCATO-M. N. PIERINI, <i>Rivolta religiosa nelle cam-</i> <i>pagne. Il movimento milleranita di David Laz-</i> <i>zaretti. La profezia neo-ebraica di Donato Man-</i> <i>dugio</i> (A.P.)	300
A. BELLUSSI TASSINARI, <i>Saggio sulla iconografia e sul</i> <i>culto di Iside e Zeus Heliopolitanus</i> (G. P.)	305
C. BENNET PASCAL, <i>The Cults of Cisalpine Gaul</i> (G. P.)	306
U. PESTALOZZA, <i>L'éternel féminin dans la religion mé-</i> <i>diterranéenne</i> (D.S.)	309
TEMENOS, vol. I, 1965 (A. B.)	310
Archivio di Filosofia (1962-1965) (G. P.)	311
Rassegna delle riviste (I)	173
Rassegna delle riviste (II)	313
Colloquio Internazionale su « Le origini dello gnosti- <i>cismo »</i>	316

Dario Sabbatucci - Redattore responsabile

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 6732 del 10-2-1959
