

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

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

37

(1)

CONTENUTO

	PAG.
CHIARA ANDREIS, <i>Un genere di « mala morte » nell'Africa Occidentale</i>	3
GIULIA PICCALUGA, <i>Plutarco, de Is. 6: il vino nella religione dell'antico Egitto</i>	47
ANTONIO NAPOLI, <i>I rapporti tra Bruzi e Lucani. L'uso, presso i Lucani, di una pratica di iniziazione giovanile, svolta, in piena età storica, da un popolo soggetto: i Bruzi</i>	61
ANNA MARIA BISI, <i>Le influenze puniche sulla religione libica: la gorfa di Kef el-Blida</i>	85

BIBLIOGRAFIA

Recensione dei seguenti volumi: B. Bagatti, <i>L'Eglise de la Circoncision</i> ; U. Bianchi, <i>Storia dell'Etnologia</i> ; T. Campanella, <i>De Antichristo e I Sacri Segni</i> (testi critici e traduzione a cura di R. Amerio); Commodiano, <i>Instructiones, I</i> (a cura di A. Salvatore; 2 voll.: testo latino e traduzione italiana, note esegetiche); A. Pache, <i>Die religiösen Vorstellungen in den Mythen der formosanischen Bergstämme</i> ; L. A. Stella, <i>La civiltà micenea nei documenti contemporanei</i>	113
Rassegna delle riviste	133

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 1966 - VOL. XXXVII
(fascicolo 1)



ROMA
EDIZIONI DELL'ATENEO

STUDIE MATHEMATISCHES

STUDIUM DER REINEN MATHEMATIK

VERLAG VON DE GRUYTER, BERLIN

ANNO LXXVII

1977

Un genere di «mala morte» nell'Africa Occidentale

In aree culturali differenti e geograficamente distanziate si delinea l'esistenza di un complesso di morti che non possono mai essere integrati nella categoria degli antenati e che si trasformano in fantasmi ostili ai vivi e da questi ultimi solo in parte controllabili¹.

Tutti questi morti (donne morte di parto o durante la gravidanza, guerrieri caduti in battaglia, vittime di assassinio, sbranati da fiere, criminali giustiziati, suicidi, fulminati, annegati, malati contagiosi, bambini morti alla nascita o durante l'infanzia, persone morte in giovane età, morti che non hanno avuto sepoltura, defunti in terra straniera, etc...) hanno in comune il fatto che la loro morte è avvenuta in un tempo e (o) in un modo anormale: la loro vita, cioè, è finita prematuramente, come nel caso del bambino, o in modo violento, come nel caso dell'assassinato.

Noi indichiamo questo complesso di defunti col termine di «mal-morti». Dobbiamo ora esaminare che cosa i vari morti che abbiamo sopra elencato abbiano in comune, tanto da poter essere riuniti, nella concezione stessa dei «primitivi», sotto un'unica categoria.

¹ H. J. Sell, *Der Schlimme Tod bei den Wölkern Indonesiens*, The Hague, 1955.

Anche se si tratta di categorie distinte, sono proprio la violenza della morte (e lo spargimento di sangue che spesso l'accompagna) e la sua precocità a conferire il carattere di « mala-morte ».

Uno degli elementi più importanti della « mala-morte », e che è comune alle due categorie, è il suo colpire all'improvviso l'individuo, quando questi meno se lo aspetta. Sia, infatti, che si tratti di un incidente che provoca, ad esempio, l'annegamento dell'uomo, mentre egli è intento alla sua attività quotidiana della pesca, sia che si tratti di una malattia che coglie un adolescente che da poco è entrato a far parte del clan, la morte manifesta in maniera esasperata quello che è il suo fondamentale carattere di imprevedibilità. E vi è qualcosa di « male », qualcosa di « cattivo » in questo evento, sia dal punto di vista di colui che cessa di vivere, sia dal punto di vista del gruppo sociale che gli è proprio.

L'individuo, strappato alla vita in modo inaspettato sia durante l'infanzia che durante la giovinezza e la maturità, muore portando con sé la sua carica vitale non vissuta e la dolorosa e tragica impotenza a realizzarla su questa terra. Per lui, per la sua vitalità, non c'è più spazio tra i vivi, nella quotidiana attività, nello scambio dei rapporti e degli affetti.

Nè, d'altra parte, egli può fare il suo tranquillo ingresso nel mondo dei morti: il modo e il tempo della sua morte glielo impediscono. Il suo spirito inquieto rappresenterebbe un elemento di perturbamento e di disturbo nell'armoniosa e ordinata regione dei defunti: essi hanno ricevuto la forma di « morti » e la loro esistenza si svolge secondo un ritmo che è al tempo stesso condizionato e condizionante rispetto a quello dei vivi. Colui che ha perso la vita all'improvviso, è stato colto alla sprovvista, mentre era tutto intento alle sue occupazioni e immerso nella rete degli affetti che lo legavano ai suoi cari. Egli non ha avuto il tempo di prendere congedo: perciò il suo spirito non è preparato alla nuova dimensione, quella di morto. Nessuno, infatti, lo ha aiutato e consigliato nel difficile tra-

passo, nè gli ha dato quei preziosi suggerimenti e doni che sono indispensabili per il lungo viaggio nell'al di là.

A causa della « mala-morte », il defunto, non solo perde la sua individualità di « prima », ma realizza anche la sconcertante consápevolezza di non poterne acquisire una altra altrettanto completa e distinta.

I morti, quindi, rifiutano la sua presenza turbolenta, e sconvolta. I vivi, d'altra parte, lo scacciano impauriti e prendono seri provvedimenti contro di lui.

Così inizia la vita errante dello spettro, questo « disintegrato » rispetto ai due mondi, della terra e dell'al di là. La sua infelicità si tramuta in amarezza, in rancore, quindi in vendetta.

Per questo i vivi lo temono: ogni morte violenta o precoce crea il panico e il terrore. Nessuno osa toccare il cadavere, e uomini specializzati devono essere chiamati per rimuoverlo. I parenti del defunto vengono allontanati per un periodo di ritiro; il cadavere è abbandonato in un luogo speciale, lontano dal cimitero e dal villaggio, per lo più nel « *bad-bush* ». Inoltre, tutto il villaggio, e talvolta pure i villaggi vicini, si dichiarano impuri e soltanto tramite lo aiuto di uno sciamano e la offerta di vari sacrifici il gruppo sociale faticosamente ritrova l'ordine e l'armonia di prima.

L'« improvviso » è l'elemento comune al complesso delle morti considerate, ed è la caratteristica che, sopra ogni altra, contribuisce a determinare una situazione di panico e di spavento tanto nei vivi quanto nel presunto spettro.

D'altra parte, il complesso delle morti considerate si differenzia, almeno sul piano formale, a seconda che la caratteristica principale sia la violenza o la precocità. In realtà, entrambe provocano dal punto di vista emotivo le medesime reazioni: infatti, possiamo considerare anche la precocità come una sorta di violenza, compiuta, in questo caso, sul tempo. Comunque, ai fini descrittivi, è preferibile tenere separate le due categorie ed esaminarle ciascuna per conto proprio.

La violenza della morte implica vari elementi negativi. L'evento può essere stato sanguinoso: il sangue che scorre

in tali circostanze è già di per sè un fatto impuro ed estremamente pericoloso.

Oppure la morte può essere avvenuta in modo tale da mutilare o distruggere il corpo della vittima, o addirittura da impedire il ritrovamento del cadavere. Così accade, ad esempio, nel caso di un guerriero caduto, la cui testa sia stata presa dal nemico; o nel caso di un uomo perito nelle fiamme di un incendio. Tali fatti provocano varie conseguenze. E' ben nota, infatti, l'importanza della cerimonia della sepoltura presso i popoli « primitivi »: se essa è impossibile, per la distruzione o il mancato ritrovamento del cadavere, lo spettro del morto sarà costretto a vagare indignato e inquieto in un ristretto spazio, tra il mondo dei vivi e quello dei morti.

In secondo luogo, colui che muore, subendo l'amputazione di qualche parte del corpo, è costretto a vivere nell'al di là nelle stesse condizioni di inferiorità fisica e per tale ragione è messo in disparte dagli altri morti.

La precocità della morte (qualunque sia il modo in cui essa avviene) impedisce al defunto di portare a compimento il ciclo della sua esistenza e libera la sua carica vitale non vissuta, la cui forma e intensità sono in rapporto al tempo della vita che avrebbe dovuto vivere e di cui è stato privato. Ne consegue una profonda amarezza contro tale « ingiustizia » e una rabbiosa invidia contro quanti continuano a godere del privilegio della vita: questa rabbia si manifesta nel malvagio impulso di vendicarsi sui vivi, strappandoli all'esistenza terrena. Inoltre, colui che è morto giovane, spesso, non ha avuto il tempo di formarsi una famiglia, assicurandosi così una discendenza. Di conseguenza, nessuno si ricorderà di lui, nessuno gli offrirà dei sacrifici, nessuno compenserà, almeno con un pietoso ricordo, la sua vita prematuramente spentasi.

Fra i vari tipi di « mala-morte », prendiamo in considerazione il caso della donna che muore di parto o durante la gravidanza, nell'Africa occidentale. Si tratta di un particolare tipo di « mala-morte », che è caratterizzato da molteplici elementi « cattivi ». In primo luogo, la defunta è

sempre una donna relativamente giovane. In secondo luogo, essa muore nel sangue. In terzo luogo, l'evento accade quando meno lo si aspetta: né la defunta, né la comunità, infatti, vi sono preparati. In quarto luogo, il fatto provoca quasi sempre anche la morte della creatura che la donna porta nel suo grembo, derubando, di conseguenza, il gruppo di un nuovo membro.

Questi sono i principali elementi « cattivi » che costituiscono la struttura della morte della donna incinta; ad essi, poi, se ne aggiungono altri che rappresentano le conseguenze dei primi e di cui parleremo in seguito, in diretta connessione con il materiale riportato.

I Bambara (Mali) sono profondamente turbati e sconvolti, allorchè si verifica presso di loro la morte di una donna incinta. « Per rappacificare gli spiriti, allontanare il « *gnâma* » (ciò che continua ad esistere dopo la morte quando il « doppio » è stato distrutto; è anche detto « l'anima vendicatrice » poichè vendica il corpo e il « doppio » che son stati soppressi), e proteggere il villaggio da un'altra disgrazia del genere, tutte le donne vanno a tagliare rami di Karité (...) o di Dogora. Non appena la morta è portata alla tomba, esse irrompono fuori del villaggio, gridando e piangendo. Tre volte esse tornano al villaggio, agitando i loro rami e gridando « hou » a squarciagola.

Sul bordo della fossa, o più spesso nella fossa stessa, un fabbro — chirurgo per l'occasione — rimuove il bambino, ne dichiara il sesso, e lo depone accanto alla madre... ».

Quando il lavoro è terminato e la folla si è ritirata, il fabbro e il suo aiutante si lavano le mani sulla tomba e pronunciano una preghiera ².

Presso i Dogons, « la morte di una donna incinta è considerata come un avvenimento di gravità eccezionale. L'evento è considerato, infatti, un attentato diretto alla

² J. Henry, *L'Âme d'un peuple africain. Les Bambara. Leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse*. Anthropos, tome I, Fasc 2, Munster, 1910, Human Relations Area Files, pp. 250-251.

fecondità della società da questo popolo le cui preoccupazioni primordiali sono la crescita e la prosperità della famiglia, la fertilità del suolo e l'abbondanza dei raccolti. Il mito della prima donna che morì di parto, della prima *yapilu* (letteralmente: donna bianca) è legato a quello dell'apparizione della morte tra gli uomini »³. « Una donna morta di parto è detta *ya bere kine* (letteralmente: donna ventre pieno). Se una donna in questo stato muore... prende il nome di *yapilu* (letteralmente: donna bianca): il suo corpo, anzichè esser ricoperto con un perizoma blu..., è avvolto in una coperta bianca »⁴. « La donna che, al tempo della morte del vegliardo-serpente, era vestita di fibre rosse simili a quelle di cui fu ricoperto il cadavere, mise al mondo dei figli che subirono gli attentati del *nyama* impuro del defunto. Il maschio che essa portava in seno venne al mondo rosso e macchiato come il serpente; più tardi, una femmina che le nacque, fu ugualmente colpita e morì al tempo della sua prima gravidanza.

Da allora la morte di una donna incinta è attribuita ad un *nyama* malefico che impregna la defunta e il cui contagio è dei più attivi.

Una serie di riti e di pratiche sono dunque stati istituiti, da una parte, per proteggere i vivi dal propagarsi del male, fissando, nella misura del possibile, fuori delle agglomerazioni le anime e *nyama* dei defunti e, d'altra parte, per prevenire, guarire, o curare le malattie attribuite al loro potere »⁵.

Col termine *yapilu* si indica quindi: l'anima di queste donne erranti nella boscaglia, le malattie che esse portano ai vivi, le pratiche per difendersene.

Dal momento che, se un uomo qualsiasi seppellisce una *yapilu*, sua moglie si ammala di *yapilu*, è necessario ricorrere all'aiuto di persone specializzate in tale compito, i cosiddetti: « *monu Imi bodu* » (coloro che sotterrano i

³ G. Dieterlen, *Les âmes des Dogons*, Paris, 1941, p. 197.

⁴ *ibid.*, p. 197, nota 2

⁵ *ibid.*, pp. 197-201.

« mal-morti »). Per lo più ci si rivolge sempre a specialisti, abitanti in un paese diverso da quello in cui la morte si è verificata. Così, ad esempio, le donne di Ogolda e di Ogoldom son sepolte dalla gente di Engele; le donne di Sangadom dalla gente di Banani etc...⁶.

La seguente descrizione, riportata da G. Dieterlen, si riferisce alla sepoltura delle donne morte di parto a Sanga. Non appena hanno notizia di tale morte, le donne incinte si rifugiano in un altro villaggio, abitato da un *mâgu*. Un abitante di Bana, chiamato ad assolvere tale compito, avvolge il cadavere in una coperta bianca e depone sotto la nuca della morta una fascia di cotone ripiegata. Verso mezzanotte il cadavere è portato fuori del villaggio da due uomini, accompagnati dal vedovo, mentre un terzo li segue con la benda di cotone.

Quando il feto è stato estratto dal ventre, il cadavere è trasportato in un luogo speciale riservato a tale uso. Viene recitata la seguente preghiera: « Donna, salute; vecchia donna, salute; uomo, salute; vecchio uomo salute; anima, vieni a piazzarti nella benda (di cotone) ». Quindi i due cadaveri son deposti nella grotta, il cui orifizio viene chiuso. In un luogo speciale della boscaglia, viene sepolta la benda di cotone, destinata a restar lì per tutto il tempo del lutto. Nel frattempo il vedovo, impuro e contagioso, va ad abitare in un paese vicino, dove vive isolato senza far nulla, per 35 giorni.

Pochi giorni dopo la morte, la casa della donna è sbarazzata di tutto quanto le apparteneva e i suoi beni son offerti al santuario di Bana. Al termine del lutto, il vedovo fa sacrificare una pecora e una gallina sulla fascia di cotone; nella notte seguente, l'anima della morta viene a consumare il sangue delle vittime.

Successivamente è celebrato il *Dama*, il rito funebre, cioè, destinato a provocare la partenza dell'anima dal

⁶ D. Paulme, *Essai sur la vie domestique chez les Dogons du Soudan français* (D'après les notes prises par la Mission Dakar-Djibouti durant son séjour dans la région du Sanga, 1931).

mondo dei vivi: due vecchi e due vecchie della famiglia del vedovo escon di notte a far libagioni di pappa di miglio. L'indomani il vedovo può tornare nella sua dimora. Non potrà risposarsi prima che sian passati tre anni.

Le anime delle *yapilu*, che talvolta soggiornano sotto certi alberi, avvicinano i passanti sotto forma di pallide e piangenti donne vestite di bianco; per scacciarle basta gettar contro di loro una pietra. Esse portano gravi malattie e se sfiorano una donna incinta, questa partorerà un figlio morto.

Per rappacificare le *yapilu*, il guardiano del santuario fa loro ogni anno, nella stagione secca, un'offerta. Vi partecipano quanti vogliono immunizzarsi contro la malattia *yapilu* o quanti ne sono guariti.

Sull'altare vengon sgozzati dei polli, una capra o una pecora, quindi un pulcino: il guardiano fischia quattro volte per invitare le *yapilu* a mangiare. Quindi gli oggetti rituali (stoviglie, fascia di cotone etc... appartenenti alla morta) sono immersi in un recipiente, che ha ricevuto il sangue sacrificale. In seguito son sacrificati altri polli, mentre il guardiano mormora: « prendi, bevi ».

Si crede che le *yapilu*, durante la notte, vengano a consumare le offerte. Trascorsi sei giorni, il guardiano va a verificare se il livello del sangue contenuto nei vasi si è abbassato; se ciò non si è verificato, significa che le *yapilu* non hanno accettato l'offerta. In tal caso un ulteriore sacrificio è necessario.

Sacrifici individuali alle *yapilu* son compiuti in casi di malattie attribuite ad esse. Dopo che l'animale sacrificale è stato consumato dagli officianti e dal malato, il guardiano si riempie la bocca con l'acqua contenuta in una delle stoviglie posate sull'altare e ne asperge il malato.

Così pericoloso è il *nyama* delle *yapilu* che perfino gli oggetti che ne sono impregnati diventano a loro volta profondamente temibili: tale è, ad esempio, il caso dei fili del cotone della morta, che il guardiano tiene sugli alberi di sua proprietà, garantendosi in tal modo da ogni

pericolo di furto: colui che rubasse i frutti si ammalerebbe immediatamente⁷.

Scrivono H. Ortolani che presso i Dogons di Bandiagara, il decesso di una donna incinta è considerato un avvenimento così nefasto che la sua inumazione, a differenza delle altre cerimonie funebri sempre chiassose, è circondata dal mistero. Non appena il decesso è constatato dalle comari che si occupano dei parti, viene avvisato il « *niem kadioun* », capo del feticcio *Yapirim*, che presiede ai principali eventi della vita umana.

La dimora della morta è immediatamente abbandonata; soltanto il marito vi rimane in compagnia del cadavere che nessuno deve vedere. A notte inoltrata, quattro aiutanti del « *niem kadioun* », i « *Tirim* », si presentano a casa della morta annunciando il loro arrivo con tre colpi di fischiello, (« *soudio* ») allo scopo di far fuggire quanti si attardassero per le strade. Un pollo ed una capra sono preparati dal marito per essere più tardi immolati sul feticcio *Yapirim*. (Esso è composto di vari elementi, tra cui: polvere « *diem* », una polvere nera ottenuta dall'unione di alcuni particolari germogli con il fegato e la prima costola di un bambino, la cui madre sia morta dandolo alla luce; « *singuerém* », una catena di ferro cui è attaccato un fischiello; « *idjiguéséi* » una polvere color mostarda, ottenuta schiacciando e mescolando insieme fiori, scorza di radici, escrementi di « cervo solitario », terra impregnata della sua urina; « *bana* », delle palline rosse ottenute schiacciando insieme laterite, radici e il cuore di un bambino la cui madre sia morta partorendolo; etc...).

Il cadavere, avvolto in un lenzuolo di cotone bianco, è poi portato al luogo di inumazione. Infatti, esiste un luogo speciale per le donne morte incinte (I Dogons della Scogliera gettano il cadavere in una grotta; i Dogons della Pianura lo sistemano nel tronco cavo di un baobab. La sepoltura vera e propria avviene solo in casi eccezionali).

⁷ G. Dieterlen, op. cit. pp. 201-207.

Quindi, un taglio è praticato nel ventre della donna, per estrarne il figlio e constatarne il sesso. Il cuore, il fegato e la prima costola del bambino sono prelevati per divenire elementi costitutivi del feticcio *Yapirim*. La madre e il figlio sono infine inumati; il pollo e la capra vengono sacrificati sullo *Yapirim*. La terra, impregnata di sangue, serve a saldare tra loro le pietre che chiudono l'orifizio della tomba, che deve essere sempre ostruito.

A cerimonia finita, il marito, che nel frattempo è rimasto a casa, è avvertito del sesso del figlio; se si tratta di un maschio, egli dovrà restarsene chiuso nella sua dimora (fuorché di notte) per trenta giorni; se si tratta di una femmina, per quaranta giorni.

Durante questo periodo, il vedovo dovrà sottostare a vari tabù: ad es., non potrà lavarsi nè lavare le sue vesti; non dovrà mangiare carne, sale e peperoni...; prima di uscire, durante la notte, dovrà avvertire gli abitanti del villaggio, affinché nessuno corra il rischio di scorgerlo. Il cibo, inoltre, dovrà esclusivamente essergli preparato da una donna anziana o da una ragazzina impubere: entrambe, infatti, data l'età, sono insensibili alle influenze emananti dall'uomo, che sarebbero, invece, nefaste per qualsiasi altra donna. Durante l'intero periodo di lutto, tutti coloro che appartengono allo stesso *Yapirim* della morta sono sottoposti ai seguenti tabù: durante la stagione secca non devono toccare, ogni quinto giorno a partire da quello del decesso, le sementi utilizzabili, altrimenti esse marcirebbero nella terra; durante la stagione delle piogge non devono coltivare la terra, ogni quinto giorno dopo il giorno del decesso, altrimenti il raccolto sarebbe distrutto.

Allo scadere del periodo di ritiro, il marito riceve nuovamente la visita notturna dei «*Tirim*» e presenta loro: una capra, sei polli, sale, farina e birra di miglio etc... Dopo aver sacrificato la capra e i polli, i *Tirim* rasano la testa del vedovo in segno di lutto e si spartiscono le vesti che egli ha indossato durante l'isolamento. Infine, essi lo accompagnano insieme alla donna che gli ha preparato i pasti, al villaggio del *niem kadioun*. Questi mette

nelle narici del vedovo e della donna una polvere speciale « *idjiguései* », che li fa entrambi sternutare, cacciando in tal modo dalle loro persone i cattivi influssi, ancora rimastivi. Prima dell'alba i due devon aver fatto ritorno al loro villaggio.

Nel Dinangourou, suddivisione di Bandiagara, tuttavia, il marito « deve, prima di riacquistare la sua libertà, espatriare per dodici mesi. Se è ricco, potrà farne a meno, offrendo tutti i giorni, durante un anno, un pollo e una capra allo *Yapirim*... In ogni caso cinque giorni dopo il suo ritorno il marito offrirà al *niem kadioun* un pollo, una capra, e... del miglio, affinché un nuovo sacrificio, seguito da un pasto, abbia luogo sotto lo *Yapirim*. Il *niem kadioun* gli strofina la fronte con la polvere « *diem* », poi con la « *bana* » e nello stesso tempo chiede allo *Yapirim* che per l'avvenire eviti una simile sciagura al vedovo. Quest'ultimo, dopo che il *niem kadioun* gli ha messo nel naso un po' di polvere « *idjiguéséi* », si lava la faccia e le mani, talvolta il corpo, nell'acqua del « *tiondanga* », dopo averne bevuto, qualche sorso. La donna che l'ha servito fa altrettanto. Questo bagno attirerà su essi le influenze favorevoli e allontanerà le cattive. Il *niem kadioun* invoca nuovamente la clemenza dello *Yapirim*... »⁸.

Per sbarazzarsi il corpo degli ultimi influssi nefasti il vedovo deve avere relazioni sessuali. Senonchè, dopo il decesso della donna, le altre sue mogli son tornate alle rispettive famiglie; nè egli può risposarsi, giacchè tutte le donne temono di subire la sorte della morta. Un tempo egli si serviva di una prigioniera; ora deve violentare una donna sola, per lo più una Peul. Compiuto quest'ultimo gesto di purificazione, la sua vita riprende col ritmo normale.

« La morta non deve mai esser nominata. Un interdetto assoluto pesa su di lei. Se occorre pararne, la si designa con l'espressione « *Toumbo dougou binda* » o « *Toum-*

⁸ H. Ortolì, *Le décès d'une femme enceinte chez les Dogom de Bandiagara*, Bulletin de l'Institut français d'Afrique Noire, tome 3, nos 1-4, 1941-42, pp. 64-70.

bo na binda», la grande pietra rovesciata (...). Si dice pure: «*Douro ya*» (...: ciò che è caduto alla rovescia). La sua successione tutta intera, anzichè esser devoluta seguendo il costume, va allo *Yapirim*. E questo fatto mostra bene fino a che punto essa è cancellata dai membri defunti o viventi della famiglia. Il *niem kadioun* potrà utilizzare la sua eredità, ma non appropriarsene o disporne, poichè essa appartiene allo *Yapirim*. I diversi oggetti che la compongono son conservati nel santuario del feticcio e devon esservi rimessi allorchè non servono più.

Può accadere che la sposa del *niem kadioun* muoia incinta. Si tratta di un avvenimento considerevole, poichè, per definizione, essa è sotto la protezione dello *Yapirim*. I Dogom ne concludono che essa ha mancato a certi interdetti, che derivano dalla sua posizione di moglie del *niem kadioun*. Essa non deve infatti: 1) impadronirsi di uno degli oggetti appartenuti ad una donna morta incinta, e di cui è stato erede lo *Yapirim*; 2) tradire il marito; 3) verificare la cottura degli alimenti in una marmitta, la sera, con l'aiuto di un tizzone infiammato.

« Di norma, il decesso della moglie, quando avviene durante l'assenza del marito, è tenuto nascosto a questo ultimo sino al suo ritorno, affinchè egli non possa sottrarsi ai suoi obblighi; la notizia della morte gli sarà data solo quando egli avrà fatto ritorno a casa unitamente alla intimazione di adeguarsi al costume ».

I Guézzé (Guinea francese) vedono nella morte di una donna incinta il segno di una sciagura e gli uomini del villaggio ne son ritenuti responsabili.

« Un maleficio è stato gettato nel villaggio e le cerimonie... hanno lo scopo di far espiare le loro colpe agli uomini e di scacciare dal villaggio la mala sorte, sotto pena di veder morire tutte le donne incinte del villaggio. La notte seguente al decesso, le donne iniziate (e quelle soltanto) si riuniscono davanti alla capanna della defunta

e sostano in processione cantando ingiurie contro gli uomini che devono tutti rientrare nelle loro capanne»¹⁰. « In mezzo ad esse si trova, tutto nudo, il marito della donna deceduta di parto. In certe regioni, se la donna, prima di morire, ha messo al mondo un figlio vivo, lo si annega, poi lo si brucia nella fossa accanto alla madre. Una impurità generale regna, dunque, sul villaggio. Uomini e donne devono rintanarsi nelle loro capanne, evitando ogni contatto sessuale, poichè l'uomo è considerato impuro fino alla fine della cerimonia. Tutte le donne incinte sono legate con delle liane; i mariti o fratelli devon far bollire dell'acqua per purificarle. Alla fine della cerimonia, i mariti fan dei regali alle vecchie affinchè le loro spose siano sgravate. Se la forza malefica è stata scacciata dal villaggio, non è per ciò meno viva: così la medesima cerimonia ha luogo nei villaggi vicini, dove si crede che essa si sia rifugiata e possa compiere dei malefici»¹¹.

La descrizione seguente, riportata da B. Holas, riguarda un caso di profilassi magica contro i decessi consecutivi di donne incinte in paese guérazé. «...il dispositivo magico è situato esattamente sul bordo della strada intercoloniale Danané-Nzérékoré, laddove un sentiero s'inoltra nella boscaglia (...). Questo dispositivo protettore prende allora il nome di « *Kouna* » (...) e consiste in un vecchio mortaio conficcato dalla parte inferiore nel suolo; allo esterno della sua cavità si erge una moltitudine di « *gballonga* » (...), bastoncini che servono da mulinelli o frullini alle donne guérazé, mentre altri si trovano dispersi intorno senza un ordine preciso. «...Ai funerali dell'ultima delle vittime, i mariti interessati si mettono d'accordo per fare una visita di condoglianze ai familiari delle loro mogli morte (...). Dopo aver considerato la gravità delle circostanze, i rappresentanti delle famiglie « uterine » (e accade, talvolta, che vi siano delegate delle vecchie donne)

¹⁰ J. Germain, *L'Au-delà chez les Guérazé*, Etudes Guinéennes, n. 2, n°47, pp. 34-35.

¹¹ M. Houis, *Guinée Française*, Paris, 1953, p. 36.

ricercano dapprima, come è doveroso, il capo del villaggio per informarlo. In seguito, accompagnati dai rappresentanti del capo, i parenti delegati si rivolgono all'indovino più competente in materia per chiedergli un rimedio efficace contro il pericolo che minaccia la popolazione della località¹². « Sul piano psicologico entra qui in campo la « legge della serie », per cui tutto il villaggio, e le donne soprattutto, evidentemente si trovano in uno stato di timor panico per ciò che può accadere in seguito »¹³.

« Tuttavia, il caso si troverebbe notevolmente semplificato se la donna incinta morente si dichiarasse colpevole di stregoneria; la sua morte si spiegherebbe allora come un castigo meritato e la confessione comporterebbe la assoluzione, ovverosia il perdono. Di conseguenza, tutto l'affare sarebbe chiuso, e per convinzione generale il caso non si riprodurrebbe più. Soltanto se qualche dubbio ancora sussiste, una consultazione supplementare dei delegati delle famiglie interessate presso un indovino sarà necessario. Ciononostante, la visita a quest'ultimo seguirà lo schema solito... Notiamo che non gli si spiega la causa: sta all'indovino stesso scoprire con l'aiuto dei suoi processi magici, la ragione che conduce i postulanti presso di lui, e di prescrivere il mezzo più appropriato per porre fine alla serie delle sciagure... Al termine della consultazione, non resta altro praticamente al « *tôlu kpeu-mou* », che indicare il giorno favorevole e il posto dove il dispositivo dovrà esser collocato. E sarà preferibilmente un crocicchio o la ramificazione di sentieri di cui si servono gli spiriti nocivi per penetrare nel villaggio.

Dopo la consultazione, i delegati ritornano dal capo del villaggio per comunicargli la natura della disposizione. I notabili son convocati a loro volta: fissato il giorno dell'esecuzione del sacrificio, esso viene pubblicamente

¹² B. Holas, *Le Kouma (un cas de prophétie magique contre les décès consécutifs des femmes enceintes dans le pays guéréz)*. Notes Africaines, n. 53, janvier 1952, p. 17.

¹³ Ibid, nota I, p. 17.

annunciato... A partire da quel momento, l'elemento maschile non interviene più nel seguito delle operazioni: esse e, in primo luogo l'esecuzione tecnica del rito esorcista, diventano di esclusiva competenza delle donne... Infine, l'indomani, nel corso della mattinata (e mai durante il pomeriggio), tutte le donne del villaggio, a partire dalle ragazze nubili, guidate dalla presidentessa dell'organizzazione socio-culturale femminile locale, si recano al luogo designato dall'indovino, senza musica nè canti. Durante la esecuzione, gli uomini se ne restano al villaggio in attesa. Nel frattempo, arrivate al crocicchio, passaggio incriminato dello iettatore, le donne si mettono a scavare un buco per piantarvi il vecchio mortaio. Ciò fatto, vi depongono i loro « *balonga* » accompagnando, individualmente, il gesto magico con le seguenti parole sacre: « *gbalonga gâvlezi, gonâhou âka akpeunè épabeulang nyonguè élékwo!* » Io metto (il mio mulinello) nel mortaio; se è capace di rientrare tutto solo nella mia capanna che la mialattia mi colga (in traduzione libera).

Tuttavia, se mai quest'atto di profilassi magica si rivela inefficace, e un altro decesso di donna incinta sovrappiunge, si consulterà un'indovino più sperimentato, foss'anche necessario d'andarlo a cercare nel vasto paese: un'altra forma di *Kouna* sarà allora forse raccomandata (...) oppure il principio primitivo sarà mantenuto e solo il luogo sarà cambiato »¹⁴.

Presso i Kissi (Guinea francese), « la morte di una donna incinta, o che soccombe durante il parto, dà sempre luogo ad un rituale complicato: bisogna allontanare dalla comunità le sventure che presagisce un tale decesso, ritenuto ad un tempo castigo e annuncio di calamità future »¹⁵. Soltanto le donne sterili o madri di figli morti posson avvicinarsi al cadavere; mentre tutti si tappano in casa, esse invadono il villaggio gridando e strillando,

¹⁴ Ibid., pp. 17-18.

¹⁵ D. Paulme, *Les gens du riz (Kissi de Haute-Guinée française)* Paris 1954, pp. 129-30.

e poi cantano: « le donne sputano, l'uomo che vuol morire non ha che da guardare la « *sulukuno* » (la decana) ». Dopo aver asperso con un decotto la dimora della morta, trascinano il cadavere in riva ad un corso d'acqua e la decana estrae il feto dal ventre. Secondo alcuni, il feto è sepolto sulla riva destra, dirimpetto alla madre, sepolta sulla riva sinistra; secondo altri, il feto è abbandonato nudo nel letto del fiume, mentre il cadavere della madre è riportato al villaggio. La *kañbono*, messaggera della *sulukuno*, col corpo quasi interamente nudo, maculato di striscie di terra rosse e bianche e un coltello appeso alla spalla al pari degli uomini, masticando fiori tra le labbra, compie tre volte il giro del villaggio in silenzio, quindi si precipita nelle case, rovesciando e buttando all'aria tutto quel che trova. Sulla piazza, le donne cercano di fermarla, e porgerle doni. Velatamente essa comincia a far capire l'accaduto. « Finalmente essa risponde alle vecchie, fa un nome: « una tale, del villaggio tale ». Pressata dalle domande, aggiunge qualche particolare: « il bambino si presentava coi piedi in avanti... ». Le vecchie, sagaci, scuotono la testa: sicuramente la donna, durante la sua gravidanza, per odio verso il marito si era augurata la morte del figlio: che cosa si poteva sperare in tali condizioni?

Gli antenati onniscienti l'avran punita, uccidendo sia la madre che il figlio. Al suo ritorno, la *kañbono* consegna alla decana i regali di cui l'han caricata e che saran divisi fra tutte le vecchie... Infine il *Sarino*, incaricato di prendersi cura delle morti sinistre..., purificherà... la dimora della donna morta di parto, come pure il marito e tutti gli abitanti del villaggio riuniti per l'occasione¹⁶.

Mamadou Traoré Ray Autra e Mamadou Sampil ci danno la seguente descrizione del rituale che seguì la morte di una donna incinta, nel villaggio di Héramento, ex-cantone di Walto, nella regione amministrativa di Kissi Dougou, nel 1960. « ...subito dopo il decesso della partoriente, i familiari mandano un vecchio a chiedere l'aiuto del Sa-

¹⁶ Ibid., pp. 130-1.

rino, operatore specializzato. L'avo si presenta con una somma di 100 franchi, quattro noci di *kola* rosse e quattro noci bianche, sotto il tetto dell'operatore ed espone lo scopo della sua visita. Il *Sarino*... fissa l'ora, per pura forma, del resto, poichè si ritiene che tutti sappiano che essa coincide con il momento in cui il sole compie la sua ultima corsa verso l'orizzonte, e cioè verso le 17. Nel frattempo, gli abitanti del villaggio sono informati e prendono le loro disposizioni per tapparsi nelle capanne almeno un'ora prima. Infatti, nessuno dev'essere fuori durante la cerimonia: uomini, donne, bambini. I contatti sessuali son vietati, poichè l'uomo è considerato impuro fino alla fine dei funerali. Le donne incinte sono sottoposte a dei rituali purificatori. E', dunque, attraverso un villaggio vuoto che le vecchie portano in giro il cadavere, avvolto in un lenzuolo e deposto su una barella, cantando: « Gboco Yoya Mamalo » (Oh tristezza, noi conduciamo il cadavere presso delle nonne). Dopo questa ronda, le vecchie si dirigono verso i bordi di un « *marigot* », in un luogo appositamente riservato, dove esse installano il cadavere spoglio del suo lenzuolo in attesa del *Sarino*. Questi, nel frattempo, porta a termine i preparativi nella sua capanna. Per non essere emozionato nel traversare il villaggio silenzioso e durante l'operazione, si somministra una forte dose di una bevanda di vino di palma e di un eccitante contenuto in una bottiglia detta « *classio lesarino* ».

Accompagnato da sua madre, la cui presenza è indispensabile, sospende alla sua spalla sinistra « *classio lesarino* » e alla spalla destra la borsa degli accessori, chiamata « *borolesarino* ». Essa contiene il coltello per operare: « *mogni-lesarino* » e l'amuleto « *tangala* », che lo protegge contro i malefici. I lunghi passi del *Sarino* fan risuonare i campanellini attaccati alla parte inferiore della borsa. Il loro suono avverte del suo passaggio gli abitanti, che rannicchiati e impauriti, se ne stanno all'erta nelle loro capanne e annuncia il suo arrivo alle vecchie che l'attendono in riva al « *marigot* ». Il *Sarino* comincia col trangugiare alcune sorsate della bevanda di cui si è parlato

sopra per darsi coraggio, dopo di chè sua madre gli ordina di operare il cadavere. Allora egli tira fuori dalla borsa il « *mogni-lesarino* », coltello a manico di legno, e pratica, partendo dall'ombelico della defunta, un'incisione verso il basso. L'embrione viene estirpato, avvolto in una foglia di banano verde, poi in una vecchia stuoia e quindi sepolto dall'operatore in riva al « *marigot* ».

Gli assistenti dell'operatore — le vecchie — avvolgono la madre nel suo lenzuolo e vanno a seppellirla più lontano, in un luogo riservato alle donne morte durante la gravidanza.

In tal modo è scongiurata la forza malefica che rischia, senza questa cerimonia rituale, di provocare la generalizzazione degli accidenti dello stesso genere e anche d'avere, durante l'annata, delle conseguenze disastrose sui raccolti e la fruttificazione dei « *Kolatiers* ». Per maggior precauzione, il *Sarino* passa davanti ad ogni capanna del villaggio e asperge il suolo con una mistura che ha il potere di scacciare i malefici. La stessa mistura è strofinata sugli occhi delle sue assistenti per evitare che esse abbiano paura ogni volta che si ricorderanno della scena alla quale hanno appena partecipato. Il resto dell'ingrediente è versato ai piedi dei giovani « *kolatiers* » e di quelli vecchi divenuti improduttivi, che appartengono alla famiglia della morta, a guisa di concime e per favorire un'abbondante raccolto. Al termine della cerimonia, il *Sarino* riceve dai familiari del denaro (...), una stuoia, due polli, oltre al *daba* col quale è stata scavata la fossa della defunta »¹⁷.

Le donne morte incinte, come, del resto gli altri « *mal-morti* », non possono accedere al *tye pom*, il villaggio dei morti. « Il pensiero indigeno, per altri versi così indeciso, appare qui molto fermo; questi morti sfortunati si muoveranno in *niña* (*gyinu* = diavoli), rifugiati negli alberi

¹⁷ M. T. Rai Autra et M. Sampil, *Notes éthnologiques recueillies en pays kissien*, Recherches Africaines (Études Guinéennes), nouvelle série, n. 3, 1960, pp. 58-63.

o dentro le grandi rupi, talvolta anche nei turbini di polvere che si vedono sollevarsi alla superficie del suolo nella stagione secca. Da là, i *niña* cercano di giocare brutti tiri ai vivi, si precipitano su di loro per farli cadere, etc... I morti sinistri non ricevono alcuna offerta, alcun nutrimento: sono ignorati »¹⁸.

I Mende (Sierra Leone) considerano la donna incinta come una sorta di guerriero (tant'è vero che, talvolta, essa porta con sè un coltello); da ciò deriva l'espressione « *e longa koe hui* », morta in battaglia, che si usa allorché la donna muore di parto.

Quando tale evento si verifica, si crede che il marito se ne sia reso responsabile, usando qualche speciale medicina ai danni della moglie. Le donne che son membri della società Sande danzano intorno al vedovo, brandendogli contro le spade.

La morta sarà sepolta soltanto quando il marito avrà pagato un'ammenda alla società¹⁹.

Presso gli Agni (Costa d'Avorio), « All'annuncio della morte d'una donna incinta, tutte le donne che si trovano in questa situazione, comprese quelle dei villaggi circostanti, percorrono immediatamente il villaggio, vestite soltanto d'un pezzo di veste bianca intorno alle reni, il busto nudo ricoperto di foglie di palma, il volto strofinato di terra bianca. Tutte strillano per scacciare lo spirito della morta e ridacchiano degli uomini che incontrano. Tre volte si recano da un'estremità all'altra del villaggio, fermandosi ogni volta al centro. Le donne del villaggio della defunta si recano, poi, nel cortile in cui giace il corpo, e le danze e i canti continuano. La cerimonia ha lo scopo di allontanare la morte dal villaggio e di favorire le nascite. Prima di seppellire la donna, bisognerà estrarre il figlio dal suo grembo.

Spesso questa cerimonia si rinnova all'ottavo giorno. In seguito, all'ingresso del villaggio, vengono depositate le

¹⁸ D. Paulme, op. cit., 1954, p. 143.

¹⁹ Little, *The Mende of Sierra Leone*, London, 1951, Human Relations Area Files, p. 133.

ceneri che restano del fuoco che è servito a cucinare durante i funerali insieme ai capelli delle persone che han dovuto radersi in segno di lutto »²⁰

Tra i Birifor (Costa d'Avorio), « ogni donna morta incinta è accusata di stregoneria. Prima della sepoltura, che si fa fuori del villaggio, una persona in possesso del « *yatin tinsabla* » (o unguento nero dei beccamorti) sventra la defunta ed estrae il feto che viene sepolto a parte, non lontano dalla madre. Ecco il particolare del rito che precede e accompagna questa pratica: lo « *yatin sob* » (o possessore dello « *yatin* ») depone sulla parte da lacerare una foglia di « *siévaré* » o rimedio contro i dolori del parto; procede quindi all'incisione del basso ventre e all'estrazione del feto.

Il « *tinsabla* » è composto dall'osso di un mignolo del piede destro, di un mignolo della mano destra, d'un dente umano e di « *liba* », una specie di topo grigiastro; 580 « *cauris* » son dati all'operatore.

Se non si sventra la defunta per estrarne il feto, tutti i suoi figli vivi — se ce ne sono — moriranno uno dopo l'altro, dicono i Birifor. Se la donna defunta non è madre, la disgrazia ricadrà sulle sue sorelle germane o consanguinee »²¹. Anche i Lobi, Téguessié, Dian, Gan e Dorossié (Alto Volta) sventrano la donna morta incinta per estrarne il feto²².

Nel Ghana, se una donna incinta muore senza prima essersi sgravata del figlio, il suo spirito non potrà entrare nel regno dei morti e sarà costretto a vagare come un orribile e malvagio fantasma. M. J. Field racconta di una donna la quale, durante la gravidanza fu colpita da una malattia e che, dopo aver rifiutato l'aiuto di un medico dell'ospedale, se ne tornò a casa; qui confessò di esser colpevole di adulterio e quindi morì, creando il panico generale.

Il rituale di sepoltura fu il seguente: il cadavere fu

²⁰ M. Sidibé, *Famille, vie sociale, et vie religieuse chez les Birifor et les Oulé (région de Diébougou, Côte d'Ivoire)*, Bulletin de l'Institut français d'Afrique Noire, tome I, n. 4, 1939, p. 715.

²² H. Labouret, *Les tribus du Rameau Lobi*, Paris, 1931, p. 325.

portato in processione al cimitero, quindi fu avvolto in una veste bianca e calato in una fossa, intorno alla quale giovani uomini tenevano sollevati dei paraventi. Il *medecine-man*, dopo aver pronunciato un incantesimo scese nella fossa, lavò il coltello e le sue mani in una mistura protettiva, e finalmente estrasse il feto dal ventre. Quindi purificò i presenti, aspergendoli con un mazzo di erbe immerse in una lozione magica. Poi il feto fu sepolto accanto alla madre²³.

Presso i Tallensi (Ghana), la donna che muore di parto non riceve il consueto funerale, ma viene sepolta nella boscaglia in una fossa oblunga. Qualora essa fosse sepolta in modo normale, nel villaggio, il marito morirebbe. Il vedovo, inoltre, per tre giorni deve lavarsi con delle foglie e, al terzo giorno, radersi il capo²⁴.

Gli Ashanti (Ghana) ritengono che le cause dell'aborto possano essere le seguenti:

1) adulterio da parte della donna. Se, infatti una donna ha delle difficoltà durante il parto, le comari che l'assistono, la costringono a rivelare il nome dell'amante con il quale ha commesso adulterio; qualora la donna rifiuti di parlare, le vecchie, dopo averla avvertita che andrà di mezzo la sua vita, si rivolgono al bambino nel ventre materno, nel modo seguente: « Se tuo padre è il tal dei tali, vieni fuori ». In questo modo passano in rivista tutti i possibili nomi di uomini con cui la donna potrebbe aver avuto una relazione.

Un tempo, una relazione con una donna sposata e incinta era un'offesa capitale; l'adultero era « *owudifo* », assassino;

- 2) offesa di un « *obosom* » (essere sovranaturale);
- 3) formiche rosse cadute sulla donna;
- 4) morso di un serpente o di ragno di una particolare specie;

²³ M. J. Field, *Search for security, an ethno-psychiatric study of rural Ghana*, London, 1940, p. 122.

²⁴ R. S. Rattray, *The Tribes of the Ashanti Hinterland*, vol. 2, Oxford, 1932, Human Relations Area Files, p. 387.

5) macchinazione di una con-moglie, che abbia messo un uovo nell'acqua che la partoriente doveva bere;

6) maleficio di un « *obayifo* » (stregone). Gli « *obayifo* », che durante la notte succhiano il sangue umano, sono talmente pericolosi per le donne incinte che queste, non appena si accorgono del loro stato, si rivolgono ad un dottore che dia loro incantesimi da opporre alle malefiche influenze;

7) l'aver mangiato cose dolci, come il miele;

8) litigio col marito;

9) la vista del sangue.

Se una donna muore di parto, prima di essersi liberata del figlio, il suo ventre deve essere aperto per estrarne il bambino che sarà sepolto accanto a lei.

Qualora si violasse tale tabu, conosciuto come « tabu rosso », cioè si seppellisse la donna senza rimuoverne il figlio dal ventre, tutta la popolazione sarebbe colpita da sciagura.

Una legge Ashanti proibisce che una donna incinta condannata a morte venga giustiziata prima del parto. « La ragione di ciò non è umanitaria, poiché i figli di una relazione adulterina sono spesso sacrificati a qualche divinità offesa. Lo scopo di impedire l'uccisione di una donna in procinto di diventare madre è indubbiamente l'avversione a uccidere una persona che sia stata benedetta con la fertilità dalle grandi potenze dalle quali dipendono le nuove vite, per timore di interferire prima che i loro doni siano passati dal mondo di là alla terra, dove son soggetti alle sanzioni terrene.

E' considerata una grave disgrazia per una donna morire di parto. Tutte le donne incinte di quel villaggio vanno a tagliare un germoglio di banana, e, puntandolo contro il cadavere, esclamano: « Bong! (imitando uno sparo), vattene via col tuo male, tu sei stata incapace di darlo alla luce, sei stata incapace di lottare, hai lottato soltanto per morire ». Quindi ogni donna prende un coltello (« poiché una donna non può toccare una spada »), e, tenendo l'arma

davanti a sé, così si rivolge al cadavere: « Noi ti abbiamo detto di combattere, ma tu non hai combattuto... »²⁵.

Anche gli Akan (Ghana) credono che l'adulterio, qualora non sia immediatamente confessato, possa provocare un aborto o la morte della partoriente²⁶. Coei che muore di parto o durante la gravidanza o subito dopo aver abortito, viene chiamata: « *Amumuwu* ». Il cadavere è sepolto senza essere lavato e in posizione seduta. Il figlio morto è sepolto, anch'esso senza essere lavato, in un vaso da cucina. È proibito piangere la donna defunta, poiché la sua morte non è altro che la punizione della sua colpa²⁷.

« *Otofo gbeno* » è il termine con cui i Krobo (Ghana) indicano la « mala-morte ». Tale è appunto considerata la morte di parto o durante la gravidanza. Quando tale evento si verifica, si ricorre all'aiuto di un sacerdote specializzato. Il cadavere, anziché essere adornato e sepolto nel cimitero comune, è gettato in un luogo apposito. Il rito di purificazione si svolge nel modo seguente: una pecora viene uccisa e il sangue è spruzzato intorno alla dimora della morte di parto o durante la gravidanza. Quando tale evento è seguito da un parto, si ricorre ad un capretto che, dopo aver raccolto su di sé tutto il male, viene cacciato nel bosco. Infine, per imprigionare lo spirito malvagio, il sacerdote lega, tra due bastoni, pezzi di unghie e di vestiti della morta. Le proprietà di quest'ultima passano al sacerdote incaricato dei riti funebri.

Lo spirito della morta, anziché unirsi agli antenati nell'al di là, si trasforma in uno spettro vagante e pericoloso per i vivi, ai quali porterà malattia e morte²⁸.

Presso le popolazioni di lingua Tshi (Ghana) alla morte di una partoriente, il figlio, anche se vivo, deve esser se-

²⁵ R. S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford, 1927, *Uman Relations Area Files*, pp. 54-59.

²⁶ M. Manoukian, *Akan and Ga-Adangme Peoples of the Gold Coast*, London, 1950, *Human Relations Area Files*, p. 51.

²⁷ E. L. R. Meyerowitz, *The Akan of Ghana, their ancient beliefs*, London, 1958, p. 112.

²⁸ M. Huber, *The Krobo; traditional, social and religious life of a west african people*, St. Augustin near Bond, 1963, pp. 219-22.

polto accanto alla madre: egli, infatti, le appartiene, e deve accompagnarla nell'al di là²⁹.

Presso gli Ewe (Togo), il rituale di sepoltura di una donna morta incinta è il seguente: il cadavere è portato nella foresta e, durante tutta la notte, la gente canta, suona il tamburo e spara dei colpi di fucile. Il mattino seguente lavano il cadavere e lo adagiano su uno strato di foglie di banano ricoperte da una stuoia. Quindi imbrattano la faccia della morta con della terra bianca; tutti coloro che vengono a vederla, le gettano sopra terra bianca, dicendo tre volte: « Ti compiangio ». Se il figlio è ancora nel ventre materno, deve esserne estratto, per essere mostrato alla madre morta; se è già nato, ma è debolissimo, viene ucciso, schiacciandolo contro un albero; altrimenti è lasciato in vita. Si ritiene che solo i figli maschi uccidano le madri nascendo. Il cadavere della donna è sepolto in un luogo speciale, dal nome « *Atsiamanya* ». Nove giorni dopo la sepoltura, son celebrati i riti funebri, la casa della morta è demolita e il materiale di costruzione bruciato fuori del villaggio. Gli abitanti del villaggio ricevono in dono una somma da parte della famiglia della morta; quindi legano un cagnolino e un rospo all'estremità d'un ramo di palma e li trascinano per tutto il villaggio. La cerimonia è detta: « *Kplo gho me* » (purificazione del villaggio)³⁰.

Presso i Konkomba (Togo), la morte di una donna incinta « È una cosa molto grave, si nasconde la morta, si avvisa segretamente il "medico" *ouniokdan*. Una tale morte non è considerata opera dello stregone, essa è dovuta al corruccio di esseri più potenti, gli informatori dicono anche che questa disgrazia era prevista fin dalla nascita della donna, che certe donne non potranno mai avere dei figli (...). L'*ouniokdan* viene a lavare ed aspergere il corpo col suo medicamento (acqua in cui son immerse radici e scorze magiche). I ragazzi abbattono un tratto di

²⁹ A. B. Ellis, *The Tshi-Speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa*, London, 1887.

³⁰ J. Spieth, *Die Ewe-Stamme*, Berlin, 1906, p. 278; M. Manoukian, *The Ewe-Speaking People of Togoland and the Gold Coast*, London, 1952, p. 43.

muro, il medico prende la donna e se ne va tutto solo a seppellirla nella boscaglia, dall'altra parte di un « *marigot* », in una tomba orizzontale. La « *lédétchal* » (l'abitazione) è completamente abbandonata, al pari di tutti gli oggetti che essa contiene, soltanto l'*ouniokdan* può prendere qualcosa. La famiglia costruirà un'altra *lédétchal* a una certa distanza. La morta è trasportata attraverso la breccia del muro, ma i vivi possono uscire dalla porta normale³¹.

Presso i Fons (Dahomey), le donne morte incinte ricevono una particolare sepoltura. « ...sono inumate senza apparato e fuori dall'abitato; la loro biancheria è buttata alle fiamme oppure distribuita ai becchini che la purificano durante tre anni ».

Questa sepoltura si chiama « *Dô-akpa-gbé* » (lasciare all'abbandono)³².

Nel Niger, così temuto è lo spettro della donna morta di parto che gli indigeni infilzano nell'utero della morta uno stelo per farle credere di avere con sé, nell'al di là, il figlio, e toglierle di conseguenza ogni motivo di tornare sulla terra a tormentare i vivi³³.

Nella regione dello Yanga (Niger), il decesso di una donna incinta è considerato una tale sventura, che la capanna della morta viene temporaneamente abbandonata, e non sarà rioccupata fino a che le varie fasi della cerimonia di sepoltura non saran state portate a termine dai sacerdoti³⁴.

I Sonrai dell'impero Gao (Niger) temono profondamente gli spiriti delle donne morte di parto, che chiamano « *Wei-Hai* ». « Vengono sotterrate lontano dal villaggio e secondo pratiche molto particolari, di cui il becchino, *Iro*,

³¹ J. C. Froelich, *La Tribu Konkomba du Nord-Togo*, Memoires de l'Institut français de l'Afrique Noire, n. 37, 1954, p. 165.

³² M. Quénum, *Au pays des Fons*, Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'A.O.F., tome 18, 1935, p. 282.

³³ J. Kubary, *Die Religion der Pelauer*, in A. Bastian's, « *Allerlei aus Volks-und Menschenkunde* », Berlin, 1888, I, p. 9.

³⁴ J. Castinel, *Le mariage et la mort dans la région du Yanga*, Bulletin de l'Institut français de l'Afrique Noire, tome 7, nos 1-4, 1945, p. 155.

ha il monopolio, e che sono intese a proteggere la collettività contro i loro malefici ». « La vita, interrotta prima della vecchiaia dalla malattia o dall'accidente non è... un fatto naturale, ma è l'opera di potenze ostili all'uomo ». « ... le donne morte di parto o durante la gravidanza divengono, dopo la loro morte sovranaturale, delle potenze ostili e vendicative che la magia dell'*Iro* tenta d'annichilire. L'*Iro* è il nemico particolare dei doppi delle *Wei-Hai*. Spesso alle prese con loro, egli ha il potere, salutare per la collettività, di rappacificarle tramite il commercio magico che si suppone che egli abbia con loro o di « ucciderle », cosa che i Sonrai definiscono « uccidere una seconda volta »... La donna morta di parto è inumata lontano dal villaggio, con molti onori e offerte destinati a mitigare la sua collera vendicatrice. Tutti sanno che questa collera sarà tremenda, che il Doppio della *Wei-Hai* tornerà la notte stessa al villaggio per farvi tutto il male possibile ». L'*Iro*, dopo aver catturato lo spirito, lo costringe a penetrare nel corpo di un animale, dopodiché uccide quest'ultimo, provocando la morte del Doppio. Inoltre, per ostacolare i Doppi delle *Wei-Hai*, dei cunei di legno sono conficcati intorno al villaggio: essi rendono il villaggio invisibile a questi spettri malvagi. « I cimiteri delle *Wei-Hai* sono distanti dai villaggi e lontani dalle piste. Sono luoghi maledetti, dei cimiteri pericolosi (*Sareilaei*) ».

I giovani, uomini e donne, non possono passare in prossimità di questi cimiteri, a mezzogiorno o al calar della notte, senza correre il rischio di essere colpiti sulla testa dai Doppi delle *Wei-Hai*, che... con i loro colpi, provocano delle congestioni cerebrali³⁵.

I riti funebri delle donne incinte presso i Kouroumba (Niger), hanno origine dal seguente mito: « Dal tempo di Seguson, antenato della famiglia Ganami, due anni trascorsero senza pioggia. Poiché la carestia estendeva la sua strage, una sorella dell'antenato gli disse: "Noi siamo stanchi ed io cercherò di trovare l'acqua. Promettetemi che se

³⁵ J. Boulnois et B. Hama, *Empire de Gao; histoire - costumes et magie des Sonrai*, Paris, 1954, pp. 95-96.

l'ottengo, gli uomini non mi faranno alcun male." Dopo che gli uomini glielo ebbero promesso, essa aggiunse: "Domani avrete la pioggia, ma dopo che essa sarà caduta, mia figlia, che è incinta, morirà." Infatti essa aveva offerto sua figlia in sacrificio. Durante tutta la notte, cadde la pioggia e, al mattino, allorché cessò, la figlia morì. La donna avvisò allora gli abitanti del villaggio e chiese loro di celebrare i funerali. Ma essi risposero di non essere ancora in grado di farlo, poiché bisognava procedere alla semina mentre la terra era umida. Uguale risposta diedero l'indomani, quando essa ripeté la richiesta. Caricatasi, allora, il cadavere sulla schiena, sola, e tenendo in mano il ferro per sgranare il cotone della figlia, la donna si recò nella boscaglia vicino a un baobab dal tronco cavo. Aperto il ventre della figlia, ne estrasse il feto e depose i due corpi nell'albero, tenendo fermo il cadavere della figlia a mezzo di un ferro infitto nel petto a mo' di chiodo e mettendo quello del bambino contro il seno materno. Al ritorno, espresse la sua collera agli abitanti del villaggio, dicendo loro: "Vi avevo chiesto di non farmi alcun male qualora vi avessi procurato la pioggia. Ho dato mia figlia perché voi aveste dell'acqua e voi non mi avete aiutata a seppellirla. D'ora in avanti ogni donna incinta che morirà nella famiglia non potrà più essere seppellita nella terra, ma nel tronco di un baobab. Se la si seppellirà nella terra, la pioggia cesserà per due anni. Inoltre, se mangerete le vittime offerte all'*asende* (si tratta di un altare) morirete" ».

Da allora, non appena si diffonde la notizia della morte di una donna incinta, le donne e i bambini restano confinati nelle loro case. La defunta è trasportata nella boscaglia presso un vecchio baobab il cui tronco è cavo e presenta una fenditura che permette l'accesso all'interno. Ai piedi dell'albero i portatori stendono il corpo, aprono il ventre e ne ritirano il feto (per conoscerne il sesso). I due cadaveri sono poi depositi all'interno dell'albero, quello della adulta in posizione rannicchiata, il feto appoggiato contro il petto della madre come se dovesse poppare. L'apertura del tronco è quindi otturata con argilla e i portatori ritor-

nano al villaggio, dove consumano birra e farinata preparato appositamente per loro.

Nel frattempo il vedovo si reca alla dimora mortuaria, dove osserva un ritiro di otto giorni durante i quali nessun abitante del villaggio uscirà tra il calare ed il levarsi del sole. Trascorso questo periodo, si comincia a preparare la birra necessaria alle libagioni che accompagneranno il sacrificio offerto alla defunta. Quando la bevanda è pronta, cioè dopo tre giorni, gli abitanti del villaggio forniscono polli e il vedovo una capra o un cane a seconda della sua ricchezza. Egli, accompagnato dai notabili e da coloro che han portato il corpo, si avvia per la strada che conduce al baobab e si ferma in un luogo speciale, situato in prossimità dell'agglomerazione, sul quale s'innalza un mucchio di sassi detto « *sele kerì* » (letteralmente: donna di boscaglia. Questi termini si applicano ugualmente all'anima della defunta, *kerì fa keo* al singolare). Su quest'altare, un vecchio offre dapprima una libagione di pappa di miglio o di birra di miglio pronunciando la seguente preghiera: « *de sibe ba hogole ba surfi ba som ba zana akeô bani aboro bani abelya bani* » « Essi hanno portato le cose (per la morta). Desiderano chiedere (ch'essa lasci) in buona salute donne, uomini e bambini ». Le vittime sono in seguito sgozzate e consumate sul posto dagli officianti, tenendo conto dei loro interdetti »³⁶.

Nel Delta del Niger, quando una donna muore di parto, il figlio viene di solito ucciso e sepolto con la madre. Ma, se si vuole conservare il bambino, « una cerimonia ha luogo per impedire al fantasma della madre di tornare a cercarlo. Ci si procura uno stelo di banano, la parte che porta la semenza, e lo si introduce nel ventre del cadavere... ciò per impedire allo spirito di ritornare a prendere il bambino, poiché la madre pensa di averlo sempre con sé »³⁷.

Presso gli Yoruba (Nigeria), la donna che muore di

³⁶ M. Griaule et G. Dieterlen, *La mort chez les Kouroumba*, Journal de la Société des Africanistes, tome 12, 1942, pp. 18-20.

³⁷ Le Comte C. N. de Cardi, *Ju-Ju laws and customs in the Niger Delta*, Journal of the Anthropological Institute, 29, 1899, p. 58, in Sir, J.J. Frazer, *La crainte des morts*, Paris, vol. 2 1935, p. 92.

parto è sepolta dai sacerdoti di Orisanla, e, nell'al di là, diviene schiava di tale divinità³⁸.

Tra gli Efik (Nigeria), allorché muore una partoriente, la società *nko*, composta di soli uomini, provvede al funerale. A mezzanotte, il cadavere, avvolto in una stuoia, è sgravato con un coltello di bambù, e quindi sepolto. Dopodiché, la società ritorna alla dimora della morta: i vari membri battono il tamburo, cantano e portano in giro per le stanze lo *juju* (un tamburo sormontato da un teschio umano sul quale una potente medicina è stata versata). Dopo aver aperto un buco nel tetto della casa per far uscire il male, versano una medicina protettiva nelle varie stanze. Due tronchi di banano sono messi agli angoli del sentiero per avvertire la gente della presenza della società. Il mattino seguente, le ceneri di fuoco son spruzzate sui due tronchi³⁹.

Gli *Ibibio* (Nigeria), allorché una donna muore durante la gravidanza o nell'atto di dare alla luce un figlio, anziché seppellirla, la gettano, terrorizzati, in una parte della boscaglia, detta *Idiokk ikott* o *Ikott Ekkpo*, riservata a tale uso. Per impedire alla morta di turbare i vivi, le chiudono la bocca con pece e le mettono rami spinosi sotto le ascelle. Diversamente lo spettro malefico e vendicativo della donna, sotto forma di avvenente fanciulla, seduce gli uomini fino a far perdere loro ogni forza vitale. Ed essi, alla loro morte, non hanno alcuna possibilità di riunirsi ai parenti e amici defunti, ma sono costretti a vagare in compagnia della donna vampiro (conosciuta col nome di *Okpaka Ekkpo Afai*) e del figlio-demonio di quest'ultima, nato dal feto che essa portava nel ventre al momento della morte.

Coloro che han trasportato il cadavere della donna nel bosco non possono rientrare subito nelle loro dimore, ma devono prima sostare davanti alla casa della morta, finché i familiari di quest'ultima non abbiano sacrificato

³⁸ W. R. Bascom, *The sociological role of the Yoruba cult-groups*, *American Anthropologist*, vol. 46, n. I, *Memoir Series* n. 63, 1944, *Human Relations Are Files*, p. 59.

S

³⁹ O. Forde, *Efik Traders of Old Calabar*, Oxford, 1956, p. 25.

un cane, un gallo e qualche uova. In seguito, foglie magiche son strofinate sul corpo dei portatori del cadavere, mentre il capo della famiglia, cui apparteneva la morta, prega che una tale sventura non debba più ripetersi. Il sangue che sgorga dalla testa tagliata del gallo è versato sulla testa dei portatori contaminati, che cantano: « Non lasciare che la malefica cosa passi da me ad un'altra donna ». Fino a che tutti i sacrifici e le preghiere non son terminati, questi uomini non possono toccare nessuna donna; qualora violassero tale tabu, provocherebbero altre morti dello stesso tipo⁴⁰.

Presso gli Ibo (Nigeria), una donna che muore incinta non riceve cerimonie funebri. Essa muore « proprio come un uccello ». Il vedovo manda a chiamare un uomo di un altro villaggio che venga, dietro pagamento, ad estrarre il feto dal ventre della morta, altrimenti il bambino, in cui questa forse si reincarnerà, nascerà, con un ventre enorme. Lo straniero dovrà portare con sé un piatto e una scodella, in cui bere e mangiare: egli non dovrà contaminare alcuno, e dovrà mangiare sempre solo. Verso sera, il cadavere è portato al limite del « *bad-bush* » e, dopo che il feto è stato estratto, entrambi i corpi son gettati nella boscaglia. Ogni utensile usato dalla morta durante gli ultimi giorni è buttato via. Le sue stoviglie possono essere usate solamente dalle figlie, non da altre donne⁴¹.

Tra gli Ibo vi sono tre categorie di spiriti malefici e temuti. Ad una di queste appartengono anche le donne morte incinte. Gli *Ekwensu* comprendono, infatti, coloro che sono stati uccisi con una corda o con un coltello e le donne morte durante la gravidanza. Ad Awka si fa la seguente cerimonia per imprigionare questi spiriti malefici. Si mescolano insieme: il teschio di un caprone, foglie di certe piante, ceneri, fango di fiume, i resti del cibo preparato la notte precedente, etc. Quindi il tutto è legato

⁴⁰ A. Talbot, *Woman's Mysteries of a Primitive People*, v. 3, p. 512; *Life in Southern Nigeria*, London, 1923, p. 151.

⁴¹ S. Leith-Ross, *African Women*, London, 1939, p. 210.

e messo fuori di casa; una pecora, un pollo e una lucertola sono uccisi. I presenti, afferrati arco e frecce, colpiscono il mucchio, che lo sciamano seppellisce dicendo: « Oggi lego lo spirito malvagio che è venuto a tormentare me, mia moglie, le mie capre, i miei polli, le mie vacche.. questo sei tu che io lego, io prendo fango e chiudo i tuoi occhi »⁴².

Per gli Urhobo e gli Isoko (Nigeria), la morte di una donna durante il parto o la gravidanza, rappresenta una grave sciagura. La morta è gettata nel « *bad-bush* » e vari sacrifici vengono offerti agli antenati e agli altari della fertilità. Inoltre tutto il villaggio deve purificarsi ritualmente con torce infiammate e con fruste che, in seguito, sono gettate nel bosco. La proprietà della morta passa ai « figli del *bad-bush* », una società maschile che si occupa dei funerali che avvengono lì.

A differenza di quanti riceverebbero complete ed accurate cerimonie funebri, che vanno a « *eriwi* » (sotto terra), coloro che furono gettati nel bosco del male vanno a « *eriwi igbeleve* », uno squallido e desolato posto, da cui tornano per tormentare i vivi.

Questi spiriti malvagi, chiamati « *ikimuomu* » (cattivi messaggeri), tormentano particolarmente le donne incinte e spesso le fanno morire. Offerte a questi spettri sono compiute fuori del villaggio, con la mano sinistra⁴³.

Anche gli Itsekiri (Nigeria) non seppelliscono le donne morte incinte, ma le gettano nella boscaglia⁴⁴.

Cerchiamo ora di analizzare il materiale sopra riportato nei suoi elementi costitutivi.

1) Il genere di morte considerato turba e sconvolge tutta la popolazione oltre a colpire direttamente gli stretti parenti. Abbiamo già messo in rilievo, precedentemente, che tale evento è caratterizzato da tre elementi particolar-

⁴² N. W. Thomas, *Anthropological Report on the Ibo-Speaking Peoples of Nigeria*, Part I, London, 1913, pp. 39-40.

⁴³ R. E. Bradbury, *The Benin Kingdom and the Edo — speaking peoples of South-Western Nigeria. Together with a section on the Itsekiri* by P. C. Lloyd, London, 1957, p. 153, pp. 160-1.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 199.

mente negativi, cioè, il sangue, la subitanità, la precocità.

2) Tale turbamento è in gran parte legato al timore che l'evento nefasto si ripeta, col propagarsi della morte tra tutte le donne incinte del villaggio, determinando il conseguente estinguersi della popolazione.

3) Il vedovo, che è stato a contatto con la defunta, è ritenuto impuro e pericoloso; egli deve quindi sottoporsi ad un periodo di ritiro e deve celebrare riti purificatori prima di essere riammesso nel gruppo.

4) Anche i beni (utensili, ornamenti, vesti, etc.) appartenenti alla morta sono contaminati e contagiosi; di conseguenza devono essere distrutti oppure divenire proprietà dei sacerdoti, il cui potere è in grado di neutralizzare il loro influsso malefico.

5) Il rituale funebre, quando non è compiuto soltanto da specialisti, nella maggior parte dei casi si svolge senza la partecipazione della popolazione maschile del villaggio. Gli uomini sono ritenuti, in certo modo, colpevoli e impuri. Ciascuno di essi, infatti, avrebbero potuto essere potenzialmente il responsabile della gravidanza della donna, e, indirettamente, il responsabile del suo decesso, avendola esposta ai numerosi rischi in cui si incorre prima e durante il parto. Gli uomini sono particolarmente impauriti e sgomenti di fronte ad un tale avvenimento: avvertono la loro impotenza e abbandonano nelle mani delle donne ogni strumento di salvezza.

I riti di sepoltura e le cerimonie funebri sono così quasi sempre compiuti dalle donne, o meglio, da alcune di esse: solo le donne incinte, come presso gli Agni; le sterili o le madri di bambini morti, come presso i Guérzè; eccetera. Nel caso degli Agni, sono le stesse donne incinte ad occuparsi della morta, proprio in quanto esse sono le più interessate ad allontanare il pericolo. Negli altri casi, si tratta di donne che detengono una forza particolare, a seguito dell'iniziazione ricevuta, oppure di donne che non han nulla da temere dal contagio.

6) Quasi sempre, si verifica l'intervento di individui

particolari, quali sciamani, *medecine-men*, fabbri, stranieri, etc., che compiono i riti essenziali della cerimonia, troppo pericolosi per essere affidati nelle mani di individui comuni.

7) Il feto deve sempre essere rimosso dal ventre materno (fanno eccezione alla regola gli Ibibio). Le spiegazioni che i « primitivi » forniscono di tale costume sono piuttosto vaghe. Ne riportiamo alcune.

I Birifor dicono che se così non si facesse, si causerebbe la morte degli altri figli della defunta o di quelli delle sue sorelle⁴⁵.

I Komo rimuovono il feto dal ventre della morta « affinché il figlio non possa continuare a tormentarla nel mondo di là »⁴⁶.

Gli Ashanti definiscono tale usanza come il « tabu rosso »: violarlo significherebbe attirare la disgrazia su tutta la popolazione⁴⁷.

Conosciamo, inoltre, alcune leggende che riguardano l'estrazione del feto dal ventre di una donna viva. Lo sventramento avviene, in linea di massima, per conoscere il sesso del feto.

Una leggenda storica dei Nuna (Gurunsi) racconta che la loro sottomissione ai Mossi avvenne nel modo seguente: alcuni Mossi, vedendo passare una donna incinta, furono presi da una tale curiosità di conoscere il sesso del feto che essa portava che le aprirono il ventre. I Nuna, spaventati, si sottomisero ai brutali Mossi.

Una leggenda dei Lyela (Gurunsi) racconta come l'antico fondatore di una città sventrasse una donna incinta per porre fine ad una discussione sorta col fratello sul sesso del feto.

Secondo una leggenda, i figli di un re Diawara del XIV secolo avevano l'abitudine di aprire il ventre delle donne incinte.

⁴⁵ M. Sidibé, op. cit., p. 715.

⁴⁶ M. Clifford, *Notes on the Bassa-Komo Tribe in the Igala Division*, Man, 95, 1944.

⁴⁷ R. S. Rattray, op. cit., 1927, p. 57.

Secondo una leggenda, a Ouara, due fratelli videro un giorno una donna incinta e litigarono, poiché l'uno sosteneva che essa portava nel grembo una sola creatura, mentre l'altro affermava trattarsi di una coppia di gemelli. La donna, interrogata, non seppe che rispondere; allora fu sventrata⁴⁸.

Crediamo che queste leggende ci offrano una delle chiavi per l'interpretazione del costume in esame. Per i « primitivi » è infatti molto importante conoscere il sesso del feto. In base a tale conoscenza, spesso si decide la durata del periodo di ritiro del vedovo; abbiamo visto, ad esempio, che tra i Dogons l'allontanamento dell'uomo dalla comunità varia da un periodo di trenta giorni ad uno di quaranta a seconda del sesso del feto.

D'altra parte, l'estrazione del feto dal ventre materno, può rappresentare anche un tentativo di rendere meno penosa la vita futura della donna, che sarebbe invece quanto mai sgradevole qualora essa dovesse continuare a portare quel fardello. Tale interpretazione non contraddice il fatto che se il figlio nasce vivo e si decide di mantenerlo in vita (sebbene nella maggior parte dei casi si preferisca ucciderlo per non inasprire maggiormente l'irato spirito della madre) si prenda la precauzione di infilare uno stelo nell'utero della defunta, per evitare che costei torni sulla terra a cercare il bambino (come accade, ad esempio, nel Delta del Niger). Si crede che essa debba avere almeno la consolazione di non essere sola nell'al di là: se il figlio è morto, è bene estrarlo dal ventre materno e seppellirglielo accanto, liberandola in tal modo dall'ingrato compito di portarlo nel ventre anche nella vita ultraterrena, concedendole tuttavia di godere della compagnia della sua creatura. È evidente che ci troviamo qui in presenza non di un gesto caritatevole, ma di una misura preventiva per non accrescere l'aggressività dello spettro. Se poi, come accade in alcuni casi eccezionali, si vuole salvare il figlio,

⁴⁸ J. Zwernemann, *La querelle pour l'enfant pas encore né, Une légende historique des Gurunsi et ses parallèles*, Notes Africaines, n. 101, 1964, pp. 26-27.

bisogna ingannare a tutti i costi la morta; lo stelo infilzato nell'utero le farà credere di non esser stata privata della sua creatura, il che sarebbe per lei la cosa più penosa dal momento che ha sofferto ed è morta nello sforzo di metterla al mondo.

8) L'inumazione della defunta è del tutto particolare e differente da quella degli altri morti; inoltre il cadavere viene gettato nella boscaglia e ivi abbandonato, anziché esser sepolto nel cimitero comune. La sepoltura regolare della donna rappresenterebbe, infatti, una grave offesa nei confronti della terra. Quest'ultima potrebbe divenire sterile a contatto del cadavere di una donna morta di parto o durante la gravidanza. Come la defunta è venuta meno alla sua funzione e non solo non è stata capace di dar vita ad una creatura, ma anche, nel compiere il vano sforzo, ha perduto la propria, così la terra, a contatto di quel corpo infecondo, potrebbe cessare di dare i suoi frutti: quasi che le forze distruttive della donna potessero propagarsi nella terra e contagiarla. Se la sussistenza dell'uomo dipende dalla terra, non bisogna correre il rischio di contaminarla o di indebolirne la fertilità. È necessario trattare la terra con ogni precauzione, come un bene estremamente prezioso.

Il non seppellire la defunta sottoterra rappresenta pure un simbolico modo di mettere in evidenza il male che è implicito in tale morte. Significa dire alla donna: « Tu sei morta senza riuscire a generare, sei venuta meno al tuo dovere, hai perso la tua battaglia, perciò non sarai sepolta nella terra, poiché non meriti di venire a contatto con essa, che è quanto vi è al mondo di più fertile e buono ». Il cadavere della donna viene, infatti, seppellito nel « *bad-bush* », una zona speciale della boscaglia, che non è considerata terra, poiché è selvaggia, incolta e sterile.

9) Lo spettro della donna è profondamente temuto. Costei, esclusa dal mondo dei morti, vaga sotto forma di fantasma, perseguitando i vivi. Essa, infatti, porta in sé una forza malefica che, se non è arginata in tempo e con tutti i mezzi possibili, mette in pericolo la salute e la

gravidanza delle altre donne, provocando malattie, aborti e morte delle partorienti.

10) Vari mezzi di difesa vengono escogitati contro lo spettro. Frazer ne distingue due tipi fondamentali, quelli « leali » e quelli « sleali ». Egli scrive, infatti, che: « Se si tiene conto dei mezzi adottati per realizzare questi propositi » — cioè, respingere l'ombra del morto o tenerla in disparte impedendole il ritorno — i mezzi stessi si dividono in due classi, a seconda che siano sleali o leali, in altri termini, a seconda che tendano a placare o a mortificare l'ombra. Poichè, all'ingrosso, i mezzi impiegati per proteggerci contro le ombre sono, sia la persuasione, sia l'astuzia o la forza, possiamo qualificare la persuasione come un mezzo leale e l'astuzia e la forza come mezzi sleali »⁴⁹.

Possiamo senz'altro accettare questa distinzione, per quanto schematica essa sia (vedremo, infatti, che spesso quei mezzi difensivi di diversa natura sono usati contemporaneamente dalla stessa popolazione contro lo stesso spettro), tuttavia vogliamo prima discutere la teoria sulla quale si basa il Frazer nel suo libro su « *La crainte des morts* ». Egli parte dall'affermazione che il « primitivo » « ... incapace com'è di distinguere l'immateriale e lo spirituale dal materiale e dal corporeo, s'immagina che gli spiriti dei morti possano essere tratti da ostacoli fisici; lo si vedrà quindi erigere ostacoli di questo genere sul cammino di ritorno degli spiriti nella speranza che questi spiriti non potranno sormontarli né, di conseguenza, raggiungere lui e i suoi compagni; in breve, egli tenta loro di barricare la strada »⁵⁰.

Noi non crediamo che i « primitivi » siano tanto sprovvediti da non essere in grado di fare alcuna distinzione tra lo spirituale e il materiale. Il fatto che essi prendano certi atteggiamenti e compiano certi gesti nei confronti del cadavere, non implica necessariamente questo.

⁴⁹ Sir J. G. Frazer, *La crainte des morts*, Paris, vol. I, 1934, pp. 212-213.

⁵⁰ Sir J. G. Frazer, *Op. cit.* vol. 2, 1935, p. 23.

Altrimenti dovremmo pensare la stessa cosa della nostra società, che ha istituito il costume di deporre corone e mazzi di fiori sulle tombe. Noi sappiamo benissimo che tale omaggio non è percepito dal cadavere, sappiamo bene che quest'ultimo è in via di disfacimento, mentre noi rinnoviamo con cura l'offerta floreale; tuttavia, non veniamo meno a tale costume, che rappresenta per noi un simbolico modo di prolungare il nostro legame affettivo col morto e di porgergli, sempre simbolicamente, i segni del nostro rispetto. Quanto ai « primitivi », sappiamo con certezza che anch'essi constatano il processo di decomposizione dei loro cadaveri (tant'è vero che, talvolta, quando la putrefazione non avviene in un certo lasso di tempo, si brucia il corpo, temendo che il morto sia uno stregone), tuttavia essi si premuniscono effettivamente contro gli spettri, erigendo numerosi ostacoli contri il cadavere o, addirittura, maltrattandolo. Non è però il caso di chiederci se non ci troviamo qui di fronte ad un simbolico comportamento che, essendo naturalmente destinato allo spirituale, cioè allo spettro, deve per realizzarsi, necessariamente passare attraverso il tramite del materiale, cioè il cadavere? Chiudere accuratamente l'orifizio della tomba, o piantare rami spinosi sotto le ascelle del cadavere, può essere un gesto che, mettendo in evidenza il reale e concreto orrore e sgomento che si prova nei confronti della donna che è morta in quel particolare modo, simboleggia il tentativo di far capire allo spettro che egli non deve più tornare tra i vivi. Ovviamente tale azione di allontanamento e di espulsione, non potendo farsi direttamente sullo spirito, viene fatta attraverso il cadavere con il quale lo spirito ha o ha avuto sempre un rapporto. Il corpo, anche se sotto terra, diviene il tramite di ogni possibile rapporto con lo spettro, altrimenti inafferrabile, appunto perché fatto di una sostanza diversa da quella umana e materiale, che è la sola su cui i vivi possono agire.

Quindi, riconosciuta ai « primitivi » la capacità di certe distinzioni elementari, passiamo all'analisi del modo

in cui si manifesta il loro tentativo di placare o allontanare lo spettro della donna morta incinta.

I c.d. mezzi leali sono raramente usati in tale circostanza. La morte della donna provoca una ripugnanza che è più forte di qualsiasi sentimento di pietà. D'altra parte, la consapevolezza che una fine così tragica com'è stata la sua, che è avvenuta nel momento più importante della sua vita, l'abbia resa terribile e crudele, non permette ai vivi di contare troppo sulla possibilità di renderla mite e innocua con i soli mezzi della persuasione.

Due esempi illustreranno meglio questo fatto. I Sonrai inumano la defunta, rendendole molti onori e offerte per mitigare la sua collera. Ma essi non si limitano a ciò, tant'è vero che la sepoltura avviene in un luogo maledetto, lontano dal villaggio. E, inoltre, prendono ulteriori precauzioni, cui accenneremo tra poco, per impedirne il ritorno.

Anche i Dogons hanno istituito, in onore delle terribili *Yapirim*, dei sacrifici annuali che hanno il potere di rendere immuni dalle malattie che esse portano agli uomini. Ma i Dogons si servono anche di mezzi meno « leali » per proteggersi contro tali spettri, come quando ad es., tentano di imprigionarli.

Passando ora ai mezzi « sleali » ve ne sono di vari tipi, tra cui:

1) diretta violenza sul cadavere. Così avviene, ad esempio, tra gli Ibibio, che riempiono di pece la bocca della morta e le mettono rami spinosi sotto le ascelle.

2) tentativo di imprigionare e fissare la defunta, sia attraverso un'azione sul suo corpo che sulle sue appartenenze. I Kouroumba, a tale scopo, otturano con argilla l'apertura del baobab in cui essa è sepolta. Presso i Krobo, dopo il decesso, il sacerdote lega insieme pezzetti di unghie e di vesti della morta, per imprigionarne lo spirito. I Dogons chiudono accuratamente l'orifizio della grotta in cui giace la morta con il feto. Il *medicine-man* dei Konkomba seppellisce la donna sulla riva opposta di un corso d'acqua: in tal modo essa non potrà più tornare al vil-

laggio, poiché i morti non possono attraversare l'acqua, eccetera;

3) ingannare il morto. A tale scopo i Sonrai conficcano dei cunei di legno intorno al villaggio, credendo così di renderlo invisibile ai malvagi spettri delle *Wen-Hai*. I Konkomba trasportano il cadavere attraverso una breccia appositamente aperta nel muro (bisogna tener presente che, in questo caso, non gioca soltanto il desiderio di ingannare la morta, impedendole di ritrovare la sua antica dimora, ma anche quello di « non esporre ad una contaminazione l'uscita abituale della casa », come scrisse F. Westermarck⁵¹). Gli Ewe, come abbiamo visto, distruggono la casa della defunta (e anche in questo caso valgono le precedenti riflessioni sul timore del contagio) etc.

Si pone a questo punto il problema relativo alle ragioni per cui il « primitivo » sente il bisogno di popolare il suo universo di questi spettri malvagi e pericolosi. Apparentemente essi, vale a dire le credenze che li riguardano, non hanno alcuna funzione di prevenire il male o la colpa, dato che la morte della donna di parto o durante la gravidanza non è un avvenimento da lei voluto o deliberatamente provocato. Il pericolo e la malvagità di tali spettri derivano dal fatto che le defunte non solo non hanno vissuto tutto il tempo della vita che era stato loro destinato, ma addirittura sono morte proprio nel momento di affrontare l'esperienza più importante nel corso dell'esistenza di una donna. La vita è stata loro tolta bruscamente, proprio nell'atto della procreazione e, di conseguenza, la loro forza vitale non vissuta permane libera e pericolosa, poiché ormai le è negata ogni possibilità di realizzarsi positivamente e creativamente.

Tale forza si manifesta allora sotto forma di spettro e da positiva e creativa quale era in origine, diviene negativa e distruttiva, poiché tende a causare altre sciagure simili, provocando altrettante tragiche morti.

Ci si potrebbe chiedere ora per quale ragione l'uomo

⁵¹ E. Westermarck, *L'origine et le développement des idées morales*, Paris, 1929, p. 521.

« primitivo », di fronte all'alternativa di creare un al di là felice e beato per quanti hanno sofferto in terra, o di dar vita a spettri inquieti, tormentanti e tormentati, abbia scelto questa ultima soluzione. Questa domanda ci porta ad affrontare brevemente il seguente problema: le credenze escatologiche dei « primitivi » sono costituite secondo uno schema etico, oppure sono totalmente spoglie di significato morale?

Scrisse Frazer che « Nelle religioni inferiori la credenza nell'immortalità è del tutto priva di qualsivoglia significato morale; le persone virtuose non sono ricompensate e i cattivi non sono puniti dopo la morte; tutto si svolge, insomma, nell'altro mondo come in questo; né gli uni né gli altri devono aspettarsi un giudizio terribile, gli eletti non devono sperare un'eternità beata, i reprobri non devono temere un'eternità di torture »⁵².

Questa opinione, seguita da molti etnologi, è vera soltanto in parte. È vera soprattutto dal punto di vista etnocentrico, che è anche quello meno interessante.

Come già abbiamo rilevato, l'esigenza deterministica è tale presso i « primitivi », che essi non si accontentano di constatare il decesso della donna, motivato ad esempio, da sopraggiunte difficoltà durante il parto, ma ricercano la causa che ha messo in moto quelle difficoltà proprio in quel preciso momento.

Il modo e il tempo della morte non sono casuali; ma

⁵² Sir J. G. Frazer, Op. cit., vol. I, 1934, pp. 18-19. Vedi inoltre, L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, Paris, 1894, pp. 1-46. L'A. scrive che « L'idea della sopravvivenza dell'anima appare, infatti, il più delle volte svincolata da ogni carattere morale... (p. 2). Nessuna concezione morale in tutte le diverse tradizioni che abbiamo passato in rivista sembra presiedere al destino delle anime: la loro felicità o la loro infelicità nell'altra vita, la loro ripartizione in soggiorni differenti, la loro sopravvivenza o il loro annientamento sono... determinati, non dalla buona o dalla cattiva qualità della loro condotta durante la loro vita terrestre, ma dal caso, dall'arbitraria fantasia degli dei, dal rango che essi occupavano in questo mondo mentre erano unite a dei corpi, dal genere di morte che le ha separate da questi corpi, dall'abilità anche o dalla forza... che ha loro permesso o impedito di evitare i pericoli di cui è cosparsa la strada dell'Ade » (pp. 26-27).

hanno la funzione di mettere in luce qualcosa che era nascosto nella persona morta o nell'ambiente che la circondava, e contemporaneamente di classificare la vita ultraterrena della defunta. Vediamo ora quali sono le cause prime che hanno stimolato il meccanismo che, manifestandosi sotto forma di difficoltà durante il parto, ha provocato la morte.

Molto spesso, le tribù sopra citate parlano di adulterio non confessato (o confessato troppo tardi) da parte della futura madre. Tale colpa è anche la causa principale degli aborti (con o senza morte della donna). Infatti, prima del parto, le comari chiedono alla partoriente di confessare loro se ha commesso un adulterio, onde evitare atroci dolori che si risolverebbero nella morte sua e in quella della creatura che porta in seno.

Altre cause sovente addotte per spiegare la morte sono le seguenti: la donna ha violato un tabù; essa era una strega; è stata stregata; è stata contagiata da influssi malfici, etc.

E' chiaro a questo punto che è impossibile parlare di concezioni che prescindano dal problema della colpa e della sua punizione. L'atteggiamento che la società dei vivi e quella dei morti prendono nei confronti di tale donna non è né casuale, né libero da schemi morali. Infatti, la donna che muore durante il parto o durante la gravidanza è, in alcuni casi, colpevole in una o addirittura due direzioni: commettendo l'adulterio, o rompendo i tabù della gravidanza, ha tradito il suo dovere di moglie, nel ristretto ambito familiare; morendo al momento di partorire, e talvolta anche svelando attraverso il modo di morte di essere una strega, ha tradito il suo dovere di donna, nel più vasto ambito sociale. Di conseguenza, essa deve subire una doppia sanzione: quella sovranaturale e quella umana.

Ci troviamo, infatti, di fronte ad un duplice ordine di colpe e di punizioni. Gli antenati, o gli altri esseri sovranaturali che governano l'ordine sulla terra, adirati contro il peccato compiuto dalla donna, la puniscono, facendola

morire di « mala-morte ». D'altra parte, la società dei vivi, indignata da quella morte imprevista e contraria a tutte le aspettative, punisce la defunta negandole i consueti riti funebri, che soli garantiscono l'accesso al mondo dei morti. Potremmo schematizzare il duplice ordine di punizione, nel modo seguente:

- 1) la donna è colpevole → muore di parto;
- 2) la donna muore di parto → è colpevole.

La prima frase rappresenta la punizione degli antenati; la seconda indica quella dei vivi.

Questi ultimi, infatti, gettano il cadavere nella boscaaglia, privandolo dei dovuti onori e si affrettano a celebrare riti che ne allontanino al più presto il temuto spettro ma non si preoccupano affatto di punire la defunta per l'adulterio commesso, anzi, di tale colpa non si parla neppure; l'unica cosa che conta, perché è indice di colpa e di pericolo, è il modo di quella morte. Esso rappresenta la colpa vera che va punita. Dal punto di vista della società dei vivi, vediamo, infatti, che colei che muore di parto o durante la gravidanza, non commette un peccato in senso cristiano, ma lo commette nei confronti della società, nei confronti del ruolo sociale della donna: essere fertile, riprodursi, accrescere il numero dei membri del gruppo. Ci troviamo, in questo caso, di fronte ad un'etica sociale, anziché ad un'etica individuale: un'etica che si basa su presupposti diversi dai nostri, ma a cui non è affatto estranea l'idea delle punizioni e ricompense nell'altro mondo.

« Come può una vita futura essere concettualizzata da un gruppo sociale lasciando da parte l'intelaiatura del loro proprio sistema di giudizi morali? » — scrive Goody. Egli aggiunge che: « Come le divinità stesse, i concetti dell'al di là sono proiezioni necessariamente standardizzate degli oggetti e relazioni esistenti in questo mondo. ... L'idea delle punizioni e ricompense è presente e mi pare costituire una parte intrinseca di tutte le concezioni di un'esistenza futura. Sociologicamente è un'estensione al piano sovranaturale del sistema di controllo sociale,

una proiezione standardizzata delle norme morali e giuridiche... L'idea della retribuzione rinforza questo codice attraverso la credenza che anche la morte stessa non porterà fine al sistema di ricompense e punizioni. L'intero sistema di controllo sociale in una società consiste in tre tipi di sanzioni. Primo, vi sono quelle esercitate dai vivi sui vivi. Secondo, vi sono quelle che si suppone siano esercitate dai morti e da altri esseri sovranaturali sui vivi... Terzo, vi sono quelle che son pensate esser esercitate sui morti dai morti stessi o da altri esseri sovranaturali »⁵³.

Accettiamo in pieno tali affermazioni, ma vorremmo aggiungere un quarto tipo di sanzione: quello esercitato dai vivi sui morti. Infatti, nel caso della donna morta incinta, una prima sanzione è quella esercitata dai morti, che si manifesta con la « mala-morte »; in secondo luogo, vi è la sanzione esercitata dai vivi sulla defunta, che si manifesta attraverso l'omissione di determinati segni di rispetto e di onore e la celebrazione di riti speciali.

I due ordini di punizione, in pratica, non sono nettamente distinguibili, poiché si intrecciano l'uno con l'altro per confluire nel complesso rituale funebre, nelle credenze escatologiche, nel terrore del contagio del cadavere e nella paura dello spettro malvagio.

Di conseguenza, i riti funebri celebrati a seguito di tale funesto evento comprendono:

1) cerimonie purificatrici del gruppo sociale contaminato, che deve proteggersi contro l'indignazione degli esseri sovranaturali. Sovente vengono offerti sacrifici a costoro, per attutire la loro ira e manifestare loro che il terribile avvertimento che essi hanno scagliato sui vivi non è stato ignorato o sottovalutato.

2) riti che mettono in luce la fine vergognosa della donna, la sua esclusione dal gruppo, le precauzioni contro il suo spettro.

Prescindendo ora da queste schematiche distinzioni,

⁵³ J. Goody, *Death and social control among the Lo Daga, Man*, 204, 1959, pp. 137, sgg.

quello che va soprattutto messo in luce è che per gli indigeni il fatto più importante è di garantire la riproduzione da parte della donna. A questo scopo bisogna evitare tutte quelle situazioni che possono metterla in pericolo, quali, ad esempio, l'adulterio, la rottura di tabù, etc. La gravidanza, infatti, è uno stato molto pericoloso: in tale periodo la donna è fragile e indifesa di fronte alle forze magiche ed è esposta ad ogni sorta di influssi. A questo si aggiungono le colpe che essa ha commesso o che può commettere. Proprio nello stato di gravidanza, si vedrà quello che essa è, quello che vale. « La donna incinta è come un guerriero » dicono i Mende⁵⁴. « Sei stata incapace di lottare, hai combattuto soltanto per morire » gridano le donne Ashanti davanti al cadavere della defunta⁵⁵.

Durante la gravidanza, ogni pecca segreta, ogni errore inconfessato, ogni macchia vergognosamente celata, salteranno fuori e provocheranno terribili conseguenze. Infatti, è inutile lottare, se a causa di una colpa precedente, la battaglia è perduta in partenza. Da una eventuale prima colpa, quale ad esempio, l'adulterio, ne nasce una che è ben più grave: la morte durante la gravidanza, che implica la rottura dell'armonia sociale, il pericolo del contagio, l'impurità, la crisi del gruppo.

⁵⁴ K. Little, Op. cit. p. 133.

⁵⁵ R. S. Rattray, Op. cit. 1927, pp. 57-59.

Plutarco, «de Is.» 6.

Il vino nella religione dell'antico Egitto

Parlando, con tono ammirato, della sobrietà osservata, almeno secondo quanto gli risultava, dai sacerdoti e dai sovrani egiziani, Plutarco trovava nella tradizione i presupposti di questo edificante comportamento:

ἤρξαντο δὲ πίνειν ἀπὸ Ψαμμητίχου, πρότερον δ' οὐκ ἔπινον οἶνον οὐδ' ἔσπενδον ὡς φίλιον θεοῖς, ἀλλ' ὡς αἶμα τῶν πολεμησάντων ποτὲ τοῖς θεοῖς, ἐξ ὧν οἴονται πεσόντων καὶ τὸ μεθύειν ἔκφρονας ποιεῖν καὶ παραπλήγας, ἄτε δὴ τῶν προγόνων τοῦ αἵματος ἐμπιπλαμένους¹

Se, niente affatto convinti della presunta scarsa iniziativa nei riguardi del vino da parte della civiltà egiziana, che avrebbe atteso addirittura il sesto secolo per conoscerlo, indaghiamo in proposito, ci troviamo di fronte ad un quadro piuttosto ineguale e contraddittorio della situazione « enologica » delle Due Terre. Le fonti greche, infatti, sembrano insistere non tanto su un uso del vino piuttosto tardo, o, comunque, moderato, specie per le classi sacerdotali², quanto addirittura sull'inesistenza di

¹ *de Is.* 6.

² Oltre a quanto sostiene Plutarco (cfr. *de Is.* 6, poco prima del passo citato nel testo), cfr. ad esempio Diod. I 70, 11 (... οἶνου δὲ τακτόν τι μέτρον πίνοντας μὴ δυνάμενον πλησιμονὴν ἀκαιρον ἢ μέθην περιποιῆσαι).

questa bevanda in Egitto³, smentite in ciò dalle testimonianze che vedevano qui il luogo d'origine della vite⁴, dalle informazioni che esse stesse fornivano circa l'uso sacrale del vino⁵, e le tradizioni relative⁶, e, infine, dalle stesse fonti egiziane che ne attestano largamente dalle epoche più antiche non solo l'esistenza, ma anche la consumazione sia sul piano profano che su quello religioso⁷. Attenendoci a queste ultime, ovviamente rispecchianti più delle altre la realtà dei fatti, e all'aspetto sacrale della questione, si viene a sapere che il vino è per lo più usato a fini cultuali⁸: infatti si offrivano libagioni agli dèi nel pasto rituale quotidiano⁹, e, ugualmente, in determinate occasioni festive¹⁰, mentre le stesse avevano una parte importante nel rituale funerario¹¹, o servivano quale mezzo di purificazione¹². Il vino aveva quindi un posto alquanto notevole anche nel culto, tale da giustificare pienamente i suoi rapporti con diverse divinità, quali Cha, protettore delle vigne, festeggiato in occasione della vendemmia¹³; Renoutet, che estendeva il suo dominio, oltre che sul-

³ Si sarebbe usata solo la birra, mancando la vite (Herod. II 77: οἴνω δὲ ἐκ κριθέων πεποιημένω διαχρησάται· οὐ γὰρ σφι εἶσι ἐν τῇ χώρῃ ἀμπελοι).

⁴ Hellan. in Athen. I 34 A:... φησιν ἐν τῇ Πλινθίνῃ πόλει Αἰγύπτου πρῶτον εὐρεθῆναι τὴν ἀμπελον. Cfr. anche Eustat. ad Hom. *Od.* I 1635, 16.

⁵ Lo stesso Erodoto (II 39) ci informa del fatto che era usato in tutti i sacrifici indistintamente.

⁶ Cfr. in proposito le note 26-31.

⁷ Cfr. in proposito J. Gardner-Wilkinson, *The Manners and Customs of the Ancient Egyptians* I, London 1878, 383-385 sgg.; A. Jardé, in *DS* VI 917 (1918); A. Moret, *Rois et dieux d'Égypte*⁶, Paris 1937, 262 sgg.; P. Montet, *La vie quotidienne en Égypte aux temps des Ramsès*, Paris 1946, 107-110; H. Bonnet, *Reallexikon der Aegyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 863; E. Drioton, *La religion égyptienne (Histoire des religions, publiée sous la direction de M. Brillant et R. Aigrain, 3)*, Paris 1955, 76.

⁸ Cfr. in proposito H. Kees, *Aegypten*, München 1933, 51 e 69.

⁹ Dati in Bonnet, *op. cit.* in n. 7, 424 sgg. e 863; E. Drioton, *op. cit.* in n. 7, 76.

¹⁰ E. Drioton, *op. cit.* in n. 7, 76.

¹¹ Si offre vino ai morti (S.A.B. Mercer, *The Pyramid Texts*, New York 1952, 106 a b; 820 a; 1112 d; 1552 a; 1723 b), e, in particolare, al sovrano defunto (*ibid.* 1112 c d) nel pasto abituale.

¹² Dati e bibliografia in Bonnet, *op. et loc. cit.* in n. 7.

¹³ Un canto di vignaioli termina con l'invito « qu'on fasse une libation à Cha, le génie de la vigne, afin qu'il donne de nombreux raisins

l'agricoltura in genere, anche sui grappoli e le cantine, onorata dai vignaioli dopo la pigiatura¹⁴; Shesmu, che i testi delle piramidi presentano quale « dio della strizzatura dell'uva »¹⁵; Thot di Pnub, « signore del vino »¹⁶; Horus, non solo ritenuto « bevitore »¹⁷, ma anche protagonista di una « pigiatura » di tipo veramente singolare¹⁸, come del resto, Hathor¹⁹, « signora dell'ebrietà » titolare della « festa dell'ubriachezza »²⁰; o, infine, Osiris, « signore della cantina » per eccellenza²¹.

Una volta constatato non solo che gli egiziani conoscevano e usavano il vino sin dalle epoche più antiche,

pour une autre année » (Petosiris, *text.* 43 e 44, in P. Montet, *op. cit.* in n. 7, 109 sgg.).

¹⁴ P. Montet, *op. cit.* in n. 7, 110; cfr. anche W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, Leipzig 1923, I 48 c; 256; 355.

¹⁵ Oltre alla tecnica usuale della pigiatura dei grappoli, gli egiziani ne praticavano anche un'altra, largamente attestata anche da raffigurazioni, consistente nel chiudere le uve in un sacco, fissato per un'estremità ad un palo e per l'altra ad una corda che, fatta girare sempre in un senso, col suo attorcigliarsi « strizzava » il sacco e il suo contenuto (Gardner-Wilkinson, Moret, *op. et loc. cit.* in n. 7). Ora, questa specie di otre è attribuito di Shesmu, « portatore di vino » (Mercer, *PT* 1552 a, cfr. III p. 725; K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter*, 1930, 23; H. Kees, *Aegypten*, München 1933, 52).

¹⁶ Nella festa che aveva luogo il 20 Thot, primo mese della stagione dell'inondazione, di cui si parlerà in seguito (cfr. la n. 20), il re offriva libagioni e anfore di vino a Thot, « signore del vino, gran bevitore, sovrano dell'ubriachezza e della gioia, affinché avesse da bere per tutto il giorno e il suo cuore si rallegrasse » (H. Junker, in *Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Classe*, 1911/3, 44 e sg.).

¹⁷ Mercer, *PT* 816 c; Fr. Griffith-H. Thompson, *The demotic magical papyrus of London and Leiden*, London 1904-9, I 107.

¹⁸ Cfr. a p. 52 sg., n. 39.

¹⁹ Cfr. a p. 54 sgg.

²⁰ H. Junker, *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, cit. in n. 16, 61 e 73. Si tratta sempre della festa celebrata il 20 del primo mese della stagione dell'inondazione; in tale occasione il re offriva danzando una brocca di vino alla dea. Per la tradizione mitica relativa alla cerimonia, cfr. a p. 54 sgg.

²¹ Nella festa Wag, celebrata nel periodo dell'inondazione e legata sia ai morti che al vino, Osiris, di cui si commemorava la morte, riceveva l'appellativo di « signore del vino e della cantina » (Mercer, *PT* 820 a, 1524 a; cfr. Bonnet, *op. et loc. cit.* in n. 7). Nel papiro di Nebseni (1550 a.C.) egli è raffigurato in un tempio, davanti alla porta del quale pendono grappoli e tralci (E.A. Wallis Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, I 19, 45; 38, 39). Si vedrà tra non molto come vari rapporti legassero, secondo la tradizione, questa divinità al vino.

ma anche come questo svolgesse una parte piuttosto rilevante nel complesso religioso in questione, le testimonianze greche esaminate poc'anzi, che ne negavano addirittura l'esistenza, sembrano conformarsi a quel tipo di informazioni sui paesi stranieri che, secondo una prerogativa non solo greca, tendono ad attribuire caratteristiche da « mondo rovesciato » — qui, in particolare, l'assenza del vino — a ciò che è fuori del proprio ambiente²². L'osservazione tenderebbe, in un primo tempo, addirittura a far guardare con sospetto anche quella tradizione mitica cui, secondo Plutarco, si sarebbe riallacciato il tardo e moderato uso del vino da parte degli egiziani: si tratterebbe solo di una storiella senza importanza, messa lì per giustificare l'osservazione precedente, rivelatasi, d'altra parte, essenzialmente errata²³. Un primo esame delle tradizioni locali esplicitamente riferentisi alle origini della bevanda in questione sembra dar ragione a quelle esitazioni, in quanto non si trova in esse niente di simile al tema sovraccennato; il vino proverrebbe dal caos primordiale del Nun²⁴, oppure sarebbe stato partorito da Nut²⁵, o, infine, come attesta la maggior parte delle fonti greche e romane, sarebbe stato portato in Egitto da Osiris, che, a buon diritto, meriterebbe il suo appellativo di « signore della cantina » di cui, come si è visto, lo gratificano i testi delle

²² Cfr. quanto scrive in proposito A. Brelich in *Sardegna mitica* (Atti del Convegno di Studi Religiosi Sardi, Cagliari 1962, 29).

²³ Bonnet, *op. et loc. cit.* in n. 7: « ...dass eben darum bis auf des Psammetich Zeit Könige und Priester Wein weder getrunken noch dargebracht hätten und in On zu seiner Zeit Weinopfer verpönt seien, so ist das freilich ein Irrtum ».

²⁴ In un testo del Nuovo Regno (XVIII dinastia) leggiamo: *...Es haben dir Isis und Nephthys dieses kühle Wasser dargebracht und den reichlichen Wein, der aus Nun hervorgekommen ist* (H.P. Blok, in *Acta Orientalia* 8, 1930, 200; cfr. von Bissing, in *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, 23, 42).

²⁵ Mercer, *PT* 1082 b: *Nut has given birth to it as her daughter, the morning star* (cfr. *ibid.* 1082 a: *To say: the sky is pregnant with the fine juice of the wine*).

piramidi²⁶: quale introduttore dell'agricoltura in genere²⁷, non solo avrebbe scoperto la vite e l'avrebbe fatta conoscere agli egiziani²⁸, ma avrebbe insegnato loro a coltivarla secondo determinate tecniche²⁹, a lavorarne il frutto³⁰, e, infine, a bere il vino³¹. Tradizioni piuttosto svariate, quindi, ma del tutto differenti dal « tema mitico » che traspare dalla narrazione plutarchea.

Non a caso adoperiamo quest'espressione a proposito di quanto poc'anzi abbiamo sospettato potesse essere ritenuto una storiella senza importanza. A prescindere, infatti, dalla banale considerazione che sarebbe troppo comodo pensare ad una pura e semplice invenzione di fronte ad una narrazione che, a prima vista, non parrebbe trovar riscontro nella tradizione egiziana, sembra un po' difficile immaginare che Plutarco, o, meglio, Eudosso da cui attinge, abbia inventato (ma poi a che pro?) di sana pianta proprio un racconto di questo genere, in cui, nel motivo della pianta alimentare che trae origine dal corpo di per-

²⁶ Il preciso riscontro nel rapporto culturale che sin dalle epoche più antiche lega Osiris al vino costituisce una prova più che certa del fatto che il motivo dell'introduzione della vite in Egitto da parte di questa divinità, sebbene attestato solo da autori non egiziani, fosse attinto al patrimonio tradizionale locale, e non derivasse, invece, dall'accostamento di Osiris a Dionysos, continuamente compiuto dalle fonti greche.

²⁷ Cfr. in proposito Diod. I 17, 18 e 20; Tibull. I 7, 29 sgg. Altri dati in J.G. Frazer, *The Golden Bough*³, VI, London 1927, 330 sgg.

²⁸ Diod. I 15, 18 e 20.

²⁹ Diod. I 17: τὸν δὲ "Ὀσίριν λέγουσιν..... διδάξαι τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων τὴν τε τῆς ἀμπέλου φυτεῖαν. In particolare avrebbe insegnato a legare ai pali le viti, in modo che potessero sostenere meglio il peso dei grappoli, e a potarle, così da riservarne la linfa esclusivamente alla produzione dell'uva e non agli inutili viticci (Tibull. I 7, 33 sg.: *hic docuit teneram palis adiungere vitem, hic viridem dura caedere falce comam*), operazioni, queste, entrambe di capitale importanza per la viticoltura (cfr. in proposito SMSR 33/1 1962, 101).

³⁰ Diod. I 15: εὐρετὴν δ' αὐτὸν γενέσθαι φασὶ τῆς ἀμπέλου..... καὶ τὴν κατεργασίαν τοῦ ταύτης καρποῦ προσπεινοήσαντα πρῶτον οἴνω χρήσασθαι καὶ διδάξαι τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους τὴν τε φυτεῖαν τῆς ἀμπέλου καὶ τὴν χρῆσιν τοῦ οἴνου καὶ τὴν συγκομιδὴν αὐτοῦ καὶ τήρησιν. Tibull. I 7, 35 sg. *illi iucundos primum matura saporis / expressa incultis uva dedit pedibus*.

³¹ Martian, Cap. II 158: *Quid loquar eos, qui primi mortalibus usum rerum maioraque commoda praestiterunt? ut vitem Dionysus apud Thebas, Osiris apud Aegyptios haustum vini usumque comperiens...*

sonaggi mitici uccisi³², è facilmente riscontrabile la tematica dei racconti leggendari che hanno come protagonisti gli esseri di tipo *dema*. Evidentemente si ha a che fare con una narrazione le cui linee fondamentali dovevano avere un qualche riscontro nel patrimonio tradizionale egiziano, o, addirittura, costituire probabilmente un'altra versione mitica relativa all'origine del vino, accanto a quelle prese poco fa in esame. Questa constatazione, sinora puramente teorica, sembra trovare una prima, sia pur limitata, conferma sul piano pratico in base all'accostamento esistente in quest'ambiente religioso tra il vino e il sangue, per lo più di divinità, o, comunque, di personaggi leggendari. Talvolta si tratta solo di sporadiche allusioni, per esempio, al rosso colore dell'aurora — nel linguaggio dei testi delle piramidi uguagliato al vino — identificato col sangue perso da Nut nel dare alla luce la stella del mattino o il vino stesso³³; o a Shesmu, di cui sono noti i rapporti con la bevanda in questione, che appare sovente assetato di sangue³⁴. Talaltra di elementi ancora più precisi, come si riscontra in certi papiri magici dove il vino è detto sangue — o addirittura viscere! — di Osiris³⁵, così che il dio può offrire ad Isis e al figlio il suo sangue misto a vino in una coppa affinché lo bevano³⁶; o, come si legge in alcuni testi mitici di varia epoca, dove Horus beve come vino il sangue dei nemici da lui annientati, o lo calpesta³⁷. Un esame di quest'ultimo

³² Attenendoci alla breve narrazione plutarchea si ricava che, per quanto definiti uomini, gli uccisi vivevano nel tempo delle origini, differente dall'esistenza di tutti i giorni, in cui poteva accadere ciò che poi non si verificherebbe più, come la lotta degli dèi con gli esseri umani, e non c'era ancora ciò che ci sarà poi, come, per esempio, le viti. Si tratterebbe, pertanto, di una prima umanità mitica.

³³ Cfr. la n. 25.

³⁴ Mercer, *PT* 403 a; cfr. K. Sethe, *op. et loc. cit.* in n. 15.

³⁵ Wessely, in *Denkschr. Ak. Wien* 1893, 44, cfr. Papyr CXXI (B M) 710: ... σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλὰ τὰ σπλάγχνα τοῦ Ὁσειρίου...

³⁶ Cfr. il testo, estremamente interessante, in Griffith-Thompson, *op. et loc. cit.* in n. 17.

³⁷ Nel papiro Beatty I (XX dinastia) si tratta del sangue di Seth che Horus beve dopo essere stato aiutato nella lotta da Hathor, chia-

motivo costituirà un altro passo avanti nel consolidamento della nostra ipotesi, e, ugualmente, un primo tentativo di ricostruzione di quella tradizione mitica che sembra trasparire dalla narrazione di Plutarco.

Nella così detta « leggenda del disco alato », in una situazione esplicitamente ambientata alle origini³⁸, contro gli abitanti della Nubia che cospirano nei riguardi di Ra, loro sovrano, viene inviato Horus, sotto forma di grande disco solare munito di ali, che dal quel giorno avrà il nome di Horbehûdti (H. di Edfu); gli avversari sono annientati, il loro distruttore viene abbracciato da Ra riconoscente che gli dice: « "tu hai messo grappoli nell'acqua che scorre da Edfu, (cioè) hai fatto scorrere in questa località il rosso sangue dei nemici, e per questo il tuo cuore si colmerà di gioia": da allora in poi quest'acqua di Edfu è detta succo di grappoli, (cioè) vino »³⁹. Ci si trova con ciò di fronte a qualcosa di più che un semplice accostamento vino-sangue: qui infatti il vino diviene esplicitamente tale per la prima volta scaturendo dal sangue dei nemici di Ra, svolgenti in tal modo quasi il ruolo di « grappoli », così che Horus, già noto nelle vesti di bevitore sia di vino che di sangue, ci apparirebbe quale pigiatore in una singolare scena di vendemmia ambientata nel tempo

mata con il suo epiteto di « signora dell'ebrietà » (cfr. G. Roeder, *Mythen und Legenden um Aegyptischen Gottheiten und Pharaonen*, Zürich 1960, 131); nella c.d. « leggenda del disco alato », di cui si discuterà in dettaglio tra breve, risalente al periodo tolemaico, ma contenente temi mitici di tipo arcaico (E.A. Wallis Budge, *Legends of the Gods*, London 1912, XXXVIII sg.), il sangue calpestato dal dio è quello degli abitanti della Nubia ribellatisi a Ra.

³⁸ Ra che governa sulla terra; gli uomini che cospirano contro di lui per rovesciarne il potere; Horus che non è ancora raffigurato come disco solare alato, né denominato « H. di Edfu », ma inizierà ad esserlo solo da ora in poi, sono tutti elementi indicativi di un tipo di esistenza del tutto differente da quella abituale, in cui le sfere d'azione di uomini e dèi sono ormai ben stabilite e differenziate, e le divinità hanno acquistato il loro « aspetto » definitivo.

³⁹ Cfr. il testo completo nella versione inglese di A. Wiedemann (*Religion of the Ancient Egyptians*, London 1876, 103 sgg.; e tedesca di G. Roeder (*Urkunden zur Religion des Alten Aegypten*, Jena 1923, 122), assolutamente concordanti.

del mito. La tradizione egiziana, pertanto, dimostra di possedere, nelle sue linee essenziali, il tema dalla cui considerazione ha preso l'avvio la nostra ricerca.

Ancora una prova al riguardo, in base alla quale quanto detto sin qui acquisterà un'ulteriore conferma, la si ha esaminando nei particolari un testo piuttosto noto, rinvenuto in varie versioni in tombe reali della XIX e XX dinastia, ma chiaramente saturo di motivi mitici molto più antichi. La scena della vicenda ivi narrata è Heracleopolis, una Heracleopolis del tempo dei tempi, in cui vivono fianco a fianco gli dèi e la prima umanità; ma eccone i punti più salienti nella versione italiana di S. Donadoni:

Ora avvenne... la Maestà di Ra, il dio venuto in essere di per sè, dopo che egli fu sovrano degli uomini e degli dèi insieme. Ed ecco, gli uomini furono a pensare parole (ostili) contro di lui. Ora, sua Maestà, v.f.s., era vecchia, e benchè le sue ossa fossero d'argento, le sue membra d'oro, le sue chiome di lapislazzulì vero. Ed ecco, sua Maestà si accorse delle parole pensate contro di lui dagli uomini. E disse sua Maestà, v.f.s., a coloro che erano al suo seguito: « chiamatemi il mio Occhio (l'ureo), e S'u e Tefnut e Geb e Nut, insieme con i Padri e le Madri (l'ogdoade ermopolitana) che erano con me quando io ero nel Nun. Ed inoltre il mio dio, il Nun, che porti la sua corte con sè. Portali di nascosto, perchè non li vedano gli uomini, e perchè non fuggano i loro cuori. ...Furono condotti questi dèi... (Ra decide di sterminare gli uomini) ...disse allora la Maestà di Ra: « Ecco, essi sono fuggiti verso il deserto, poichè il loro cuore è atterrito per quel che io ho detto per loro ». Allora essi dissero davanti a sua Maestà: « Fa che vada il tuo occhio e che per te colpisca con mali gli empi. ...Essa (qui l'occhio è identificato con Hathor) te li colpirà. Essa cali come Hathor ». Andò così questa dea e uccise gli uomini nel deserto. ...All'ora di cena sguazzò nel loro sangue a cominciare da Heracleopolis. Disse allora Ra: « chiamatemi messaggeri che corrano rapidamente, che si affrettino

come l'ombra di un corpo ». Furono portati allora questi messaggeri sull'istante. E disse allora la Maestà di questo dio: « recatevi ad Elefantina, e portatemi didit (frutti o minerali di color rosso) in quantità ». Gli furono portate queste didit, e la Maestà di questo dio grande fece che il chiomato (?) che abita in Eliopoli macinasse queste didit, e che inoltre schiave spremessero l'orzo per farne birra. Quindi furono poste queste didit in questa bevanda, ed essa fu come il sangue degli uomini.

Si fecero 7.000 brocche di birra. Venne quindi la Maestà del re della Valle e re del Delta Ra con questi dèi per vedere questa birra. Ora venne la mattina dell'uccisione degli uomini da parte della dea nel giorno in cui essi rientravano. Disse allora la Maestà di Ra: « come è bello questo! Con questo io proteggerò gli uomini! ». Disse Ra: « portatelo al luogo dove essa vuole uccidere gli uomini ». Si levò presto la Maestà di Ra, al termine della notte, per fare che si versasse questa bevanda soporifera. Furono così sommersi i campi per tre palmi sott'acqua, per la potenza della Maestà di questo dio.

Venne allora questa dea al mattino presto, e trovò questo sommerso. Bella ne fu la sua faccia, ed essa si mise a bere, e fu una cosa gradita al suo cuore, tanto che se ne venne ubriaca, e non riconobbe gli uomini. ...Disse allora la Maestà di Ra: « si facciano per lei bevande soporifere nella celebrazione della festa annuale, e si distribuiscano alle schiave ». Questa è l'origine del fare bevande soporifere in distribuzione alle schiave per la festa di Hathor...⁴⁰.

Già da una prima lettura, anche superficiale, si impongono alla nostra attenzione gli elementi fondamentali su cui si impernia il racconto: l'ambiente primordiale;

⁴⁰ *La religione dell'antico Egitto*, Bari 1959, 339-343. Ma cfr. anche S. Birch, in *Records of the Past* VI, London 1876, 103 sgg.; E. Naville, *La religion des anciens Egyptiens*, Paris 1907, 178 sgg.; E.A. Wallis Budge, *op. cit.* in n. 37, 15-41; G. Roeder, *op. cit.* in n. 39, 143 sgg.; etc.

un'umanità ostile agli dèi, di cui viene fatto scorrere il sangue; la preparazione di una bevanda inebriante di color rosso, esplicitamente accostata al sangue degli uccisi; l'istituzione di una festa in onore di Hathor — in cui le bevande inebrianti avranno una parte importante — che è poi quella stessa detta « dell'ubriachezza », nel corso della quale si commemorava quella sbornia mitica che aveva salvato la umanità, e si offriva alla dea una brocca di vino ⁴¹. Alcuni di essi, poi, esaminati alla luce delle diverse varianti del racconto, si rivelano ricchi di suggestive possibilità interpretative. Se, per esempio, in certe versioni Hathor « sguazza nel sangue dei nemici » ⁴², in certe altre è detto esplicitamente che essa li calpesta a sangue sotto i suoi piedi ⁴³, così che l'atto della dea richiama alla mente quello analogo con cui, nell'altro mito esaminato sopra, Horus annienta i nemici di Ra; ma, mentre nella « leggenda del disco alato » alla « pigiatura » degli avversari segue quale immediata conclusione l'apparizione del vino, qui non sembrerebbe esserci, almeno a prima vista, alcuna conseguenza di questo genere; di vino, infatti, non si parla in tutto il corso della narrazione, dove, invece, ha una parte determinante, decisiva, addirittura, per le sorti dell'umanità, un'altra bevanda inebriante di natura composita. La variante che si è assunta come base di partenza la descrive quale miscuglio del succo di certi frutti rossi e di birra, precisando che « fu come il sangue degli uomini », la qual cosa potrebbe apparire allusiva al colore del liquido; le altre versioni, tuttavia, sono invece molto più esplicite al riguardo, mostrando come alla birra e al succo dei frutti venga mescolata parte del sangue degli uomini e delle

⁴¹ Oltre a Junker, *op. et loc. cit.* in n. 16 e 20, cfr. E. Drioton, *op. cit.* in n. 7, 81.

⁴² Per quella adottata da S. Donadoni cfr. a p. 54 sg.; ma cfr. anche E.A. Wallis Budge, *op. cit.* in n. 37, 20: «... waded about in the night season in their blood...»

⁴³ «...il est dit que pendant plusieurs nuits elle foule aux pieds le sang des hommes (Naville, *op. cit.* in n. 40, 180); «...and during several nights there was Sechet trampling the blood under her feet... (S. Birch, *op. cit.* in n. 40, paragrafo 15).

donne calpestati da Hathor⁴⁴, o, addirittura, eliminando la birra da questo singolare miscuglio e riducendolo a due soli ingredienti: il succo dei frutti e il sangue degli uccisi⁴⁵. Si è visto come questa bevanda, sparsa sulla terra, attiri l'attenzione della dea che se ne ubriaca lasciando così incompiuta l'opera di distruzione appena intrapresa, e come quest'accadimento mitico sia commemorato nella « festa dell'ubriachezza ». Forse, data la corrispondenza tra il mito e la festa, ci si attenderebbe quasi di trovare nella celebrazione di quest'ultima anche — e principalmente — un liquido inebriante che annoverasse tra i suoi componenti, se non sangue, almeno la birra o i frutti rossi; invece i dati relativi attestano concordi solo offerte di vino alla dea. Comunque resta sempre il fatto che anche in questa tradizione, come già in quella relativa ad Horus, è presente la tematica riscontrata all'inizio nella narrazione plutarca, in base alla quale, si è detto, i prodotti alimentari di provenienza vegetale — in questo caso le bevande inebrianti — traggono origine dal corpo — o dal sangue — di esseri sovrumani mitici uccisi⁴⁶.

Con ciò non solo la nostra ipotesi ha avuto un'ulteriore conferma, non solo si è ricostruita, sino a dove è stato possibile, la parte svolta dal vino nella religione dell'antico Egitto, ma si è anche in grado di comprendere determinati aspetti, sinora rimasti in ombra, di alcune delle divinità legate alla bevanda in questione. Si chiarisce, ad

⁴⁴ E.A. Wallis Budge, *op. cit.* in n. 37, 20 sg.: *...and behold, when the maidsservants were bruising the grain for (making) beer, these mandrakes were placed in the vessels which were to hold the beer, and some of the blood of the men and women...;* qui e nella versione di Naville i frutti in questione sono mandragore, mentre in quella presentata da G. Roeder si tratta di melagrane, e in Birch di bacche non meglio identificate.

⁴⁵ Naville, *op. cit.* in n. 40, 181: *quand furent apportées ces mandragores, elles furent réunies au meunier d'Héliopolis, pour les piler... on mit les fruits dans des vases avec le sang des hommes, et l'on fit de cette boisson sept mille cruches...*

⁴⁶ E' quasi superfluo far rilevare qui, come già in n. 32, che se anche gli uccisi sono definiti uomini, si tratta in realtà di un'umanità primordiale, differente da quella attuale.

esempio, il senso del rapporto esistente tra Shesmu, dio della strizzatura dell'uva, l'assetato di sangue — ma ormai si sa quanto fossero vicini nella concezione egiziana vino e sangue — e la sfera dei morti, ai quali egli, nella festa Wag, reca da bere⁴⁷. Ugualmente acquistano un maggior significato certi particolari del complesso mitico-culturale relativo ad Osiris. E' ormai noto come questo dio sia connesso al vino, così come, inoltre, ucciso e smembrato come di solito lo sono le divinità nella cui figura traspaiano i tratti del *dema*⁴⁸, egli sia anche il morto per eccellenza; ma tra questi due motivi sinora non sembra sia stato tentato nessun accostamento, in quanto la passione di Osiris è stata esclusivamente messa in rapporto all'orzo e non al vino o a bevande inebrianti in genere⁴⁹, sebbene la riflessione circa la provenienza della birra dalla fermentazione di quel cereale, e la specifica relazione stabilita in proposito dai testi delle piramidi⁵⁰, avrebbero potuto suggerire qualcosa al riguardo; per quanto i dati in nostro possesso non rivelino l'esistenza di un qualsiasi nesso tra la morte del dio per smembramento e l'origine del vino (Osiris appare infatti solo quale introduttore della vite in Egitto), come invece capita per la trebbiatura dell'orzo⁵¹, pure noi sappiamo che, oltre alla birra, dal suo corpo proviene un'altra bevanda, questa volta di genere un po' par-

⁴⁷ Mercer, *PT* 820 a; 1112 d; 15552 a.

⁴⁸ Cfr. in proposito A. Brelich, *Quirinus, una divinità romana alla luce della comparazione storica*, in *SMSR* 31, 1960, 94 sgg., e *Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma*, in *SMSR* 36/1, 1965, 39. Su questa stessa problematica vedi anche il mio articolo *τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια* di prossima pubblicazione.

⁴⁹ Nemmeno da E. De Martino, che pure tratta diffusamente della passione di Osiris rispetto all'orzo (*Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino 1958, 268 sgg.).

⁵⁰ La birra è definita « il liquido che proviene da Osiris » (Mercer, *PT* 39 c). Ugualmente è significativo al riguardo che a questo dio fossero attribuite assieme l'introduzione della vite e quella dell'orzo (Diod. I 17 e 20).

⁵¹ Per il parallelismo esistente tra il calpestamento dell'orzo da parte dei tori e lo smembramento di Osiris cfr. il testo di un papiro del Medio Regno, tradotto in K. Sethe, *Dramatische Texte*, Leipzig 1928, 134, e S. Donadoni, *op. cit.* in n. 40. 146. Bisogna ricordare, inoltre, che anche

ticolare — il suo sangue, bevuto con vino da Horus e Isis —, e che in un papiro magico il vino stesso viene definito « viscere d'Osiris »: si tratta, come è evidente, solo di motivi vaghi, quasi impalpabili, ma che pure, con la loro presenza, possono far sospettare l'esistenza di una tradizione in base alla quale l'uccisione del dio fosse collegata anche alla produzione del vino, specie tenendo conto del parallelismo intercorrente tra il tipo di morte attribuito ad Osiris — che finisce smembrato o affogato, a seconda delle versioni — e il vario modo con cui il vino si « affaccia sulla scena » — con la tecnica della pigiatura, consistente nel calpestare i grappoli per romperne gli acini, nell'esistenza attuale; con la calpestazione dei nemici degli dèi e l'inondazione della rossa bevanda inebriante che copre la terra e attira Hathor, nel tempo del mito, ritualmente reinstaurato nella « festa dell'ubriachezza »⁵² —; dopo di ciò apparirebbe ugualmente carico di significato l'essere Osiris festeggiato quale « signore del vino » e « della cantina » proprio nella festa Wag, dedicata ai morti e celebrata nel periodo dell'inondazione.

* * *

Con ciò il nostro breve *excursus* può dirsi concluso. Resta ancora da aggiungere una breve osservazione relativa al passo di Plutarco di cui si è a lungo discusso. Al riguardo ci si potrebbe chiedere perchè quella tradizione che data alla XXVI dinastia l'inizio dell'uso del vino in Egitto lo fissi proprio al periodo di regno di Psammetico. La scarsità dei dati non ci consente che di formulare al riguardo ipotesi vaghe; ciò nonostante bisogna ricordare

a proposito di Horus si parlava di uno smembramento, senza tuttavia fare alcun riferimento al vino (cfr. J. Hani, *Plutarque et le démembrement d'Horus*, in *Revue des Etudes Grecques* LXXVI 1963, 111-120).

⁵² Cfr. in proposito il nesso esistente, nella religione romana, tra la tecnica di preparazione di un certo tipo di vino e il genere di morte inflitto a Fauna-Bona Dea (SMSR 35, 1964, in particolare 217 sgg.).

⁵³ Cfr. in special modo W. Helck, in *RE* XXIII/2 1305 sg.

in proposito che questo sovrano, conosciuto tra l'altro come grande riformatore religioso⁵⁵, e che nelle raffigurazioni appare quale protetto di Hathor « signora dell'ebrietà »⁵⁴, sembra strettamente legato al bere: una leggenda tramandataci da Erodoto, infatti, racconta come proprio grazie ad una sua tempestiva « bevuta » egli ottenesse il dominio dell'intero paese⁵⁵, mentre le etimologie ricavate intorno al suo nome lo presentano sia come « l'uomo dalla coppa di bronzo »⁵⁶, sia come « venditore di vino drogato »⁵⁷. Quali che fossero le tradizioni relative, che, molto probabilmente, dovevano esistere attorno alla sua figura, e che, purtroppo, non verremo a conoscere, quel niente che ne traspare sembra comunque sufficiente a giustificare l'accento di Plutarco.

⁵⁴ In H. Frankfort, *La religione dell'antico Egitto*, ed it. Torino 1957, 64, fig. 6.

⁵⁵ Egli sarebbe stato uno dei dodici governanti che reggevano lo Egitto, e che si riunivano periodicamente a consiglio nel tempio di Ptah. Durante una di queste riunioni, nel corso della libagione rituale, ci si accorse che il sacerdote aveva portato solo undici coppe d'oro, lasciando senza, per errore, proprio Psammetico, che, lungi dal perdersi d'animo, versò la bevanda nel suo elmo di bronzo adoperandolo come coppa. Si avveravano così le predizioni dell'oracolo, in base alle quali sarebbe venuto un giorno un uomo che avrebbe bevuto in una coppa di bronzo (allora infatti si sarebbe avuto solo vasellame d'oro, mentre, in seguito, le stoviglie sarebbero state abitualmente di bronzo, Herod. II 37), al quale sarebbe spettato il dominio di tutto il paese (Herod. II 148-151).

⁵⁶ Dati in W. Helck, *op. et loc. cit.* in n. 53; cfr. inoltre W.M. Flinders Petrie, *A History of Egypt, from the XIXth to the XXXth Dynasty*², London 1918, 328.

⁵⁷ G. Farina, in *Enciclopedia Italiana XXVIII* (1935), 439.

I rapporti tra Bruzi e Lucani

L'uso, presso i Lucani, di una pratica di iniziazione giovanile svolta, in piena età storica, da un popolo soggetto: i Bruzi

Parlando della spedizione in Italia di Agatocle e del suo conflitto con i Bruzi (293 a.C.), Giustino, epitomatore di Pompeo Trogo, approfitta per fare una breve digressione sulle vicende precedenti di questo popolo: « *Primi igitur hostes illi Brutii fuere, qui et fortissimi tum et opulentissimi videbantur, simul et ad iniurias vicinorum prompti. Nam multas civitates Graeci nominis Italia expulerant: auctores quoque suos Lucanos bello vicerant, et pacem cum his aequis legibus fecerant. Tanta feritas animorum erat ut nec origini suae parcerent. Namque Lucani iisdem legibus liberos suos, quibus et Spartani, instituere soliti erant. Quippe ab initio pubertatis in silvis inter pastores habebantur, sine ministerio servili, sine veste quam induerent vel cui incubarent; ut a primis annis duritiae parcimoniaeque, sine ullo usu urbis, adsuescerent. Cibus his praeda venatica; potus aut lactis aut fontium liquor erat. Sic ad labores bellicos indurabantur. Horum igitur ex numero quinquaginta primo ex agris finitimorum praedarum soliti, confluyente deinde multitudine, sollicitati praeda, quum plures facti essent, infestas regiones reddebant. Itaque, fatigatus querelis sociorum, Dionysius, Siciliae tyrannus, sexcentos Afros ad compascendos eos miserat: quo-*

rum castellum proditum sibi per Bruttiam mulierem expugnaverunt; ibique civitatem, concurrentibus ad opinionem novae urbis pastoribus, statuerant; Bruttiosque se ex nomine mulieris vocaverunt. Primum illis cum Lucanis, originis suae auctoribus, bellum fuit; cuius victoria erecti, quum pacem aequo iure fecissent, ceteros finitimos armis subegerunt; tantasque opes brevi consecuti sunt, ut perniciosi etiam regibus haberentur. Denique Alexander, rex Epiri, quum in auxilium Graecarum civitatum cum magno exercitu in Italiam venisset, cum omnibus copiis ab his deletus est. Quare feritas eorum successu felicitatis incensa, diu terribilis finitimis fuit. Ad postremum imploratus Agathocles, spe ampliandi regni, a Sicilia in Italiam traiecit¹ ».

Ciò che questo passo di Giustino rivela, è, a mio avviso, di estremo interesse.

Esso rivela, infatti, l'uso, in piena età storica e in ambiente italico, di una pratica di iniziazione giovanile in base alla quale i figli dei Lucani, raggiunto il periodo della pubertà, venivano affidati a dei « *pastores* » (pastori che, in base alla testimonianza di Strabone², possiamo identificare con i Bruzi, i quali, sempre secondo il geografo, erano pastori-vassalli al servizio dei Lucani) per essere addestrati negli esercizi bellici. In altri termini, l'interesse del passo sta nella funzione di « educatori » che Giustino attribuisce ai Bruzi presso i Lucani e nell'assimilazione di questa educazione bruzio-lucana a quella spartana.

Da quale fonte Giustino deriva queste notizie?

Anche Diodoro e Strabone accennano ai rapporti fra Bruzi e Lucani: il confronto della versione di tali autori con quella di Giustino rivela, come vedremo, affinità e contatti perfino verbali estremamente interessanti.

Vale la pena di analizzare più da vicino queste notizie. Diodoro³ pone il sorgere della « nazione » bruzia sotto

¹ Justin XXIII 1, 4 sg.

² Strab. VI 1 4 p. 255.

³ Diod. XVI 15 1 sg.

l'arcontato di Elpine in Atene e sotto il consolato di M. Popilio Lenate e di Cn. Manlio Imperioso in Roma, durante la 106ª Olimpiade (356 a.C.):

Ἐπί δὲ τούτων κατὰ μὲν τὴν Ἰταλίαν ἠθροίσθη περὶ Λευκανίαν πλῆθος ἀνθρώπων πανταχόθεν μιγάδων, πλείστων δὲ δούλων δραπέτων· οὗτοι δὲ τὸ μὲν πρῶτον ληστρικὸν ἀνεβήτησαντο βίον, καὶ διὰ τὴν ἐν ταῖς ἀγρᾶυλαῖς καὶ καταδρομαῖς συνθήειαν ἔσχον τριβὴν καὶ μελέτην τῶν κατὰ πόλεμον ἔργων· διὸ καὶ τοῖς πολεμικοῖς ἀγῶσι προτεροῦντες τῶν ἐγχωρίων εἰς αὐξήσιν ἀξιολογωτέραν κατέστησαν· Καὶ πρῶτον μὲν Τερῖναν πόλιν ἐκπολιορκήσαντες διήρπασαν, ἔπειτα Ἰπκῶνιον καὶ Θυρίους καὶ πολλὰς ἄλλας χειρωσάμενοι κοινὴν πολιτείαν συνέθεντο καὶ προσηγοσεύθησαν Βρέττιοι διὰ τὸ πλείστους εἶναι δούλους· κατὰ γὰρ τὴν τῶν ἐγχωρίων διάλεκτον οἱ δραπεταὶ Βρέττιοι προσηγορεύοντο· τὸ μὲν οὖν Βρεττίων πλῆθος οὕτω συνέστη καὶ τὴν Ἰταλίαν.

Strabone⁴, dopo aver accennato in V 228 e VI 253 all'appartenenza dei Lucani e dei Bruzi al ceppo sannitico (i Sanniti sono detti τούτων (dei Bruzi e dei Lucani) ἀρχηγέται), circo-scrive in poche righe tutta la storia dei Bruzi anteriore al 356 a.C.:

Ἐνόμασθαι δὲ τὸ ἔθνος ὑπὸ Λευκανῶν· Βρεττίους γὰρ καλοῦσι τοὺς ἀποστάτας· ἀπέστησαν δ' ὡς φασὶ, ποιμαίνοντες αὐτοῖς πρότερον, εἰθ' ὑπὸ ἀνέσεως ἐλευθεριάσαντες, ἠνίκα ἐπεστράτευσε Δίων Διονυσίφ καὶ ἐξετάραξεν ἅπαντας πρὸς ἅπαντας.

Alla base della tradizione raccolta da Diodoro, da Strabone e da Giustino/Trogo, c'è, a mio avviso, una medesima fonte, integrata, in Giustino, con dati nuovi. Lo si deduce da alcuni particolari che ritornano costantemente in tutti e tre i passi e soprattutto in due di essi (Diodoro-Giustino) e da certi contatti verbali, altrimenti inspiegabili, la cui presenza tradisce appunto la stessa fonte.

Vediamo in maniera particolareggiata quali sono questi contatti verbali:

Tra Diodoro e Giustino:

⁴ Strab. VI 1 4 p. 255.

Diod.: πρῶτον ληστρικὸν ἀνεστήσαντο βίον.

Justin.: « *primo ex agris finitimorum praedari soliti* ».

Diod.: ἔσχον τριβὴν καὶ μελέτην τῶν κατὰ πόλεμον ἔργων.

Justin.: « *Sic ad labores bellicos indurabantur* ».

Diod.: ...εἰς αὐξήσιν ἀξιολογωτέραν κατέστησαν.

Justin.: « *confluente deinde multitudine, quum plures facti essent...* ».

Diod.: Καὶ πρῶτον μὲν Τερῖναν πόλιν ἐκπολιορκήσαντες διήρπασαν καὶ Θυρίους... πολλὰς ἄλλας χειρωσάμενοι.

Justin.: « *Nam multas civitates Graeci nominis Italia expulerant* ».

Diod.: κοινὴν πολιτείαν συνέθετο.

Justin.: « *ibique civitatem... statuerant* ».

Tra Giustino e Strabone:

Justin.: « *in silvis inter pastores habebantur* ».

Strab.: ποιμαίνοντες αὐτοῖς πρότερον.

Tanto Giustino (« *cum Lucanis, originis suae (Bruttiorum) auctoribus...* »), quanto Strabone (V 228 e VI 253) mostrano di credere che Lucani e Bruzi appartengano ad un unico ceppo (sannitico). In Strabone i Sanniti sono detti οἱ τῶτων (dei Lucani e dei Bruzi) ἀρχηγέται⁹.

Tra Diodoro e Strabone:

Diod.: κατὰ γὰρ τὴν τῶν ἐγχωρίων διάλεκτον οἱ δραπέται Βρέττιοι προσηγορεύοντο.

Strab.: Ὀνόμασθαι δὲ τὸ ἔθνος ὑπὸ Λευκανῶν Βρεττίους γὰρ καλοῦσι τοὺς ἀποστάτας.

Accanto alle analogie, ci sono, è vero, anche delle differenze, alcune dipendenti solo dalla diversa estensione della notizia, più ampia in Giustino, più sintetica in Diodoro e in Strabone, altre costituite da dati nuovi (come la menzione di Dionigi e dei 600 Afri in Giustino) o addirittura contraddittori, come la spiegazione del nome dei Bruzi diversa, in Giustino, da quella di Strabone e di Diodoro.

⁹ Strab. VI p. 253.

Scartata l'ipotesi del Nissen⁶, secondo il quale esse derivano dalla dipendenza dei tre autori da tre diverse tradizioni, resta il problema dei dati nuovi che troviamo in una delle nostre fonti, Giustino.

Bisogna dunque supporre che Giustino dipenda da una fonte che conosceva la fonte di Diodoro e di Strabone, ma che ha integrato questa fonte con dati nuovi.

Qual è la fonte di Diodoro e di Strabone?

Vari e spesso contrastanti sono stati i risultati cui la critica moderna è pervenuta ogni qual volta si è accinta a studiare a fondo l'opera di Diodoro, in generale o nelle singole parti.

Sulla fonte del XVI libro di Diodoro, ad esempio, nel quale appunto si trova inserito l'episodio della formazione della « nazione » bruzia, gli studiosi hanno espresso dei giudizi nettamente divergenti: alcuni⁷ sono giunti alla conclusione che la fonte principale, nel XVI libro, è Eforo; gli altri⁸, invece, sostengono che, soprattutto per gli avvenimenti storici della Sicilia e della Magna Grecia, Diodoro si è servito esclusivamente di Timeo.

A me sembrano particolarmente valide ancora le os-

⁶ H. Nissen, *Ital. Landesk.*, I, Berlin, 1883, pag. 536, n. 5: « Ueber den Vorgang sind drei Berichte erhalten die sich im Wesentlichen vereinigen lassen: Strabo VI 255 (Ephoros), Diod. XVI 15 (Timaios, vgl. fr. 56), Justin, XXIII 1 (romanhaft, Theopomp)... Nach Ephoros und Theopomp besteht die Masse aus Hirten. Streng genommen wiederstreiten Ephoros und Timaios der Angabe (Strabo V 228; VI 253; Justin) dass die Brettier von den Lucanern abstammten ».

⁷ A. Holm, *Storia della Sicilia nell'antichità*, Torino, 1901, Appendice II al libro IV, pag. 172; R. Laqueur, in *R.E.* VI, col. 1082, s.v. « Timaios ». Il Laqueur, in questo articolo, ha affrontato in pieno Diodoro giungendo alla conclusione che, per la storia siciliana, Timeo è solo una fonte secondaria (cfr. anche « Hermes » 86, 1958, pagg. 257-90); F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin-Leiden, 1923, IIC e III Komm. pag. 529, 541; E. Schwartz, in *R.E.* V, col. 681 sg., s.v. « Ephoros »; M. Sordi, *Timoleonte*, Palermo, 1961, pag. 95 e nota.

⁸ Volquardsen, *Untersuchungen über die Quellen der griechischen und sicilischen Geschichte bei Diodor Buch XI-XVI*, 1868, pag. 107 sg.; A. Momigliano, *Le fonti della storia greca e macedone nel libro XVI di Diodoro*, in « Rend. Ist. Lomb. », 1932, pag. 523 sg.

servazioni che lo Holm⁹ muoveva al Volquardsen: infatti, il giudizio favorevole espresso da Diodoro nei riguardi di Filisto¹⁰ e la brusca interruzione della trattazione siciliana, relativa alle vicende di Dione, al 356¹¹, escludono la possibilità di attribuire a Timeo i passi della storia di Diodoro sulla Sicilia contenuti nel XVI libro. Bisogna invece pensare che Timeo è una fonte di Diodoro, ma non la sua unica fonte e che Diodoro ha fatto uso ancora maggiore di Eforo¹² il quale aveva lasciato appunto interrotta la storia greca e siciliana all'inizio della guerra sacra¹³.

Alla luce di queste considerazioni, possiamo, quindi, concludere che la fonte di Diodoro, nella prima parte del XVI libro, è Eforo e non Timeo.

Ora se Diodoro dipende, nel passo da noi citato, da Eforo, da Eforo dipende pure Strabone, della cui notizia, a riguardo dei Bruzi, abbiamo notato lo stretto collegamento verbale con quella di Diodoro, dalla quale, peraltro, risulta indipendente.

Che Strabone ha usato Eforo risulta, del resto, dalle citazioni che lo stesso Strabone fa di Eforo in molti punti dello stesso libro VI¹⁴.

Da quale fonte deriva allora Giustino/Trogo?

Abbiamo visto che la fonte di Giustino/Trogo mostra di conoscere la versione nota a Diodoro e a Strabone, mo-

⁹ A. Holm, *op. cit.*, pag. 172: «Nessun tratto che discorra di Dionisio II e di Dione è dimostrato provenire da Timeo...». Anche il De Sanctis (*Ricerche sulla storiografia siceliota*, Palermo, 1957, pag. 21) avverte la presenza di Eforo in Diod. XVI 16.

¹⁰ Timeo, odiatore dei tiranni e della tirannide, certamente non avrebbe espresso, nei riguardi di Filisto (il quale era «*homo amicus non magis tyranno quam tyrannidi* [Nep. Dion 3]), un giudizio favorevole.

¹¹ Diod. XVI 20.

¹² A. Holm, *op. cit.*, pag. 177.

¹³ M. Sordi, *op. cit.*, pag. 95, n. 1: «Si tratta con ogni probabilità di Eforo che aveva lasciato appunto interrotta la storia greca e siciliana all'inizio della guerra sacra e al quale risale buona parte del XVI libro di Diodoro».

¹⁴ Strab. VI 1 7 p. 259; VI 1 8 p. 260; VI 1 12 p. 262; VI 1 15 p. 265; VI 2 1 p. 266; VI 2 2 p. 267; VI 2 4 p. 270; VI 3 3 p. 279.

stra, cioè, di conoscere la versione di Eforo; abbiamo anche visto, però, che Giustino/Trogo mostra di conoscere anche sull'origine dei Bruzi una notizia che contrasta con la versione eforea.

E' evidente, pertanto, che Giustino/Trogo ha usato una fonte che ha integrato Eforo con notizie da esso indipendenti e addirittura contraddittorie.

E' possibile identificare questa seconda fonte di Giustino/Trogo?

La maggior parte degli studiosi moderni ritiene che Giustino/Trogo, per la storia di Agatocle, abbia utilizzato certamente Timeo¹⁵. Altri invece hanno pensato a Timeo e a Duride, più propriamente a Timeo, conosciuto attraverso Duride; l'uso di Duride, del resto, non esclude, di per sé, quello di Timeo a cui Duride stesso può avere attinto¹⁶.

Per quel che riguarda il passo che a noi interessa (la digressione sui Bruzi) non ha, in fondo, molta importanza decidere se essa dipenda direttamente da Timeo o da Timeo attraverso Duride; in ambedue i casi, infatti, risalirebbe a Timeo.

¹⁵ H. Haake, *De Duride Samio Diodori auctore*, Bonn. 1874, pag. 9 sg. stabilisce che la fonte di Giustino, per la storia di Agatocle, doveva essere Timeo e che la fonte di Diodoro, per la storia di Agatocle, era Duride; Enmann, *Untersuchungen über die Quellen d. P. Trogus*, Dorpat, 1880, pag. 18 sg.; R. Schubert, *Geschichte des Agathokles*, Breslau, 1887, pag. 21: « Justin hat der Geschichte des Agathokles das ganze 22 Buches gewidmet. Als Quelle hat er in letzter Instanz den Timaeus benutzt »; G. De Sanctis, *Per la scienza dell'antichità*, Torino, 1909, pag. 152-53.

¹⁶ Ha pensato a Timeo e a Duride H. Berve, *Die Herrschaft des Agathokles*, 1955, pag. 7, 17, 28, 33. Il Berve, pag. 64-5, pensa che Giustino XXIII 1 abbia attinto a Timeo, ma in genere avverte anche la presenza di Duride; infatti ha notato (pag. 7) che i segni peculiari, che dagli studiosi sono stati attribuiti ad uno dei due autori (Timeo-Duride), si ritrovano in tutti e due. Sia Timeo (fr. 13, 35, 64, Jacoby) che Duride (fr. 62, 63, 84, 96 Jacoby) citano volentieri proverbi; sia Timeo (fr. 53, 83, 102 Jacoby) che Duride (fr. 9, 11, 17, 20, 21 Jacoby) trattano miti; ambedue si dilettono nella spiegazione razionalistica dei nomi (Timeo: fr. 102, 149 Jacoby; Duride: fr. 16, 54 Jacoby). E. Manni, *Timeo e Duride e la storia di Agatocle*, in « Kokalos » VI (1960), pagg. 167-173, opta per Timeo integrato da Duride; C. Dolce, *Diodoro e la storia di Agatocle*, in « Kokalos » cit. pag. 124-166, a pag. 129, n. 14, avverte, nel passo di Giustino XXIII 1, 2-3, la presenza di Timeo.

In favore di una dipendenza da Timeo depono, del resto, anche l'artificiale etimologia tentata, nel nostro passo, del nome di Bruzi da Bruttia¹⁷, la donna che li avrebbe aiutati a espugnare il castello degli Afri¹⁸. Tale etimologia richiama da vicino la spiegazione che Timeo (fr. 69 Jacoby) dà al nome dei Galati da Galatea¹⁹.

Individuata, quindi, la fonte di Diodoro e di Strabone e quella, probabile, di Giustino/Trogo (Timeo direttamente o Timeo indirettamente attraverso Duride) e, tenendo presente che la fonte di quest'ultimo conosceva la versione nota alla fonte di Diodoro e di Strabone, cioè conosceva la versione di Eforo, ma la integrava con dati nuovi, dobbiamo esaminare il valore di questi dati.

¹⁷ E' una spiegazione, a base di eponimi, del nome di Bruzi. Le spiegazioni, a base di eponimi, dei nomi di popoli o di città, sono frequenti presso gli storici greco-italioti. Su ciò, cfr. P. Benno Schmid, *Studien zu Griechischen Ktisissagen*, Freiburg in der Schweiz, 1947, pag. 1 sg. e soprattutto a pag. 21 e 22, n. 1.

¹⁸ L'episodio del tradimento di Bruttia, che aiuta i pastori ad espugnare il castello degli Afri, richiama quello, analogo, del tradimento di Tarpea, figlia di Sp. Tarpeo, custode della rocca capitolina al tempo dell'assedio posto a Roma dai Sabini di Tito Tazio. Tarpea, secondo la tradizione più antica (Fabio Pittore, in Dion. Halyc. II, 38-40), si invaghi delle armille e degli anelli d'oro che i Sabini portavano al braccio sinistro e, chiamato Tazio a un abboccamento, gli offrì di aprirgli la porta, se i Sabini le avessero dato ciò che portavano al braccio sinistro. Ma i Sabini, entrati nella rocca, scagliarono, invece, addosso a Tarpea gli scudi che pure portavano con la sinistra e l'uccisero. La leggenda, in parte modificata, viene riferita pura da Livio I 11, 6: « *Sp. Tarpeius Romanae praeerat arci. Huius filiam virginem auro corrumpit Tatius, ut armatos in arcem accipiat; aquam forte ea tum sacris extra moenia petitem ierat. Accepti, obrutam armis necavere, seu ut vi capta potius arx videretur, seu prodendi exempli causa, ne quid usquam fidem proditori esset. Additus fabula, quod vulgo Sabini aureas armillas magni ponderis brachio laevo gemmatosque magna specie anulos habuerint, pepigisse eam quod in sinistris manibus haberent; eo scuta illi pro aureis donis congesta. Sunt qui eam ex pacto tradendi quod in sinistris manibus esset, derecto arma petisse dicant, et, fraude visam agere, sua ipsam peremptam mercede.* »

Sul mito di Tarpea, cfr. E. Pais, *Ancient Legends of Roman history*, London, 1906, pag. 96 sg.; idem, *Storia di Roma*, 3ª ediz., Roma, 1926, II, pag. 8 e pag. 57-58; A. H. Krappe, *Die Sage von Tarpeia*, in « Rhein. Museum », LXXVIII, 1929, pag. 249; Mielentz, in *R.E.*, IV A, col. 2332, s.v.

¹⁹ Timeo, fr. 69 Jacoby (Etym M., pag. 220, 5): Γαλατία χώρα ὀνομάσθη ὡς φησι Τιμαίος ἀπο' Γαλάτου, Κύνκλ πορ καὶ Γαλατείας υἱοῦ; cfr. Komm. III b, pag. 570; Stroheker, *Dionysios*, Wiesbaden, 1958, pag. 126 e pag. 228, n. 123; M. Sordi, *I rapporti romano-ceriti e l'origine della « civitas sine suffragio »*, Roma, 1960, pag. 64.

Le fonti che abbiamo individuato alla base del racconto di Giustino (Eforo e Timeo), sono autori del IV sec., contemporanei, per quel che riguarda il distacco dei Bruzi dai Lucani, agli avvenimenti e informati con esattezza e non in modo fabuloso sui rapporti che intercorrevano tra Bruzi e Lucani nel periodo immediatamente precedente a quel distacco.

Le notizie fornite da Giustino sui rapporti tra Bruzi e Lucani prima del 356, sono di estremo interesse e meritano, quindi, la massima attenzione.

Da Giustino apprendiamo che, nelle selve della Lucania (« *in silvis* »), c'erano dei « *pastores* » presso i quali i Lucani mandavano i loro figli per avvezzarli alla vita dura e selvaggia dei boschi²⁰. La stessa notizia troviamo pure in Strabone²¹, il quale, in maniera esplicita, dice che, alle dipendenze dei Lucani, c'erano dei pastori-servi, che, in seguito alla loro ribellione, vennero chiamati Βρέττιοι dai Lucani. E' chiaro, perciò, che i pastori di cui parla Giustino, non sono altro che i Bruzi.

La presenza delle due notizie analoghe, in Giustino e in Strabone, tradisce un'unica fonte che noi abbiamo identificato con Eforo. Ad Eforo ha attinto Strabone che presenta i Bruzi come pastori-servi al servizio dei Lucani; ad Eforo ha attinto pure Timeo, fonte di Giustino/Trogo, che attribuisce, come vedremo, ai Bruzi una funzione, oltre che pastorale, anche « iniziatica ».

Da Strabone risulta chiaro che i Bruzi svolgevano l'attività di pastori ad esclusivo vantaggio dei Lucani: ποιμαίνοντες αὐτοῖς (=Λευκανοῖς) : quindi legittima è l'ipotesi che i Bruzi altro non fossero che dei vassalli al servizio dei Lucani, dei « servi della gleba » o, più esattamente, dato che l'economia lucana era fondata sulla pastorizia più che sull'agri-

²⁰ Justin. XXIII 1, 4.

²¹ Strab. VI 1 4 p. 255: ποιμαίνοντες αὐτοῖς πρότερον, εἰθ' ὕπὸ ἀνάσσειας ἐλευθεριάσαντες...

coltura, dei « servi delle mandrie »²². Si tratterebbe, con ogni probabilità, di un popolo, in origine, etnicamente e politicamente autonomo²³, ma che, in seguito, in epoca imprecisata dalle fonti, fu sottomesso e sopraffatto dall'avanzata conquistatrice delle tribù osco-lucane e ridotto allo stato di vassallaggio e di asservimento coatto. I Bruzi, quali ci appaiono in epoca storica, sono una specie di « terzo stato » dell'organizzazione politica dei Lucani, privi, quindi, di diritti politici. Ai Bruzi, praticamente, sarebbe successa la stessa cosa che agli Iloti di Sparta e ai Penesti di Tessaglia, anch'essi popoli indigeni sottomessi e ridotti in servitù dagli invasori e costretti a praticare un'attività conforme all'economia locale (agricoltura, pastorizia etc.). Nelle regioni bruzio-lucane, ricche di pascoli e di boschi, i Bruzi praticavano la pastorizia perchè su di essa si basava, come abbiamo già accennato, l'economia del paese.

Che i Bruzi fossero servi pubblici dei Lucani è testimoniato ancora da un'altra espressione di Strabone²⁴ e da un passo di Diodoro²⁵.

Strabone, infatti, dice che i Lucani chiamano Βρέττιοι gli apostati, i ribelli: Βρεττίους γάρ καλοῦσι τοὺς ἀποστάτας,

²² L'economia lucana restò tale fino alla costruzione della Via Popilia (o Annia?): cfr. Iscrizione di Polla (C.I.L., 12, n. 638 e vol. X, n. 6950: « *Viam feci ab Regio ad Capuam et in ea via ponteis omnibus miliarios tabelariosque poseivei... et eidem praetor in Sicilia fugiteivos Italicorum conqueaisivei redideique Homines DCCCCXVII eidemque primus feci ut de agro poplico aratoribus cederent paastores forum aedisque poplicas heic feci* »). Il costruttore vanta di aver costruito per l'intero percorso di 320 miglia tutti i ponti, le pietre miliari e le stazioni postali e, significativa associazione della viabilità alla riforma agraria, di aver compiuto in quella regione (Lucania) la trasformazione del regime pastorizio in regime agrario (*ut aratoribus cederent paastores*). Cfr. *Arte e civiltà nell'Italia antica* - T.C.I., vol. IV, Milano, 1960, pag. 150; F. Amabile, *Il Vallo di Diano ed il suo escuriale*, Salerno, 1963, pagg. 67-98 e soprattutto a pag. 83 sg.

²³ L'affinità etnica tra Lucani e Bruzi è stata negata da G. Pugliese Carratelli, *Tradizione etnica e culturale della Calabria prima dell'unificazione augustea*, vol. V delle « Relaz. della XXVIII Riunione S.I.P.S. », Roma, 1940, pag. 167 sg.; cfr. anche E. Magaldi, *Lucania romana*, Roma, 1948, pag. 92-3.

²⁴ Strab. VI 1 4 p. 255.

²⁵ Diod. XVI 15.

e Diodoro afferma pure che, nella lingua dei Lucani, Βρέττιοι equivale a δραπέται, cioè « schiavi fuggiti »: κατὰ γὰρ τὴν τῶν ἑγχωρίων διάλεκτον οἱ δραπέται Βρέττιοι προσηγορεύοντο.

La critica moderna²⁶ ha mostrato come non infrequentemente nomi etnici di popolazioni barbariche abbiano acquistato un significato peggiore e nessun affidamento si può, quindi, dare all'equazione Βρέττιοι = δραπέται di Diodoro; tuttavia la notizia di Diodoro, che abbiamo visto derivare da una buona fonte del IV sec., ci conserva il significato che, nel IV sec., i Lucani davano alla parola Βρέττιοι. Tale termine denotò, quindi, nel IV sec., tutto il disprezzo dei padroni verso i servi²⁷.

E' interessante osservare, però, che i Bruzi, in Giustino, oltre ad essere pastori, sono anche educatori dei figli dei Lucani.

Giustino, infatti, dopo aver detto che i Lucani erano soliti allevare i figli alla maniera degli Spartani, aggiunge: « *Quippe ab initio pubertatis in silvis inter pastores habebantur, sine ministerio servili, sine veste quam induerent vel cui incubarent; ut a primis annis duritiae parcimoniaeque, sine ullo usu urbis, adsuescerent. Cibus his praeda venatica; potus aut lactis aut fontium liquor erat. Sic ad labores bellicos indurabantur* ».

E' chiaro che qui Giustino riferisce una pratica di iniziazione giovanile in uso presso i Lucani. Che si tratti di una pratica di iniziazione è attestato dall'espressione

²⁶ J. Whatmough, in *The Prae-Italic Dialects of Italy*, Cambridge, 1933, pag. 159; G. Alessio, *La stratificazione linguistica del Bruzio*, in « Atti del I Congresso storico calabrese », Cosenza, 1954, pag. 338.

²⁷ Sulla questione dell'origine e del significato del nome dei « Bruzi », cfr. E. Ciaceri, *Storia della Magna Grecia*, III, Milano-Genova-Roma-Napoli, 1932, pag. 2-3 e n. 1; L. Pareti, *Storia di Roma*, I, Torino, 1952, pag. 471-2 e note; S. Ferri, in « *Studi orientali e classici* », Pisa, 1960, pag. 170; A. De Franciscis-O. Parlangeli, *Gli Italici del Bruzio nei documenti epigrafici*, Napoli, 1960, pag. 55; E. Lepore, in « *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* », XXIX, 1960, fasc. III-IV, pag. 304; idem, *Ricerche sulla penetrazione romana in Apulia e Lucania fino alla III guerra sannitica*, Bari, 1962, pag. 55 sg.; G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze, 1963, pag. 277.

iniziale: « *ab initio pubertatis in silvis inter pastores habebantur* »: in questa espressione, infatti, c'è la scenografia tipica dell'iniziazione. L'« *initium pubertatis* », invero, nel linguaggio etnologico, indica solitamente l'età in cui avviene la cerimonia iniziatica presso i primitivi: è intorno a questa età che la cerimonia iniziatica rompe ogni legame dell'adolescente con i bambini e le donne e lo introduce nella società degli uomini²⁸; l'« *in silvis* » è il tipico luogo destinato alla segregazione dei novizi; i « *pastores* » sarebbero gli iniziatori, mentre il termine sottinteso (« *pueri* » o « *iuvenes* ») indicherebbe gli iniziandi.

Come è noto, l'iniziazione (« *initia* ») è un rito di passaggio, l'entrata in una condizione e in una categoria qualificata, la cui funzione è di conferire all'adolescente i diritti e gli obblighi di membro attivo della società. Essa è al centro delle istituzioni sociali dei popoli primitivi ed ha, al medesimo tempo, una rilevanza sociale, perchè ad essa è interessato tutto il gruppo tribale.

Una particolare forma di iniziazione è l'« iniziazione tribale ».

Per « iniziazione tribale » lo Schurtz²⁹ e il Webster³⁰ intendono quel genere di riti attraverso i quali, nelle società primitive, i ragazzi devono passare, intorno all'età della pubertà per potersi inserire nella società tribale degli uomini adulti, per avere i diritti da cui i bambini sono necessariamente esclusi: si tratta, quindi, di un tipo di iniziazione che investe un po' tutti i giovani della società tribale.

Secondo il Van Gennep³¹, invece, la iniziazione non ha nulla a che vedere con la pubertà fisiologica, ma solo

²⁸ A. Brelich, *Le iniziazioni*, Anno accademico, 1959-60, Roma, 1960, Parte I, pag. 26. Sui « riti di pubertà », in genere, cfr. M. Eliade, *Naissances mystiques*, Paris, 1959, pag. 22 sg..

²⁹ H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902, pag. 110 sg..

³⁰ H. Webster, *Società segrete primitive*, Bologna, 1932, pag. 106.

³¹ A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909, pag. 33 sg..

con la « pubertà sociale », cioè col momento in cui all'individuo viene riconosciuto il diritto di far parte dei membri responsabili della tribù. L'iniziazione, per il Van Gennepe, non è che uno degli innumerevoli « riti di passaggio », ognuno dei quali si articola in tre momenti ²²:

- 1) La separazione dalla condizione precedente;
- 2) Un periodo di « margine » in cui l'individuo non appartiene più alla condizione precedente, ma non appartiene ancora a quella in cui dovrà entrare;
- 3) L'aggregazione alla nuova condizione.

Alla luce di quanto si sa oggi sull'iniziazione tribale dei primitivi, possiamo ora prendere in considerazione il passo di Giustino.

Giustino dice espressamente che i figli dei Lucani, « *ab initio pubertatis* », erano tenuti fra i pastori (« *inter pastores habebantur* »). E' implicito, in questa espressione, il distacco, la separazione di questi fanciulli che passano ad uno « *status* » totalmente nuovo rispetto al precedente; prima dipendevano dalla madre, ora dipenderanno da altri esseri che neppure essi conoscono, in quanto facenti parte di un altro « mondo »: i pastori.

Individuato il primo elemento, possiamo anche parlare di un periodo di « margine », in cui i fanciulli non appartengono più alla condizione precedente, in quanto sono isolati dal resto della comunità. Il periodo di « margine » comporta un totale isolamento e, di conseguenza, il luogo della segregazione dev'essere necessariamente inaccessibile ai non iniziati. Nel caso nostro, siccome la regione è ricca di boschi, è il bosco il luogo destinato alla segregazione dei novizi.

Anche il terzo elemento viene ormai da solo: i fanciulli, trascorso il periodo di « margine », entrano a far

²² Sui momenti dell'iniziazione, cfr. M. Eliade, *op. cit.*, pag. 26.

parte di una nuova condizione: sono guerrieri feroci e, come tali, vengono inseriti nella società.

Visto e considerato che, nel passo di Giustino, è possibile rintracciare tutti e tre i momenti in cui si articola un rito di passaggio, possiamo concludere ormai che anche presso i Lucani, popolo che fondava la sua esistenza sulla guerra, esisteva una pratica di iniziazione giovanile la cui preoccupazione principale era quella di trasformare i ragazzi in guerrieri.

Chi erano gli iniziatori dei figli dei Lucani? Come avveniva la trasformazione di essi in guerrieri?

Giustino, dipendente da Timeo, che a sua volta, come abbiamo visto, dipendeva da Eforo, dice esplicitamente che i fanciulli lucani erano tenuti « *inter pastores* ».

Abbiamo già identificato questi pastori di Giustino con i pastori al servizio dei Lucani di cui vi è il ricordo in Strabone, dipendente anche lui da Eforo, cioè, con i Bruzi.

E' chiaro, quindi, che i Bruzi sono, ad un tempo, pastori e iniziatori dei figli dei Lucani.

Lo Jeanmaire³³ e, di recente, il Vian³⁴ hanno dimostrato l'esistenza, nelle società primitive e guerriere del mondo mediterraneo, di caste o corporazioni specializzate nella iniziazione dei giovani: i Cureti, abitanti delle foreste e delle montagne (« *forestiers et montagnards* »)³⁵, sono i prototipi mitici di questa casta cui veniva attribuita l'invenzione di tutte le arti da praticare all'aria aperta (allevamento, caccia, tiro dell'arco, danza, etc.) e a cui veniva affidato il compito di iniziare i giovani alla vita in comune³⁶. Si tratta sempre, vale la pena di osservarlo, di pastori e non di agricoltori.

Presso gli Spartani e i Cretesi, che, nell'educazione

³³ H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, pag. 438.

³⁴ F. Vian, *Les origines de Thèbes*, Paris, 1963, pag. 237.

³⁵ H. Jeanmaire, *op. cit.*, pag. cit..

³⁶ Strab. XIV p. 640 (ad Efeso); Diod. V 65; cfr. A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma, 1958, pag. 340-41; M. Eliade, *op. cit.*, pag. 229.

collettiva, conservano delle forme primitive³⁷, era lo Stato con i suoi magistrati e con istituzioni proprie che organizzava questa preparazione dei giovani.

I Lucani, invece, anche se, come dice Giustino, educavano i figli alla maniera degli Spartani (ma ciò non dipende, è bene farlo notare, da rapporti diretti, ma dallo stato di civiltà in cui si trovavano i Lucani, stato corrispondente a quello di Sparta e di Creta nell'età arcaica) avrebbero affidato questa funzione non ai loro magistrati, ma ai Bruzi, abitatori dei boschi e delle foreste e, nello stesso tempo, loro pastori. Come pastori, i Bruzi, abitatori dei boschi e delle foreste della Sila, presentavano, in effetti, tutti i caratteri degli « iniziatori » delle età primitive.

Ma i Bruzi erano un popolo etnicamente diverso dai Lucani, non una categoria o casta sociale.

Cureti³⁸, Egicori³⁹, Centauri⁴⁰ e Sparti⁴¹ possono essere tutti, indifferentemente, simboli di categorie sociali come di popoli e non costituiscono, pertanto, un precedente sicuro.

Degli Sparti, tuttavia, a cui il Vian⁴² attribuisce una funzione iniziatica nella Tebe arcaica, si sa che erano pre-

³⁷ M. Eliade, *op. cit.*, pag. 228; H. Berve, *Storia greca*, Bari, 1959, pag. 85; A. Brelich, *disp. cit.*, Parte II pag. 46: « In alcuni stati greci troviamo istituzioni che si discostano assai poco dalle iniziazioni dei popoli primitivi. A Sparta, ad es., l'individuo era totalmente subordinato alla comunità come in una tribù primitiva »; H. Webster, *op. cit.*, pag. 69. Sulla educazione dei ragazzi nello stadio della pubertà e dell'adolescenza nella Grecia antica, cfr. Hall, *Adolescence*, New York, 1904, II, pagg. 249-60; H. Schurtz, *op. cit.*, pagg. 110-124; G. Thomson, *Aeschylus and Athens*, London, 2^a ediz., 1946, pag. 103 sg. e a pag. 437, note.

³⁸ S. Luria, in « Acta Antiqua Ac. Hungaricae » XI, 1963, pag. 31 sg., attribuisce funzioni iniziatiche anche agli Aisimneti e ai Molpi, oltre che ai Cureti.

³⁹ Gli Egicori sarebbero originariamente una casta sacerdotale che sovrintendeva all'iniziazione dei giovani alla guerra; cfr. H. Jeanmaire, *op. cit.*, pag. 127.

⁴⁰ Anche ai Centauri venivano attribuite funzioni iniziatiche. Basta pensare a Chirone, il più saggio dei Centauri, educatore di Achille. Cfr. H. Jeanmaire, *op. cit.*, pag. 290; M. Eliade, *op. cit.*, pag. 229.

⁴¹ F. Vian, *op. cit.*, pag. 160-1.

⁴² Idem, *op. cit.*, pag. cit.

sentati come uomini di razza mista, *συμμιγές, μιγάδες*⁴³, venuti da diverse parti, *σκοράδην*. Questa era l'etimologia che gli antichi davano del termine « Sparti », ed è interessante osservare che anche dei Bruzi (che svolgevano un'analoga funzione) la fonte di Diodoro dice innanzitutto che erano un *πλήθος ἀνθρώπων πανταχόθεν μιγάδων*.

La storicità degli Sparti resta, però, estremamente problematica.

C'è, invece, un altro caso e, questa volta, storico, in cui la categoria degli « iniziatori » è rappresentata con tutta certezza non da una casta sociale, ma da un gruppo etnico diverso.

Erodoto racconta che il Medo Ciassare aveva affidato da educare ad una banda di nomadi Sciti, da lui accolti come supplici (*ὡς ἐόντας ἰκέτας*) nel suo territorio, i fanciulli; ad essi gli Sciti dovevano insegnare l'uso dell'arco, *τὴν τέχνην τῶν τόξων*⁴⁴.

Ma gli Sciti che funzione svolgevano?

La risposta a tale quesito ce la offre proprio un altro passo dello stesso Erodoto⁴⁵. Erodoto, infatti, dice espresamente che gli Sciti erano pastori, non agricoltori: (*Σκυῖθαι*) οὐ γὰρ ἀρόται εἰσὶ, ἀλλὰ νομάδες.

Il caso leggendario degli Sparti e quello storico degli Sciti dimostrano che la funzione di « iniziatori », negli stati primitivi, poteva venire affidata, oltre che a individui o a categorie sociali, anche a gruppi etnici, indigeni sottomessi o stranieri ridotti in condizione di vassallaggio che si trovassero nelle condizioni di vita (stadio pastorale) che si esigevano per esercitare tale funzione⁴⁶.

⁴³ Thuc. III 61, 2; Ephor. fr. 21 Jacoby; Diod. V 48 e XIX 53, 4; Androzio, fr. 60 b (324 Jacoby); cfr. F. Vian, *op. cit.*, loc. cit.

⁴⁴ Herod. I 73: Σκυθῶν τῶν νομάδων ἴλη ἀνδρῶν στασιάζουσα ὑπεξῆλθε ἐς γῆν τὴν Μηδικήν· ἐτυράνευε δὲ τὸν χρόνον τούτων Μήδων Κουαξάρης ὁ Φρακῶρεω τοῦ Δηρόκειω, ἕς τοὺς Σκυῖθας τούτους· τὸ μὲν πρῶτον περιεῖπε εὐ ὡς ἐόντας ἰκέτας· ὥστε δὲ περὶ πολλοῦ ποιούμενος αὐτοὺς παῖδας σφι παρέδωκε τὴν γλῶσσάν τε ἐκμαθεῖν καὶ τὴν τέχνην τῶν τόξων.

⁴⁵ Herod. IV 2, 2: (Σκυῖθαι) οὐ γὰρ ἀρόται εἰσὶ, ἀλλὰ νομάδες.

⁴⁶ Presso vari popoli africani la funzione di « iniziatori » è affidata

Alla luce di queste considerazioni, non deve far meraviglia che i Bruzi, popolo di pastori al servizio dei Lucani, svolgessero anche la funzione di « iniziatori » dei figli dei Lucani.

Da Giustino si possono cogliere anche i vari momenti di questa iniziazione.

Raggiunto il periodo della pubertà, i fanciulli lucani si staccano, o meglio, sono violentemente staccati dal mondo dell'infanzia e vengono portati in un altro « mondo », il mondo delle « *silvae* ». E' in questo periodo di « *Buschzeit* »⁴⁷, l'« *école de la brousse* »⁴⁸, che avviene la loro trasformazione in guerrieri: i fanciulli lucani, a contatto con il bosco, con la natura selvaggia delle « *silvae* », con quella parte di « mondo », che è, per eccellenza, il « non abitato », contrapposto al mondo materno « abitato »⁴⁹, non dipendono più dalla madre, ma da altri esseri, ad essi finora sconosciuti, esseri selvaggi come la natura che li ospita: i pastori⁵⁰.

ai fabbri: questi non fanno parte della società tribale, sono di altra provenienza etnica e vivono dell'attività loro riservata ai margini della comunità; sono disprezzati, ma, nello stesso tempo, sono necessari alla tribù: cfr. A. Brelich, *op. cit.*, pag. 175.

⁴⁷ Così viene chiamato, nel linguaggio etnologico tedesco, il periodo della segregazione dei novizi: A. Brelich, *disp. cit.*, pag. 132.

⁴⁸ H. Jeanmaire, *op. cit.*, pag. 438. Anche presso i popoli primitivi si adoperavano termini simili: ad esempio, presso i Wiradjiuri dell'Australia le iniziazioni si chiamano « Guringal » che letteralmente significa « cose del bosco », « andare nel bosco »: cfr. A. Brelich *disp. cit.*, pag. 134; M. Eliade, *op. cit.*, pag. 33.

⁴⁹ A. Brelich, *op. cit.*, pag. 135.

⁵⁰ Non mancano esempi, nell'antichità classica, di personaggi educati in mezzo ai pastori. La pastorizia, nella mitologia eroica, ha un posto importante: infatti, numerosi sono gli eroi-pastori o quelli che almeno per un certo periodo della loro vita fanno i pastori e vivono tra i pastori. Basta pensare a Ciro (Herod. I 107-122; Ephor. *apud* Diod. IX 24; Aelian., *Var. hist.* XII 42; Xenoph., *Ciropedia*, I 4, 15 sg.; Plut., *Artaxerxes* III 1-2; Strab. XV 3 18 p. 734), ad Anfione e Zethos (Hom. *Odys.* XI 260 sg.; Eurip. *Antiop.* fr. 179 (227 Nauck); Pausan. I 38, 9; Dio Chrys. XV 9-10; Horat. *Epist.* I 18, 41 sg.), a Romolo e a Remo (Livio I 4-7; Dion. Hal. I 76 sg.; Plut. *Rom.* 3 sg.; Diod. VIII 35; Aelian., *var. hist.* VII 16; Strab. V 3, 2 p. 229 C; Florus, *Epit.* I 1), a Ceculo di Preneste (Verg. VII 678 sg.; X 544; Solin. II 9), a Paride (Soph. fr. 90; Eurip. I, A, 180, 574), a Telephos (Apollod. 2, 147), a Lycastos e Parrhasios (Plut., *Vitae*, 36) etc.. Nel mondo indiano ab-

Il mondo nuovo in cui vengono introdotti i fanciulli lucani comporta, di conseguenza, un nuovo « modus vivendi ». Giustino mette bene in evidenza il contrasto tra il mondo infantile e il mondo « de la brousse », delle « *silvae* ».

Nel mondo dell'infanzia i fanciulli potevano aver un seguito di servi, vesti sufficienti da indossare o su cui adagiarsi e potevano fruire anche di tutte le comodità che offriva loro la città, l'« abitato » per eccellenza; ora, invece, entrati a contatto con il mondo delle selve e dei pastori, con il mondo « non abitato », devono, come dice Giustino, rinunciare a tutto ciò: « *sine ministerio servili, sine veste quam induerent vel cui incubarent, sine ullo usu urbis* ».

E' interessante osservare che anche presso gli Spartani⁵¹ e presso i Cretesi⁵², dove i riti di pubertà si presentavano sotto la forma attenuata di educazione civica⁵³, e dove il compito di « iniziatori », come abbiamo notato, veniva affidato ai magistrati, i fanciulli venivano inseriti in un sistema di educazione collettiva rigorosa. Il genere di vita, imposto ai giovani Spartani, in nulla differisce da quello imposto ai figli dei Lucani: anche a Sparta, come presso i Lucani, i fanciulli, durante il periodo della segregazione, non avevano un seguito di servi⁵⁴, non avevano vesti sufficienti da indossare⁵⁵ e non tornavano in città se

biamo l'esempio di Krishna, il « Sacro », cresciuto fra i pastori del M. Meru, e quello di Candragupta. Si tratta, per lo più, come appare chiaro dagli esempi, di « re-fanciulli », cresciuti in mezzo ai pastori. Su ciò, cfr. G. Binder, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus*, Meisenheim am Glan, 1964, pag. 22 sg., 153, 175; A. Brelich, *Gli eroi greci...* cit., pag. 182; Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-européens*, Bruxelles, 1958, pag. 86-7.

⁵¹ Plat. *Leg.* I 633 c.

⁵² Ephor. *apud Strab.* X p. 480.

⁵³ M. Eliade, *op. cit.*, pag. 228.

⁵⁴ Plat. *Leg.* I 633 c.: ἄνευ θεραπόντων (per gli Spartani); Justin., *loc. cit.*: « *sine ministerio servili* » (per i Lucani).

⁵⁵ Plut. *Lyc.* 16, 6: ἄνευ χιτῶνος (per gli Spartani); Heracl. Pont. III 3, in *F.H.G.*, pag. 211: οἱ παῖδες οἱ ἐν Κρήτῃ μεταλλήλων διαιτῶνται ἐν ἐνὶ λιματίῳ, θέρους καὶ χιμῶνος (per i Cretesi); Justin., *loc. cit.*: « *sine veste quam induerent vel cui incubarent* » (per i Lucani).

non dopo aver completato prima il ciclo delle prove iniziatiche.

Tutte queste privazioni dovevano servire ad abituare i fanciulli alla vita dura e parsimoniosa ⁵⁶.

Giustino, inoltre, ci informa che i fanciulli lucani si cibavano di cacciagione (« *Cibus his praeda venatica* ») e bevevano latte o acqua sorgiva (« *potus aut lactis aut fontium liquor erat* ») e che, in tal modo, si irrobustivano negli esercizi bellici (« *sic ad labores bellicos indurabantur* »).

Fin qui abbiamo assistito alla prima parte dell'iniziazione: i fanciulli lucani sono ormai esperti delle « cose del bosco », si cibano di selvaggina e bevono acqua sorgiva; in altri termini, questi fanciulli sono morti all'infanzia e si sono ambientati al nuovo tenore di vita, la vita selvaggia dei boschi.

I giovani lucani, ormai parzialmente trasformati, uniti ai Bruzi iniziatori, dapprima, come dice Giustino, si organizzano in gruppi di 50 (« *ex numero quinquaginta* ») e fanno scorrerie nei campi dei vicini (« *ex agris finitimorum praedari soliti* »); poi, aumentati di numero (« *confluente deinde multitudine, quum plures facti essent...* ») e incoraggiati dal bottino (« *sollicitati praeda* ») assaltano paesi e città (« *infestas regiones reddebant* »).

Vale la pena di osservare che anche Diodoro ⁵⁷, nel parlare dei Bruzi, mette in risalto il motivo della « *praeda* », del ληστρικὸν βίον, della vita banditesca: ciò è una prova sicura che sia Diodoro che la fonte di Giustino/Trogo hanno attinto ad una fonte comune: Eforo.

A questo punto qualcuno potrebbe obiettare: Diodoro

⁵⁶ Plat. *Leg.* I 633 c: ἐτι δὲ καὶ κρυπτεῖα τις ὀνομάζεται θαυμαστῶς πολυπόνοις πρὸς τὰς καρτερήσεις χειμῶνων τε ἀνυποδησαίαι καὶ ἀστροφασίαι καὶ ἀνευ θεραπόντων αὐτοῖς ἑαυτῶν διακονήσεις (per gli Spartani); Ephor. apud Strab. X p. 480: πρὸς δὲ τὸ μὴ δειλίαν, ἀλλ' ἀνδρείαν κρατεῖν ἐκ πικρῶν ὄπλοις καὶ πόνοις συντρέφειν ὥστε καταφρονεῖν καύματος καὶ ψύχους καὶ τραχείας ὁδοῦ καὶ ἀνάπτους καὶ πληγῶν τῶν ἐν γυμνασίοις καὶ μάχαις ταῖς κατὰ συνταγμα... Justin, loc. cit.: « *ut a primis annis duritiae parcimoniaeque... adsuescerent* » (per i Lucani).

⁵⁷ Diod. XVI 15.

parla di ληστικὸν βίον a proposito dei Bruzi, mentre Giustino parla di « *praeda* » a proposito dei figli dei Lucani. Come conciliare le due notizie?

Per chi tiene presente che Diodoro presenta i Bruzi come un πλῆθος ἀνθρώπων πανταχόθεν μιγάδων raccolti presso la Lucania, περὶ Λευκανίαν, e che Giustino e Strabone⁵⁸ presentano i Bruzi come discendenti dei Lucani, allora l'equivoco Giustino/Diodoro cessa di esistere. Nei gruppi organizzati di 50, a mio avviso, non ci sono soltanto figli di Lucani, ma anche Bruzi; come pure nel πλῆθος ἀνθρώπων πανταχόθεν μιγάδων di Diodoro non ci sono solo Bruzi, ma anche Lucani. Del resto mi pare impossibile che i Bruzi, i principali attori della trasformazione dei figli dei Lucani, esperti dei luoghi e delle tattiche banditesche, abbandonassero i loro novizi, non ancora completamente iniziati e trasformati, e non si curassero più di loro; in questo caso l'iniziazione sarebbe incompleta. Come pure, se Diodoro si riferisse ai soli Bruzi, non avrebbe presentato essi come un popolo di razza mista formatosi nella Lucania. Concludiamo dicendo che le due notizie non si contraddicono, ma si illuminano a vicenda.

Esaminiamo ora questi elementi presenti in Diodoro e Giustino e cerchiamo di vedere il secondo momento della pratica che costituisce la parte centrale della trasformazione in guerrieri dei giovani lucani. Sia Diodoro che Giustino parlano di ληστικὸν βίον, di « *praeda* »; i Lucani, sotto la guida dei pastori Bruzi, si organizzano in gruppi di 50⁵⁹ ed esercitano azioni banditesche. Il motivo della

⁵⁸ Strab. V p. 228; VI p. 253.

⁵⁹ La precisazione numerica di Giustino (« *ex numero quinquaginta* ») va accolta alla lettera, in quanto è attestata anche da Tucidide V 68, 3: Λόχοι μὲν γὰρ ἐμάχοντο ἑπτὰ ἄνευ Σκιριτῶν ὄντων ἐξακοσίων ἐν δὲ ἑκάστῳ λόχῳ πεντεκοστώες ἦσαν τέσσαρες καὶ ἐν τῇ πεντεκοστίῳ ἑνωματίῳ τέσσαρες (per gli Spartani) e da Omero (Iliade IV 393): il nipote di Creonte è a capo di un « comando di 50 Kouroi »: cfr. F. Vian, *op. cit.*, pag. 186.

preda, del banditismo è una parte integrante dei riti iniziatici.

Tradizionalmente, presso i primitivi, come pure a Sparta⁶⁰, ai novizi, durante la loro segregazione, veniva concesso un singolare diritto al furto e alla rapina. Questo fenomeno è molto diffuso sia geograficamente che dal punto di vista dei livelli culturali⁶¹. Il « diritto alla rapina » è un costume che si ritrova ancora, sotto una forma attenuata, nelle tradizioni popolari dell'Europa e del Cascaio⁶². La forma più diffusa dell'uso è che i novizi, di notte, escono a gruppi dal loro campo per compiere rapine nei villaggi vicini⁶³. Anche presso i Lucani, popolo prevalentemente guerriero, sono attestate queste aggressioni rapinatrici da parte di banditi prima (« *ex numero quinquaginta* ») e da intere masse poi (« *confluente deinde multitudine, quum plures facti essent* »)⁶⁴. Esse, sotto forma di imboscate e di assalti a sorpresa, come abbiamo visto, ave-

⁶⁰ A Sparta, non di rado, i giovani, per completare il necessario, dovevano provvedere a procurarsi il cibo con il furto e con continue scorrerie nei paesi vicini: cfr. Schol. ad Plat. *Leg.* I 633 c: ἀπολύοντες γὰρ ἑκάστον γυμνόν, προσέταττον ἐνιαυτὸν ἔλθον ἕξω ἐν τοῖς ὄρεσι πλανᾶσθαι, καὶ τρέφειν ἑαυτὸν διὰ καὶ κλοπῆς; καὶ τῶν τοιοῦτων οὕτω δὲ ὥστε μηδὲν κατὰδῆλον δὲ γενέσθαι ἰδίῳ καὶ κρυπτεῖα ὀνόμασαι; Xen. *Lac.* II 5-8; Plut. *Lyc.* 11; Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, IV, Graz, 1954, col. 2014, s.v.: κρυπτεῖα; H. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1955, pag. 51: « mal nourri il est invité à voler pour compléter l'ordinaire »; A. Brelich, *disp. cit.*, Parte II, pag. 47; W. Durant, *La Grecia*, V ed., Verona, 1963, pag. 103 e pag. 867, n. 55; G. Binder, *op. cit.*, pag. 29.

⁶¹ In Africa esso è documentato presso popoli pastori come i Masai e presso i popoli Bantù coltivatori: cfr. A. Brelich, *disp. cit.*, pag. 161.

⁶² H. Schurtz, *Altersklassen...* cit., pag. 423 sg.; O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt a.M., 1934, pag. 25 sg.; M. Eliade, *op. cit.*, pag. 178-9 e n. 10. Scorrerie e rapine, effettuate da gruppi organizzati di giovani, sono attestate anche nell'area ligure: cfr. E. Sereni, *Comunità rurali nell'Italia antica*, Roma, 1955, pag. 166 sg. e note, pag. 169-70, ma specialmente a pag. 157 sg. e note. Anche presso i Persiani, come recentemente è stato messo in luce, esistevano vere e proprie « bande » di predoni-pastori che molestavano, con continue scorrerie, i campi e le greggi dei vicini: cfr. G. Binder, *op. cit.*, pag. 29 sg., pag. 100-101 sg..

⁶³ Per altri usi, cfr. A. Brelich, *disp. cit.*, pag. 161-62.

⁶⁴ Cfr. anche Diod. XVI 15: ...εἰς ἀβῆρην ἀξιολογώτεραν κατέστησαν.

vano come scopo principale la preparazione dei giovani alla normale attività degli adulti (guerrieri)⁶⁵.

I giovani lucani, dopo tale periodo di tirocinio banditesco, avvezzi ormai a tutti i disagi e a tutti i pericoli del « non abitato », del bosco, potevano ritornare alla città, al proprio villaggio. Essi erano totalmente trasformati, iniziati, « ressuscités »: erano ottimi e feroci guerrieri e, come tali, venivano inseriti nella società.

E' interessante ricordare l'ipotesi del Brelich⁶⁶ per la quale, nella Grecia antica, certi combattimenti periodici tra giovani di due città vicine e in rapporti amichevoli l'una con l'altra potrebbero rientrare nell'istituto delle iniziazioni tribali. Decise le forme e la data, fissavano un obiettivo per la contesa, che, per lo più, era una località ai confini degli insediamenti delle due tribù. I vincitori si impossessavano della località contesa, senza tuttavia occupare l'abitato della tribù i cui giovani avevano perduto la lotta e imponevano varie e dure condizioni ai vinti che, a loro volta, preparavano la generazione successiva alla rivincita.

Alla luce di queste considerazioni, non deve far meraviglia se Giustino dice che i figli dei Lucani e i Bruzi « *auctores quoque suos Lucanos bello vicerant* » e che fecero con essi, cioè con i Lucani, una pace alla pari (« *aequis legibus* »)⁶⁷ e si costituirono poi in lega nazionale.

Non potremmo vedere nei Bruzi e nei figli dei Lucani una classe di età che diventa un popolo? Il fenomeno secondo cui una classe di età diventa un popolo è attestato dalle fonti letterarie anche in ambiente italico sotto la forma del « *ver sacrum* »: fra le genti Sabelliche, giovani

⁶⁵ Justin. *loc. cit.*: « *Sic ad labores bellicos indurabantur* ». Diod. *loc. cit.*: ἔσχον τριβήν καὶ μελέτην τῶν κατὰ πόλεμον ἔργων.

⁶⁶ A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961, pp. 81-84.

⁶⁷ A. Brelich, *Guerre...* *cit.*, pag. 84: « Non è impossibile... che più tribù decidano di celebrare la sanguinosa solennità in comune, formando tradizionali riti di alleanza ».

avventurieri non di rado emigravano in massa alla ricerca di nuovi insediamenti per la fondazione di una nuova comunità: in primavera, sciamavano verso nuove terre, guidati da un animale sacro⁶⁸.

In base a questa analisi di Giustino, fondata come abbiamo visto, su ottime fonti del IV sec., si può dunque concludere che i Bruzi svolgevano presso i Lucani, oltre alla loro attività di pastori-servi, anche quella funzione « iniziatica » che le leggende greche attribuivano agli Sparti, ai Centauri e ad altre caste « specializzate » delle società primitive, e che presso i Medi, secondo un passo di Erodoto, svolgevano, in età storica, gli Sciti, cacciatori e pastori ridotti in vassallaggio.

L'individuazione di queste pratiche iniziatiche, svolte da un intero popolo soggetto, in piena età storica e in ambiente italico, mi sembra il risultato più interessante e, credo, nuovo, della mia ricerca.

⁶⁸ Dion. Hal. I 16, 4; I 24; II 1, 2; Fest. s.v. « *ver sacrum* ». Cfr. J. Bérard, *La Magna Grecia*, Torino, 1963, pag. 455-56 e pag. 477, n. 131. Sul « *ver sacrum* » tra le popolazioni italiche e particolarmente tra le antiche stirpi sabelliche, cfr. E. Pais, *Storia di Roma*, I, Roma, 1926, pag. 358 sg.; E. Sereni, *Le comunità...*, cit., pag. 188-89; J. Bérard, *op. cit.*, pag. 455-6.

avvenimenti non da esso originati, ma da esso determinati, di modo che il nuovo pensiero, per la sua stessa natura, si trova sempre in un certo rapporto con il passato.

Ma la nuova filosofia, questa filosofia di Platone, si differenzia dal pensiero greco, in quanto che il pensiero greco è sempre stato un pensiero di tipo aristocratico, mentre il pensiero di Platone è un pensiero di tipo democratico. Il pensiero greco è sempre stato un pensiero di tipo aristocratico, mentre il pensiero di Platone è un pensiero di tipo democratico.

Il pensiero greco è sempre stato un pensiero di tipo aristocratico, mentre il pensiero di Platone è un pensiero di tipo democratico. Il pensiero greco è sempre stato un pensiero di tipo aristocratico, mentre il pensiero di Platone è un pensiero di tipo democratico.

Il pensiero greco è sempre stato un pensiero di tipo aristocratico, mentre il pensiero di Platone è un pensiero di tipo democratico. Il pensiero greco è sempre stato un pensiero di tipo aristocratico, mentre il pensiero di Platone è un pensiero di tipo democratico.

Il pensiero greco è sempre stato un pensiero di tipo aristocratico, mentre il pensiero di Platone è un pensiero di tipo democratico. Il pensiero greco è sempre stato un pensiero di tipo aristocratico, mentre il pensiero di Platone è un pensiero di tipo democratico.

Il pensiero greco è sempre stato un pensiero di tipo aristocratico, mentre il pensiero di Platone è un pensiero di tipo democratico. Il pensiero greco è sempre stato un pensiero di tipo aristocratico, mentre il pensiero di Platone è un pensiero di tipo democratico.

Le influenze puniche sulla religione libica: la gorfà di Kef el-Blida

Assai rare sono le testimonianze pittoriche dell'Africa del Nord che possono ricondursi all'elemento punico o all'influenza della civiltà cartaginese irradiatasi nella regione. Le più note sono le scene figurate scoperte in una tomba del Gebel Mlezza al Capo Bon e illustrate dal Cintas¹ (fig. 3). Esse costituiscono, accanto ad altri pochi esempi rinvenuti nel territorio nord-tunisino², un documento importantissimo dell'esistenza nell'Africa settentrionale di questo particolare genere di produzione artistica che non sembra aver goduto di grande favore nelle altre zone del mondo punico³ e, insieme, un'eccezionale testimonianza figurata delle credenze funerarie delle genti libiche semi-tizzate sulle quali i testi letterari non gettano alcuna luce

¹ P. Cintas - E. G. Gobert, *Les tombes du Jbel Mlezza: Revue Tunisienne*, XXXVI, 1939, pp. 135-98, in particolare pp. 190-97.

² Una bibliografia ampia e aggiornata degli *hauanet* con scene dipinte è data da P. Cintas, *Éléments d'étude pour une protohistoire de la Tunisie*, Paris 1961, pp. 29-31; cfr. inoltre M. Solignac, *Les pierres écrites de la Berbérie orientale*, Tunis 1928. Le pitture più importanti sono quelle degli *hauanet* di Henchir Zaga (Tabarka), Shauash (Megez el-Bab), Sidi Ali Gebali, Segenane, Gebel Behelil.

³ Nel mondo punico nord-africano la pittura si limita alle decorazioni a fasce rettilinee delle pareti delle tombe, come quelle del Sahel tunisino, e ai sarcofagi della necropoli cartaginese « dei Rab ».

(cfr. appresso, pp. 98 ss.; 110 ss.). Accanto alle pitture del Gebel Mlezza è tuttavia doveroso porre quelle, di qualche secolo posteriori ma altrettanto significative, della *gorfa* di Kef el-Blida, che sorge in un paesaggio di aspra e solitaria bellezza nelle montagne della Crumiria, regione di Tabarka (Tunisia nord-occidentale) (fig. 1).

Descritto per la prima volta nel 1928 da M. Solignac⁴, questo singolare monumento indigeno, che ha il tipo strutturale degli *hauanet* diffusi in tutto il Maghreb fin da epoca protostorica⁵, è stato illustrato recentemente da G. Camps⁶. L'intelligente analisi cui l'autore sottopone la scena affrescata di Kef el-Blida ha tuttavia il difetto di non essere sorretta da una ricognizione diretta del monumento. Questa ci è stata possibile compiere, grazie alla cortesia del prof. J. Ferron del Museo Nazionale di Cartagine, nel mese di luglio 1965 durante un nostro soggiorno sull'ospita-

ove i tratti e le vesti dei defunti giacenti sul coperchio venivano completati con la pittura, seguendo un uso ripreso probabilmente dall'ambiente etrusco. Del resto, non esistono scene affrescate nelle tombe fenicie anteriormente all'epoca ellenistica: solo in questo periodo, e per influsso del mondo classico, si diffondono gli ipogei sontuosamente affrescati a Tiro e a Sidone; cfr. G. Contenau, *La civilisation phénicienne*², Paris 1949, pp. 208-10. La pittura è invece attestata in Sicilia; in questa regione, anzi, assistiamo al singolare attardamento di motivi punici nelle edicole funerarie da Lilibeo, risalenti al primo secolo dell'impero; cfr. E. Gabrici, *Stele sepolcrali di Lilibeo a forma di heroon: Mon. Ant. Lincei*, XXXIII, 1929, coll. 41-60, tavv. I-VII. In via generale, si può affermare che nel mondo punico la pittura non sussiste in autonomia accanto agli altri generi di produzione artistica, almeno fino all'epoca ellenistica e romana, allorchè divengono largamente operanti nell'ambiente semitizzato d'Occidente gli influssi del mondo classico. Per quel che riguarda in particolare l'Africa del Nord, sappiamo che esisteva in tutto il territorio una tradizione di pitture rupestri preistoriche che non può non essere stata senza eco fra le genti indigene punicizzate.

⁴ M. Solignac, *Sur une peinture de la Tunisie septentrionale: C.R.A.I.*, 1928, pp. 351-54 e fig.; id., *Les pierres écrites*, cit., p. 126 e nota 1. Le tombe rupestri di Kef el-Blida (chiamate localmente *gorfa* anzichè *hauanet*, erano già state segnalate all'inizio del XX secolo dal capitano Hovart, del Servizio geografico dell'esercito francese; cfr. R. Cagnat, in *B.A.C.*, 1901, p. CLIX; *Atlas archéologique de la Tunisie*, feuille de Zaouiet Medienn, n. 34.

⁵ P. Cintas, *Elements d'étude*, cit., pp. 29-40; G. Camps, *Préhistoire et protohistoire de l'Afrique du Nord*, Alger 1963, pp. 91-110.

⁶ G. Camps, *Préhistoire*, cit., p. 103-05.

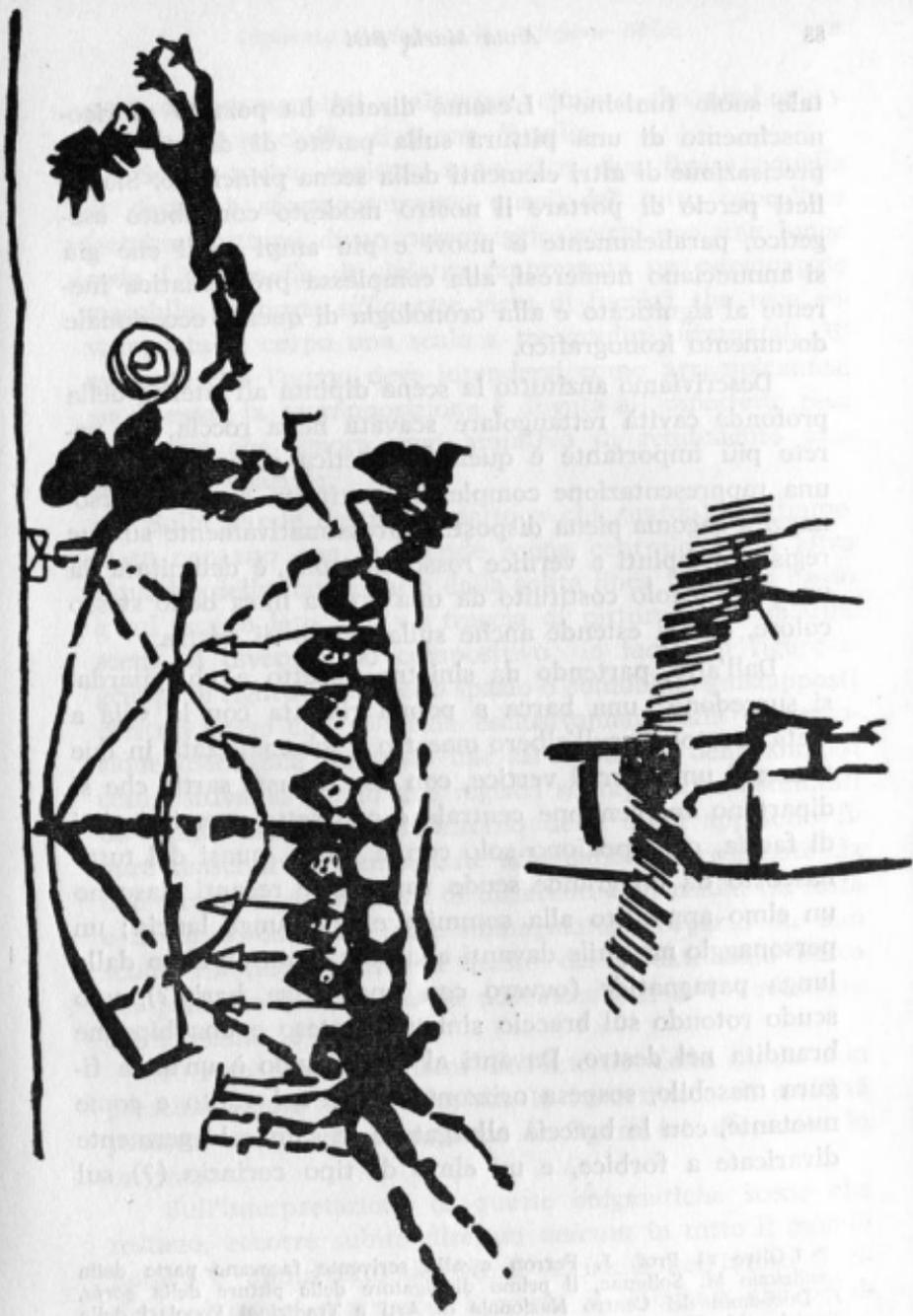


Fig. 1

tale suolo tunisino[†]. L'esame diretto ha portato al riconoscimento di una pittura sulla parete di destra e alla precisazione di altri elementi della scena principale. Siamo lieti perciò di portare il nostro modesto contributo esegetico, parallelamente a nuovi e più ampi studi che già si annunciano numerosi, alla complessa problematica inerente al significato e alla cronologia di questo eccezionale documento iconografico.

Descriviamo anzitutto la scena dipinta all'interno della profonda cavità rettangolare scavata nella roccia. La parete più importante è quella antitetica all'apertura, ove una rappresentazione complessa, costituita da vari personaggi a sagoma piena disposti approssimativamente su due registri e dipinti a vernice rosso-mattone, è delimitata da un quadrangolo costituito da una grossa linea dello stesso colore, che si estende anche sulla parete di destra.

Dall'alto, partendo da sinistra rispetto a chi guarda, si succedono: una barca a poppa rialzata con la vela a metà arrotolata sull'albero maestro e schematizzata in due triangoli uniti per il vertice, con due robuste sartie che si dipartono dal pennone centrale e con sette guerrieri visti di faccia, che appaiono solo con il busto, quasi del tutto nascosto da un grande scudo rotondo, e recanti ciascuno un elmo appuntito alla sommità e una lunga lancia; un personaggio maschile davanti alla barca, con un elmo dalla lunga paragnatide (ovvero con una lunga barba?), uno scudo rotondo sul braccio sinistro proteso e una bipenne brandita nel destro. Davanti al personaggio è un'altra figura maschile, sospesa orizzontalmente nel vuoto e come nuotante, con le braccia allargate e le gambe leggermente divaricate a forbice, e un elmo di tipo corinzio (?) sul

[†] Oltre al Prof. J. Ferron e alla scrivente facevano parte della spedizione M. Solignac, il primo divulgatore delle pitture della *gorfa*, J. Duchemin del Centro Nazionale di Arti e Tradizioni Popolari della Tunisia, M. Yacoub, Direttore del Museo del Bardo di Tunisi e M. en-Nefair, del Museo Nazionale di Cartagine.

capo, con paragnatidi e altissimo cimiero che sembra costituito da un ciuffo di penne di gallo.

Sotto questo registro sono altre due figure: quella di destra è sfortunatamente quasi del tutto cancellata (sembra trattarsi di un personaggio eretto con una lunga coda [?]), quella di sinistra rappresenta un personaggio maschile (informe *silhouette* vista di faccia) che reca sovrapposta al corpo una scala a tre gradini orizzontali. E' evidente che l'uomo deve intendersi come arrampicantesi su di essa; la sovrapposizione è dovuta all'imperfetta resa figurativa che ignora ogni tentativo di rendimento prospettico e spaziale.

Sulla parete destra (rispetto a chi guarda), ad immediato contatto con la grande scena centrale, è un altro riquadro delimitato in alto dalla solita linea rossa (in basso e sul quarto lato non v'è traccia di pittura), con un'altra scena di diverso tipo compositivo; in luogo di figure o gruppi di figure liberi nello spazio o comunque giustapposti con un nesso che si affida esclusivamente alla comprensione ideologica piuttosto che all'organicità della sintassi compositiva, si hanno due registri sovrapposti e delimitati da bande orizzontali, all'interno delle quali appaiono figure maschili eminentemente schematizzate, costituite da due circoletti sovrapposti di differenti dimensioni (la testa e il corpo, che può forse immaginarsi ricoperto da uno scudo rotondo identico a quello dei soldati sulla barca del pannello centrale) e da due stecchetti a V rovesciato che indicano le gambe.

Il riquadro di sinistra dell'interno della *gorfa* non presenta tracce di pittura, ma le forti tracce di umidità possono aver fatto scomparire le figure ivi affrescate in origine.

Sull'interpretazione di queste enigmatiche scene che restano, occorre subito dire, un *unicum* in tutto il mondo punico e punicizzato del Nord Africa e dell'intero Occidente, i pareri divergono. Secondo il Solignac, che peraltro aveva riconosciuto e descritto solo il dipinto sulla pa-

rete di fronte all'entrata, si tratta⁸ di una scena avente analogie col mondo egeo, considerando il tipo di veliero, il dio con la bipenne, il quale ricorda figure divine minoiche con la *labrys* in pugno e lo stesso tipo struttivo dell'*hanut*, che testimonierebbe « une ère de relations entre le Nord de la Tunisie et le monde égéen, antérieurement à l'arrivée des Phéniciens ».

La stessa ipotesi, per quel che riguarda la genesi della tomba in roccia nel territorio nord-africano, è espressa dal Cintas⁹, per il quale i costruttori degli *hauanet* giunsero nel Maghreb dal mare fra il XII e il IX secolo a. C., in seguito al diffondersi di quella civiltà del Bronzo con forti influssi egei ed orientali che dà contemporaneamente vita sulle sponde del Mediterraneo alle tombe rupestri di Malta e di Pantalica, che presentano con quelle africane le maggiori affinità. Quanto alle pitture degli *hauanet*, lo stesso autore afferma tuttavia giustamente che quasi tutte sono posteriori al V secolo a. C. Per quel che concerne il battello dell'*hanut* di Kef el-Blida¹⁰, « on avait pensé (E. Pottier, Osservazioni all'articolo di Solignac in *C.R.A.I.*, p. 355) qu'il ne saurait non plus être attribué à une antiquité reculée. Bon nombre des têtes de ses occupants sont figurées de face et c'est là un détail qui le place hors de tout archaïsme ». Occorre tuttavia dire subito che i paralleli avanzati dal Pottier con le scene dipinte nelle tombe della Russia meridionale¹¹ sono alquanto vaghi. Queste ultime, risalenti al I/II secolo d. C., mostrano dei cavalieri al galoppo eretti in veduta frontale i quali rivelano, a nostro giudizio, piuttosto influenze partiche e iraniche, e la cui sola somiglianza con quelli di Kef el-Blida è data da un copricapo a casco puntuto con paragnatidi.

⁸ M. Solignac, *Sur une peinture de la Tunisie septentrionale*, cit., pp. 354-55.

⁹ P. Cintas, *Eléments d'étude*, cit., pp. 34-37.

¹⁰ *Ibidem*, p. 33.

¹¹ M. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford 1927, tav. XXIX (tomba di Kerc).

Secondo il Camps¹², il quale, ripetiamo, non conosce gli altri elementi della composizione che abbiamo potuto discernere con i nostri occhi nella semioscurità dell'*hanut*, la pittura di Kef el-Blida « immortaliserait... les premiers moments d'un débarquement ». La minuta analisi dell'armamentario dei guerrieri e soprattutto un passo di Silio Italico opportunamente citato dall'autore (*Punica*, v. 287), secondo il quale i Libi militanti nell'esercito cartaginese usavano in guerra la bipenne, ne riconosce l'appartenenza all'ambiente punico e il carattere funerario, che del resto la presenza del battello esemplifica chiaramente.

I sette guerrieri evocano, secondo il Camps, i sette dèi indigeni che sono rappresentati su un noto bassorilievo di Beja (Vaga) di epoca romana, e che appaiono come accolti di Saturno su alcune stele nord-africane di epoca tarda dedicate a quest'ultimo. Poiché Saturno non è che l'ipostasi latina del Ba^aal Hammon fenicio-punico, il Camps è incline a ritenere che proprio Ba^aal Hammon sia rappresentato a Kef el-Blida sotto le spoglie del personaggio armato di bipenne; quest'attributo, di origine assai antica, ben s'addice infatti a una divinità più che a un comune guerriero. Nonostante la minuziosità della sua analisi, nulla dice tuttavia il Camps circa il valore da dare alla figura « nuotante » e circa l'epoca cui debba assegnarsi il dipinto, limitandosi a constatare come quest'ultimo abbia un carattere indubbiamente simbolico e funerario.

Prima di avanzare la nostra opinione personale sull'ermeneutica delle pitture di Kef el-Blida, riportiamo quella espressaci al momento stesso della ricognizione del monumento dal R.P. Ferron: secondo l'illustre studioso, le pitture sarebbero da porsi al VII/V secolo a. C. e dovrebbero considerarsi opera di Berberi punicizzati che con la barca alludono alla barca solare di Ba^aal Hammon, mentre lo stesso dio sarebbe rappresentato dal personaggio con la bipenne. La figura giacente in posizione orizzontale a

¹² G. Camps, *Préhistoire*, cit., pp. 104-05.

braccia allargate è il defunto che vola nell'atmosfera prima di raggiungere la sede di eternità promessagli dalle credenze religiose semitiche. Le penne di gallo sono un emblema di resurrezione e richiamano il gallo dipinto nella tomba del Gebel Mlezza, su cui ci soffermeremo più ampiamente in seguito (fig. 3). Al viaggio del defunto negli spazi ultraterreni allude evidentemente anche il personaggio del registro inferiore, che si arrampica sulla scala, simbolo escatologico per eccellenza.

Il Ferron ha piena ragione quando vede in tutta la scena un'allusione alle credenze funerarie indigene punicizzate e al viaggio del defunto nell'atmosfera. Noi ci permettiamo di discordare tuttavia su alcuni punti, primo e fondamentale quello della cronologia. Diciamo subito infatti che a nostro avviso siamo in presenza non già di un documento del VII secolo a. C. ma almeno del I d. C., di molto posteriore cioè alla caduta di Cartagine e che quindi non può prendersi a modello della diffusione della religione punica fra l'elemento libico del paese, ma semmai come esemplificazione del graduale alterarsi dell'ideologia punica sotto l'azione delle correnti religiose e filosofiche a sfondo esoterico ed iniziatico che in epoca imperiale penetrano profondamente nell'ambiente nord-africano.

Prima di passare alla questione della cronologia e all'interpretazione religiosa, occorre cercare di isolare gli antecedenti figurativi delle pitture di Kef el-Blida.

La barca con i guerrieri e il personaggio davanti ad essa sembrano ripresi dalle scene di combattimenti marini e di ratti compiuti dai pirati fenici, che appaiono sui vasi greci del periodo geometrico¹³. Altrettanto potrebbe dirsi per il personaggio con elmo corinzio che talora appare sotto un gruppo in lotta o fra le zampe dei cavalli sui vasi greci¹⁴ e che ha assunto qui, naturalmente, un signi-

¹³ E. Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen*, III, München 1923, tavv. IV, n. 15, XIV, n. 65 (cratere argivo di Aristonothos).

¹⁴ *Ibidem*, tavv. XXVII, n. 117, XXXVIII, n. 163, LXII, n. 242, ecc.

ficato assai differente, di tipo escatologico e funerario. Si notino inoltre le strette analogie che i guerrieri in veduta frontale, con lo scudo che copre tutto il busto per sopprimere a una deficienza di resa prospettica, presentano con i vasi greci del periodo orientalizzante¹⁵. Nello stesso ambiente di cultura figurativa potrebbe inquadrarsi anche la barca con la grande vela semiarrotondata, seppure non debbano rintracciarsi in essa addirittura remoti echi di modelli egiziani e cicladici¹⁶.

Naturalmente, occorre considerare che questi elementi iconografici di raffronto con il mondo ellenico arcaico acquistano tutt'altro valore se collocati nel contesto complessivo dell'epoca. Appare infatti evidente come essi non rappresentino qui una scena di guerra e di vita quotidiana, ma qualcosa che, pur ispirandosi alla lontana ad entrambe, le travalica poi in un'alterazione semantica più o meno riuscita sul piano strettamente figurativo, ma che comunque fa supporre un lungo *iter* percorso dal motivo iconografico, e di conseguenza un ampio intervallo cronologico esistente fra il luogo d'origine del modello e la sua assunzione in un ambiente culturale diverso, ove operano influenze di origine diametralmente opposte, ambiente ricettivo al massimo grado ma che non si eleva a sintesi

¹⁵ *Ibidem*, tavv. XII, n. 58, XIII, n. 59, XIV, n. 65, XV, n. 70, ecc.

¹⁶ Per l'Egitto cfr. ad esempio i battelli della spedizione al paese di Punt nel tempio di Hashepsut a Deir el-Bahrî: E. Naville, *The Temple of Deir el Bahari*, London 1894, tav. VII; A. Weigall, *Ancient Egyptians Works of Art*, London 1924, tav. CXXXIII. E' da notare tuttavia che queste imbarcazioni neo-egiziane sono di più progredita struttura, con tre alberi da cui si diparte un sistema complesso di vele e di sartie; su di esse, per giunta, i marinai sono costantemente visti di profilo. Per i battelli cicladici cfr. A. Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, II, 1, London 1928, pp. 239-46, figg. 136-143. Che alcune delle imbarcazioni dipinte sugli *hauanet* tunisini si ispirino a quelle cicladiche è mostrato con assoluta evidenza da un particolare, che appare sia nelle opere eggee (A. Evans, *op. cit.*, figg. 136, 140-141; cfr. anche il vol. IV, 2, London 1935, p. 952, fig. 919) sia nella barca dell'*hanut* del Gebel Behelil: cfr. F. Bonniard in *B.A.C.*, 1928-29, p. 301, fig. 1); intendiamo parlare dell'appendice a fiore trilobato con cui termina la poppa del naviglio e che è la stilizzazione iconografica tipicamente eggea del timone fisso.

aventi un valore ideologico completamente nuovo ed autonomo.

Il personaggio con la bipenne in mano può, a titolo di ipotesi, identificarsi con Ba'al Hammon come vuole il Ferron. E' vero che l'iconografia più diffusa di questo dio nel mondo fenicio di Occidente lo rappresenta con un'alta tiara e un mantello che giunge fino alle caviglie, con uno scettro o una spiga di grano in mano, seduto su un trono fiancheggiato da sfingi: stela dal *tophet* di Susa¹⁷, castone d'anello di Utica¹⁸, statuette fittili del santuario di Tinisut¹⁹. E' altrettanto vero tuttavia che una figura divina a cavallo con alto copricapo conico e una bipenne in pugno appare, anche se assai raramente, su qualche documento punico africano²⁰. Il Picard vede in questa figura quella del fenicio Hadad, basandosi su altre testimonianze iconografiche cartaginesi del cosiddetto dio-cavaliere (dischi fittili, stela dal *tophet* di Salammbô²¹); in realtà, la bipenne è conosciuta nel Vicino Oriente come attributo del dio della tempesta (il semitico Hadad, l'hurrita Teshub) e mal si conviene a un dio solare per eccellenza²², quale dovette essere almeno alle origini Ba'al Hammon, che ha

¹⁷ P. Cintas, *Le sanctuaire punique de Sousse: Revue Africaine*, XCI, 1947, pp. 13-21, figg. 48-49; L. Foucher, *Hadrumentum*, Paris 1964, p. 40, fig. 2.

¹⁸ P. Cintas, *Deux campagnes de fouilles à Utique: Karthago*, II, 1951, pp. 53-54, fig. 20.

¹⁹ A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, Paris 1910, tav. II, n. 2. Simulacri simili con il dio in trono, provenienti da Susa e da Tuburbo Majus, sono illustrati ai nn. 1 e 3 della stessa tav. II.

²⁰ Ph. Berger, *Musée Lavignerie de Saint-Louis de Carthage*, I, *Antiquités puniques*, Paris 1900, tav. XVIII, 1 (impronta di sigillo del V-VI sec. a. C. dalla necropoli di Borg-Gedid). A questo documento è da aggiungere una figura fittile di cavaliere con berretto conico rinvenuta, insieme ad altre cinque statuette simili ma ricavate da stampe differenti, nella necropoli ellenistica detta « dei Rab » a Cartagine: A. Delattre, *Figurines trouvées à Carthage dans une nécropole punique* (1903): *C.R.A.I.*, 1903, p. 8 dell'estratto, fig. 4.

²¹ G.-Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris 1954, pp. 53-55.

²² La natura solare del dio appare tuttavia incerta a S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, IV, *La civilisation carthaginoise*, Paris 1924, p. 281.

come uno degli attributi ricorrenti il *thymiatérion*, in perfetto parallelismo con l'etimologia del suo nome, che lo definisce « signore degli altari ad incenso »²³. Può tuttavia avanzarsi un'altra ipotesi e cioè che, in seguito all'identificazione, avvenuta nel mondo punico tardo, di Ba'al Hammon con Zeus (oltre che con Saturno)²⁴, il dio semitico abbia assunto l'attributo dello Zeus cretese e cioè la bipenne.

In conclusione, il personaggio con l'ascia e lo scudo (mai, si noti, le divinità orientali recano questo strumento di difesa che appare invece nel dio-cavaliere del disco fitile di Cartagine, in cui è da vedersi, come sembra ormai certo²⁵, non un dio bensì un defunto eroizzato ripreso da prototipi greci ed etruschi) rimane enigmatico. Poggiamo su un terreno più solido per quanto riguarda la barca. Seppure i guerrieri che la popolano sono di incerto significato (alludono alla scorta armata di cui il defunto ha bisogno nel suo viaggio ultraterreno ovvero restano come elemento accessorio e non significante ai fini della valutazione della scena, solo perchè erano già compresi nel modello che il pittore indigeno copia ingenuamente nel suo complesso senza permettersi alcuna modifica?), la barca ha un indubbio significato funerario da gran tempo riconosciuto e comune a vari territori e civiltà. Che la credenza nella barca quale mezzo di comunicazione per eccellenza col mondo dei defunti fosse comune nell'ambiente punico, cui giunse dalla credenze vicino-orientali più antiche (Egitto, Mesopotamia), è mostrato dal personaggio assiso entro una barca di terracotta, proveniente da una tomba di Cartagine (Dermesh)²⁶, della fine del VII se-

²³ R. D. Barnett, *The Gods of Zincirli: Compte Rendu de l'Onzième Rencontre Assyriologique Internationale organisée à Leyden du 23 au 29 Juin 1962*, Leyden 1964, pp. 62-64.

²⁴ S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, IV, cit., p. 293.

²⁵ A. M. Bisi, *Le stèle puniche de Solunto: Archeologia classica*, XXXVII, 1966 (in corso di stampa).

²⁶ P. Gauckler, *Nécropoles puniques de Carthage*, I, Paris 1915, pp. 28-29, tav. CXXXV. Cfr. anche M. Leglay, *Le symbolisme de l'échelle sur les stèles africaines dédiées à Saturne: Latomus*, XXIII, 1964, p. 218.

colo a. C., dai modellini di barche che si trovano talora nelle sepolture e, soprattutto, da un documento tanto significativo quanto, crediamo, ignorato dalla maggior parte degli studiosi²⁷ (fig. 2). Si tratta di una stela funeraria rinvenuta recentemente a Castelsardo, in Sardegna, e databile all'epoca romana (I secolo d. C.); come un piccolo ed omogeneo gruppo di stele provenienti dalla stessa località,

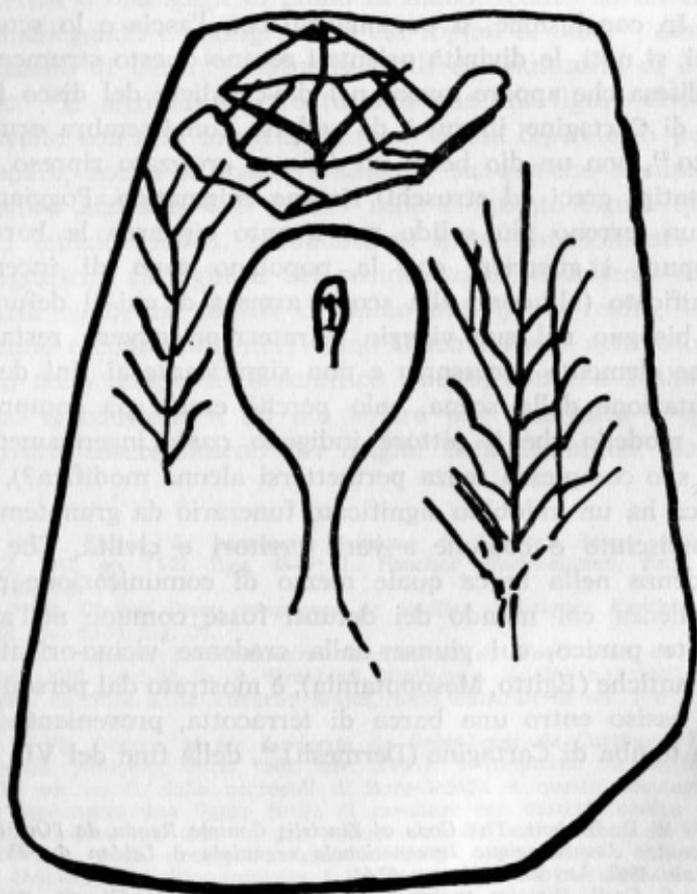


Fig. 2

²⁷ G. Chelo, *Castelsardo. Tomba rupestre in località « Lu Rumasinu »*: *Not. Sc.*, 1961, pp. 419-27, fig. 3.

essa reca una testa umana — evidentemente quella del defunto — grossolanamente incisa e schematizzata; nel caso specifico, alla testa maschile si sovrappone una barca. In un ambiente come quello sardo provinciale ed attardato, ove esistono molte altre testimonianze della persistenza di elementi linguistici, religiosi e figurativi punici fino all'epoca del dominio romano imperante, la modesta stela di Castelsardo testimonia, con una povertà di mezzi espressivi ancora maggiore, le stesse credenze espresse dalla pittura di Kef el-Blida. Nonostante i differenti particolari della resa iconografica e gli elementi integrativi e additivi che presenta il documento africano, si tratta in ultima analisi dello stesso fenomeno: cioè della diffusione di una medesima credenza religiosa in un ambiente indigeno punicizzato, che reagisce di fronte ad essa con una pronta adesione ideologica ma con incongruenze, alterazioni e rozzezze figurative le quali lasciano intravedere il peso esercitato da un sostrato di cultura locale sul motivo religioso importato dall'esterno, che ciononostante, proprio per la sua sostanziale « punicità », sopravvive in un ambiente remoto ed estraneo a quello d'origine ben oltre la fine del mondo punico, inteso come fenomeno politico ed egemonico cartaginese.

Minori problemi suscita riguardo alla sua esegesi la figura del personaggio che si arrampica sulla scala. Questo motivo, di intuitiva comprensibilità, è tuttavia di fondamentale importanza quale unico punto fermo per la determinazione cronologica di tutta la scena dipinta. Il defunto sulla scala o il solo simbolo astratto è infatti sconosciuto, per quanto sappiamo, nelle credenze e nell'arte punica del periodo arcaico, apparendo solo sulle stele di età romana di Tiddis²⁸, della Gorfa²⁹ e di El Afareg,

²⁸ A. Berthier - M. Leglay, *Le sanctuaire du sommet et les stèles à Baal-Saturne de Tiddis: Libya*, VI, 1958, pp. 23-58, tavv. I-XV.

²⁹ C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série. Collections puniques*, I, Tunis 1957, n. Cb 966.

presso Beja³⁰, cioè in una regione ben delimitata e ristretta dell'attuale Tunisia nord-occidentale. Cade quindi l'ipotesi del Ferron che attribuisce la *gorfa* all'età punica più antica.

La religione libica precedente all'arrivo delle genti semitiche, stando alle testimonianze finora note, non sembra aver nutrito aspirazioni escatologiche, concretandosi le credenze funerarie indigene in generici atti di ossequio resi ai defunti, ossequio inteso soprattutto come preservazione del cadavere dall'ingiuria del tempo, e di cui restano solo dei documenti architettonici, quali il mausoleo di Dugga³¹ e la tomba megalitica di Maktar³².

Dal poco che sapevamo finora sulle credenze funerarie libiche non sembrava ad esse congeniale l'idea della vita oltremondana concepita come *ascesa* e viaggio del defunto attraverso gli spazi celesti. I celebri rilievi del mausoleo di Dugga, di cui parleremo oltre, non devono infatti considerarsi il frutto di tendenze autoctone ma un prodotto sincretistico ispirantesi a modelli greci microasiatici. L'unica leggenda vicino-orientale che un poco si approssimi a questa concezione del viaggio siderale dell'ani-

³⁰ M. Leglay, *Le symbolisme de l'échelle*, cit., p. 229, nota 2, tav. XII, figg. 13-14.

³¹ C. Poinssot, *Les ruines de Dougga*, Tunis 1958, pp. 58-61, fig. 6, tav. XVI.

³² Parere contrario esprime M. Leglay, *Le symbolisme de l'échelle*, cit., pp. 216-17, secondo cui la sfinge che appare sulle stele cartaginesi di età ellenistica e i volatili beccanti l'albero della vita o un melograno rappresentano l'anima-uccello nella religione punica, cioè una sorta di *b3* egiziano. A nostro giudizio, occorre distinguere fra i differenti periodi della civiltà cartaginese, dal momento che la religione punica non resta la stessa per tutto il corso della storia della città egemone, ma subisce molte e fondamentali evoluzioni. La sfinge sulle stele è probabilmente l'animale-attributo di qualche divinità, ripreso dall'Egitto e più tardi dalla Grecia (come mostrano alcuni indizi di ordine iconografico); le sfingi, infatti, ornano il trono di Ba'al Hammon nei più antichi documenti figurati punici (cfr. le note 17-19). Gli uccelli che appaiono in coppia sulle stele posteriori alla caduta di Cartagine sono tutt'altra cosa, e veramente possono simboleggiare l'eternità cui aspira il defunto; ma si tratta allora di un concetto che non può dirsi punico, bensì ripreso dallo stesso ambiente culturale fortemente improntato dalle ideologie classiche in cui si inquadrano le pitture di Kef el-Blida, e che perciò non deve prendersi come esempio della religione cartaginese più antica.

ma, il mito mesopotamico di Etana rapito dall'aquila e portato in cielo, non sembra sufficiente a provare un oltretomba semitico (e di conseguenza punico) concepito come uno spazio celeste che l'anima deve raggiungere mediante un'ascesa attraverso gli strati dell'atmosfera, ascesa che in una delle sue espressioni più concretizzate assume l'aspetto di una scala.

I dipinti di Kef el-Blida, come vedremo meglio appresso, fanno intravedere una soluzione diversa del problema, in opposizione con le idee fino ad oggi correnti sulla religione libica più antica.

Il Leglay, cui si deve un ampio studio di questo simbolo³³, ha mostrato come la scala, sorta nell'ambiente egiziano pre- e proto-dinastico (testi delle Piramidi) quale simbolo dell'ascesa del faraone in cielo, si diffonda nell'Africa settentrionale solo a partire dal I secolo a. C. per il tramite della Sicilia e della Magna Grecia, ove aveva assunto un valore magico di iniziazione grazie all'affermarsi in quei luoghi delle dottrine neo-pitagorica ed orfica.

Il trovare questo simbolo in un ambiente provinciale e attardato rispetto al grande centro culturale di Cartagine fa ritenere il secolo I a. C. soltanto come il più alto *terminus ante quem* dell'introduzione della scala nelle credenze libiche delle genti dell'interno. Per analogia con le stele della Gorfa e della regione di Beja, databili al II secolo d. C., e provenienti — si noti — da località non molto distanti da Kef el-Blida, saremmo quindi inclini a datare anche le nostre pitture al I/II secolo d. C. Tale datazione, vedremo, è confermata da un altro elemento iconografico.

Il fatto che sulla scala della *gorfa* sia rappresentato un personaggio non è un elemento sostanziale di differenziazione dalle stele sopra menzionate, giacché assai agevolmente si spiega coll'ambiente in cui è stato elaborato

³³ M. Leglay, *Le symbolisme de l'échelle*, cit., pp. 213-46, in particolare pp. 228-46.

il dipinto. Nell'*habitat* indigeno punicizzato i simboli astratti che le teologie neo-platonica e neo-pitagorica a sfondo esoterico avevano introdotto nel mondo africano (intendendo come tale, ripetiamo, l'*élite* sacerdotale ed intellettuale cartaginese) necessitavano di una « leggibilità » maggiore: onde l'emblema isolato della scala veniva unito a un contesto antropomorfo, ed il personaggio arrampicantesi su di essa traduceva materialmente l'idea del tutto astratta del viaggio « spaziale » del defunto.

L'ultima figura che resta da illustrare, il personaggio dall'elmo con la cresta di gallo navigante o volante accanto (cioè *davanti*) alla figura divina (?) con la bipenne si apparenta a una serie abbastanza numerosa di documenti tardo-africani che recano lo stesso motivo. Si tratta sempre del defunto rappresentato ora volante per gli spazi celesti, tenuto stretto da una sirena, come nel mausoleo di Dugga³⁴, ora navigante per l'oceano superiore in groppa a un delfino o a un ippocampo, come su alcune stele della Gorfa, di Maktar e di ^oAin Barshush³⁵. La vaghezza di conoscenze sulla natura e sulla reale essenza degli spazi ultraterreni si accorda col carattere estremamente composito della religione punica; anche in quest'ultima e più tarda fase della sua evoluzione essa fa propri e indifferentemente adotta concetti ripresi dal mondo vicino-orientale (l'idea dell'*apsu* sumerico o abisso primordiale) o piuttosto dal sostrato libico (il culto delle acque secondo il Picard)³⁶ e dalle cosmologie ellenistiche e tardo-classiche (le sfere celesti del neo-pitagorismo, il sistema piramidale di coni scaglionati dall'uomo al dio supremo del neo-platonismo,

³⁴ G.-Ch. Picard, *Les religions*, cit., pp. 90-91. Sulla stretta relazione esistente fra questo monumento e le credenze del tempo cfr. inoltre G. e C.-Ch. Picard, *La vie quotidienne à Carthage au temps d'Hannibal*, Paris 1958, pp. 120-21.

³⁵ C. Picard, *Catalogue*, cit., nn. Cb 988, 1002, 1010. Su una stela di Tala (cfr. A. Merlin in *B.A.C.*, 1915, p. CLXXXVII, 2, fig. 1) è incerto se si tratti di un delfino o di un ippocampo.

³⁶ G.-Ch. Picard, *Les religions*, cit., pp. 6-10.

l'ascesa attraverso gli spazi eterei di certa letteratura esoterica come il Pastore di Erma e il Πιναξ Κέθητος). Se il concetto dell'ascensione dell'anima umana attraverso gli spazi cosmici risale alle filosofie tardo-classiche (e perderà nel mondo orientale ed occidentale fino al Libro della Scala islamico e alla Commedia dantesca), la veste figurativa data a questa credenza è ripresa dal mondo greco microasiatico, come testimoniano con sufficiente chiarezza i bassorilievi e le statue che decorano il mausoleo libico-punico di Ateban a Dugga e il tipo stesso (torre coronata da un *pyramidion*) di questo genere di sepoltura monumentale che trova antecedenti in Anatolia e in Siria. Il Picard, che pure ha messo in luce queste affinità³⁷, che sono anzi veri e propri rapporti di filiazione diretta, nulla dice sulla via seguita da questi motivi dall'Anatolia all'Africa. In effetti, la rete di trasmissione permane oscura. Se si considerano tuttavia la sopravvivenza di elementi greci arcaici nel periodo punico fino in età ellenistica³⁸ e, in genere, il sensibile sfasamento esistente fra il momento di origine delle correnti straniere che permeano in vari periodi i prodotti dell'artigianato punico e il diffondersi di questi stessi motivi nelle colonie fenicie, anche il persistere di un'iconografia microasiatica del VI secolo nell'Africa numida del II secolo a. C. non potrà più stupire. Si noti inoltre che le sirene col ruolo di demoni presiedenti alle sfere celesti appaiono anche sulle stele attiche della fine del V e del IV secolo a. C., oltre che sul celebre monumento detto « delle Arpie » di Xanthos, databile al 500 circa a. C.

³⁷ Cfr. la nota 34.

³⁸ Cfr. ad esempio i capitelli ionici con l'elemento di raccordo fra le due volute di forma assai ricurva (A. Lézine, *Architecture punique. Recueil de documents*, Tunis s. d., pp. 55 ss., figg. 25-31), ovvero i capitelli di tipo eolico sulle stele cartaginesi di età ellenistica (M. Hours-Miédan, *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage: Cahiers de Byrsa*, I, 1951, tavv. VIII c, XIV d, XVII b-c, XXII f, ecc.) o di tipo tuscanico sui *naiskoi* di Lilibeo di età romana citati alla nota 3.

Seppure la ceramica punica ignora le grandi conquiste della ceramica attica a figure nere e rosse e la statuaria del V e del IV secolo, pure una pallida eco prassitelica e scopadea si coglie in alcune figure puniche³⁹; onde non è impensabile che, oltre ai modelli microasiatici, anche le stele attiche abbiano fornito al mondo punico l'idea delle sirene e, in genere, del viaggio ultraterreno del defunto.

Il personaggio rappresentato a Kef el-Blida presenta tuttavia un altro elemento che costituisce un *unicum* rispetto alle raffigurazioni puniche o neo-puniche con lo stesso soggetto. L'alto cimiero non avrebbe ragione di sussistere se si trattasse di un defunto comune. E' evidente quindi che si vuol dare di esso una caratterizzazione esplicitamente alludente alle sue funzioni. Si consideri inoltre questo particolare nell'ambito di tutta la scena: un elmo porta anche il personaggio con la bipenne e la nave mostra una fila di guerrieri in atteggiamento bellicoso, con gli scudi spianati sul petto. Il cimiero dell'elmo sembra costituito da grosse penne di gallo: ebbene, un gallo appare su una delle pareti della tomba punica del Gebel Mlezza, che reca negli altri riquadri varie rappresentazioni alludenti, a nostro giudizio, alla vita ultraterrena del defunto: un altare, un mausoleo funerario, assai simile nella struttura a quello di Dugga, una città entro una cinta fortificata, in cui saremmo inclini a vedere una specie di Eliso e cioè la dimora celeste delle anime, configurata sul modello di quelle terrestri, come mostrano il grande segno di Tanit dipinto entro una nicchia (che conferma il carattere divino della scena) e i due galli, creature di quel misterioso mondo ultraterreno cui le due pitture vogliono alludere (fig. 3).

³⁹ Cfr. le figure femminili su alcune stele votive sulcitanee e cartaginesi: M. Hours-Miédan, *Les représentations figurées*, cit., tav. IV c (stela di Bacalyaton al Museo Archeologico di Torino); G. Lilliu, *Le stele puniche di Sulcis*; *Mon. Ant. Lincei*, XL, 1944, nn. 62, 67, 89-96, tavv. VII-IX.

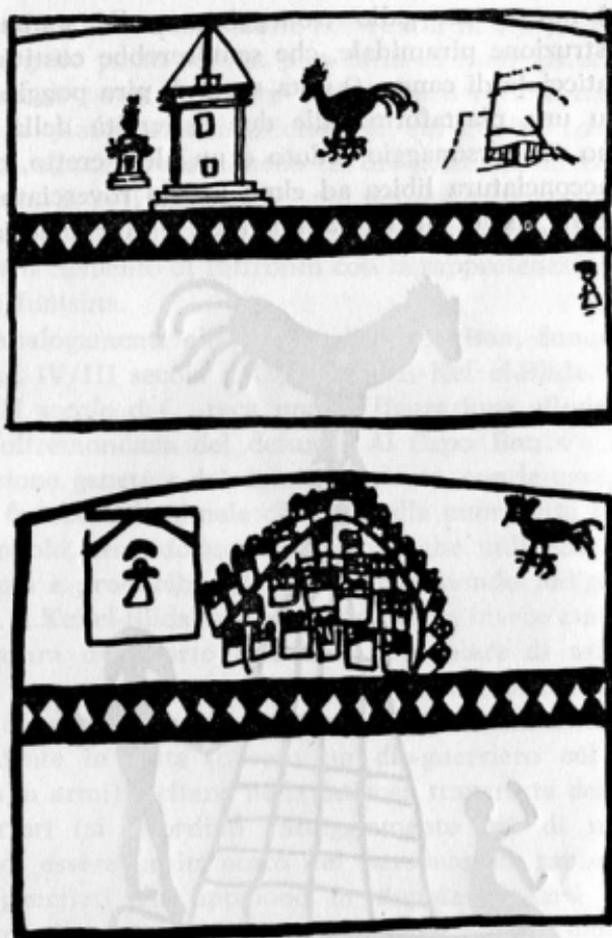


Fig. 3

Si deve inoltre menzionare in questa sede un documento importantissimo, anche se appartenente a una diversa fase culturale. Una pittura rupestre dei Tassili⁴⁰

⁴⁰ J. Tschudi, *Pitture rupestri del Tassili degli Azger (Sahara algerino)*, Firenze 1955, pp. 25-26, tav. XIX. E' da notare che dalla stessa zona di Oua Molin che ha dato la scena col gallo proviene un'altra figurazione che ha presumibilmente dietro di sé modelli vicino-orientali. Come abbiamo recentemente creduto di poter dimostrare (A. M. Bisi, *Le componenti orientali dell'arte punica. In margine a uno scarabeo*

(fig. 4) mostra un gallo troneggiante sulla sommità di una costruzione piramidale, che sembrerebbe costituita da una graticciata di canne. Questa sorta di pira poggia a sua volta su una piattaforma alle due estremità della quale appaiono un personaggio seduto e un altro eretto, con la tipica acconciatura libica ad elmo lunato rovesciato. Questa pittura risale all'età garamantica e si riallaccia alle

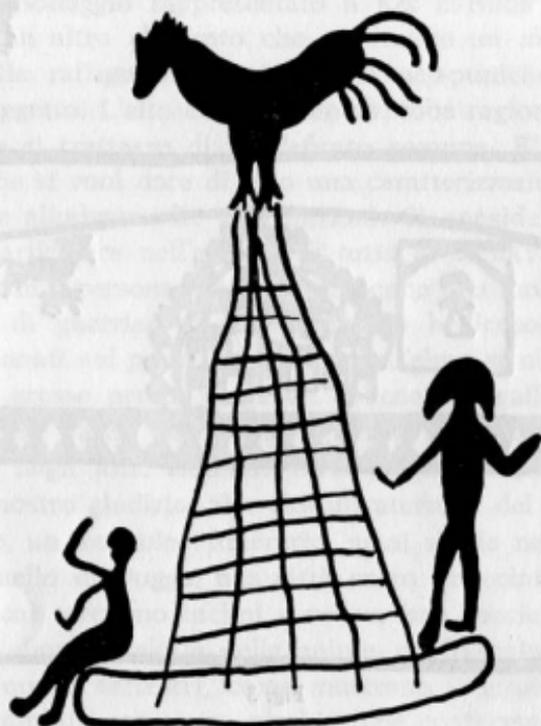


Fig. 4

*inedito del Museo di Venezia: Biblos Press, fasc. 1, 1966 [in corso di stampa]), il tema delle palme da dattero sul cui tronco si arrampicano dei personaggi per coglierne i frutti, giunge al mondo punico dall'Egitto del Nuovo Impero, per il tramite dei Fenici. Poiché esistono molti altri elementi di sicura origine egiziana nelle pitture rupestri nord-africane (H. Lhote, *Alla scoperta dei Tassili*, Milano 1959, pp. 71, 80, 121, 187, 194-95), non è azzardato supporre che anche questo soggetto giunga nell'ambiente nord-africano attraverso i Puni, che lo adottano sulle stele e sugli oggetti di artigianato minore, quali gli scarabei.*

scene dipinte frequentissime nei Tassili in età protostorica.

Il gallo posto su una pira fatta di rami intrecciati (ci sembra di poter escludere che si tratti di una montagna, data la piattaforma artificiale su cui questa costruzione sorge), allude probabilmente a un sacrificio in onore del defunto. Si noti inoltre che uno dei due personaggi è chiaramente caratterizzato come un guerriero, il che costituisce un altro elemento di raffronto con la rappresentazione della *gorfa* tunisina.

Analogamente alla tomba del Capo Bon, dunque, databile al IV/III secolo a. C., quella di Kef el-Blida, databile al I/II secolo d. C., reca una raffigurazione alludente alla vita oltremondana del defunto. Al Capo Bon v'è la raffigurazione generica del dominio celeste, con le case, i mausolei funebri e l'animale che di quella nuova vita è assunto a simbolo, secondo una concezione che nulla ha di semitico ma è probabilmente ripresa dal mondo indigeno africano. A Kef el-Blida la scena puntualizza invece esattamente la natura del morto e il tipo particolare di azione che esso deve compiere per giungere nell'empireo. Si tratta cioè di un soldato che i suoi compagni d'arme con il comandante in testa (ovvero un dio-guerriero col suo seguito in armi) incitano nella faticosa traversata delle acque superiori (si ricordino l'atteggiamento più di nuotatore che di essere ornitomorfo del personaggio rappresentato e i guerrieri che appaiono in doppia fila nel pannello destro). Il personaggio in basso sulla scala allude a una concezione parzialmente diversa e costituisce un elemento in un certo senso superfluo nell'economia generale del contesto. Si tratta cioè della testimonianza materializzata della comparsa di un altro simbolo escatologico, posteriore alle sirene e in genere al viaggio del defunto nell'atmosfera, che si trova già ben enucleato nel II secolo a. C. nel mausoleo di Dugga. L'ignoto artigiano che dipinse la parete della *gorfa* di Kef el-Blida commise l'errore di un'iterazione di simbologia proprio a causa di questa differenziazione cronologica dei due motivi: all'atto in cui

egli operava, la scala, che trovava ripetuta nelle stele contemporanee di El Afareg, era l'emblema più noto e diffuso, perché più recentemente introdotto, della vita ultraterrena del defunto. Con esso coesisteva tuttavia la vecchia idea escatologica del defunto nuotante o volante negli spazi ultraterreni, che aveva trovato quattro secoli addietro la sua canonizzazione figurata nel mausoleo di Dugga, unico esempio rimastoci dei tanti che dovevano esser diffusi in tutto il territorio numida.

L'una e l'altra iconografia sono assunte perciò dal pittore indigeno che vuole potenziata con esse la forza altamente evocativa delle sue immagini. Questa iterazione, ripetiamo, che a prima vista lascia sconcertati, è l'indice più sicuro della bassa cronologia cui devono assegnarsi le pitture di Kef el-Blida. Nel quadro più ampio delle credenze religiose libiche, poi, esse testimoniano l'avvenuta penetrazione delle influenze puniche. Questa differenziazione cronologica dei due motivi è a sua volta prova della pronta adesione, attraverso le varie fasi storiche, del mondo indigeno africano alle idee correnti nei diversi periodi di vita della metropoli cartaginese e della sua civiltà religiosa e figurativa ⁴¹.

* * *

La pittura della *gorfa* di Kef el-Blida, nonostante non trovi paralleli diretti nell'ambiente nord-africano, mostra tuttavia alcuni elementi in comune con le scene affrescate in altri *hauanet* tunisini. La più vicina nei motivi decorativi geometrici (triangoli congiunti per il vertice e dischi ricavati a risparmio) e nella concezione figurata, è quella che decora la parete di un *hanut* facente parte di un gruppo assai numeroso del Gebel Behelil, nella regione di Grombalia ⁴² (fig. 5). Se altre rappresentazioni degli *hauanet* del Gebel Behelil devono ricollegarsi al sostrato libico e

⁴¹ M. Leglay, *Le symbolisme de l'échelle*, cit., p. 220.

⁴² M. Solignac, *Les pierres écrites*, cit., pp. 126-37, figg. 67-68.

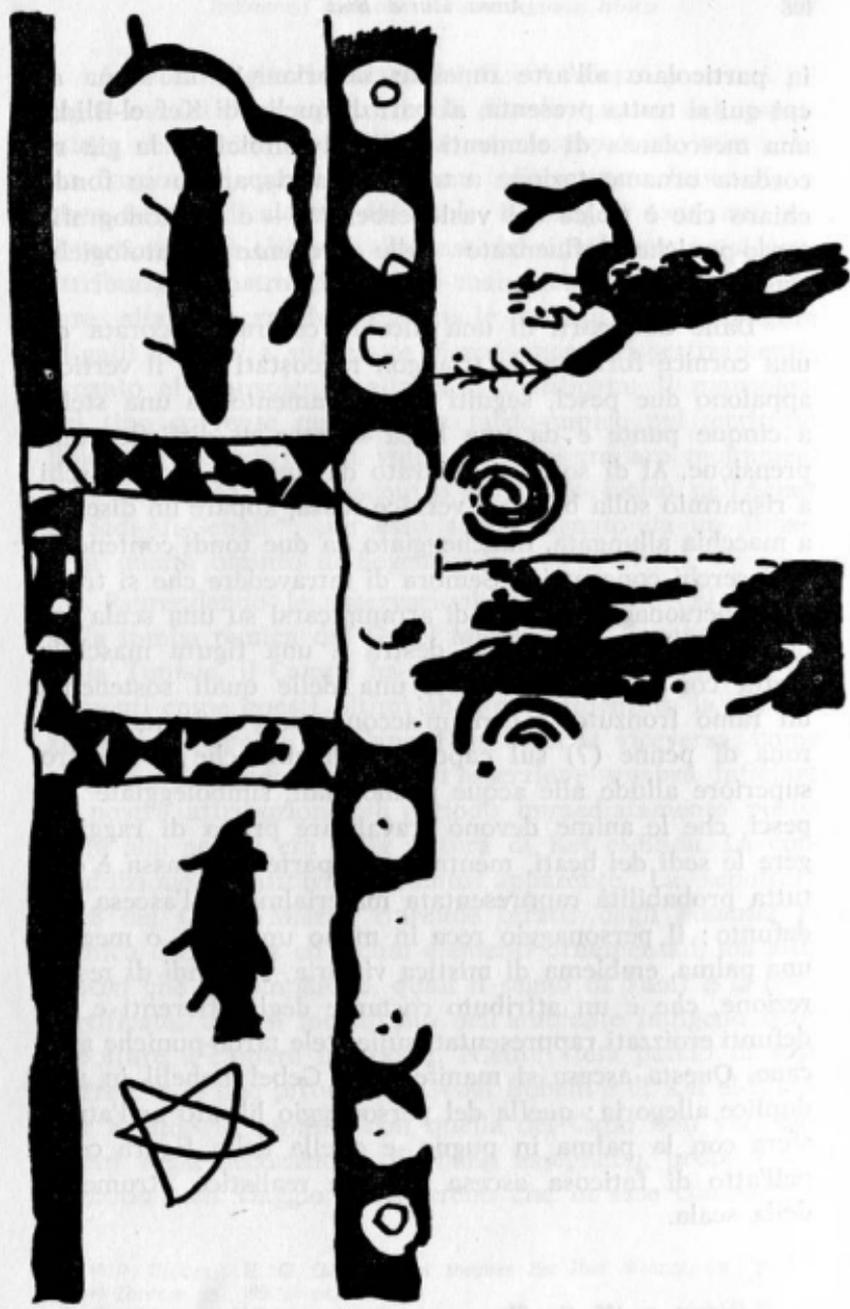


Fig. 5

in particolare all'arte rupestre sahariana⁴³, la scena di cui qui si tratta presenta, al pari di quella di Kef el-Blida, una mescolanza di elementi decorativi libici — la già ricordata ornamentazione a triangoli a risparmio su fondo chiaro che è tipica dei vasi berberi⁴⁴ — e di iconografie tardo-puniche influenzate dalle credenze escatologiche classiche.

Dalle due parti di una nicchia centrale decorata da una cornice formata da triangoli raccostati per il vertice, appaiono due pesci, seguiti rispettivamente da una stella a cinque punte e da una linea sinuosa di difficile comprensione. Al di sotto, e separato da un fregio con dischi a risparmio sulla banda a vernice rossa, appare un disegno a macchia allungata, fiancheggiato da due tondi contenenti vari cerchi concentrici. Sembra di intravedere che si tratti di un personaggio in atto di arrampicarsi su una scala fra due simboli astrali. Sulla destra è una figura maschile eretta con le braccia alzate, una delle quali sostenente un ramo fronzuto, e con un'acconciatura a forma di corona di penne (?) sul capo. E' evidente che il registro superiore allude alle acque primordiali, simboleggiate dai pesci, che le anime devono travalicare prima di raggiungere le sedi dei beati, mentre nella parte più bassa è con tutta probabilità rappresentata materialmente l'ascesa del defunto; il personaggio reca in mano un ramo, o meglio, una palma, emblema di mistica vittoria, e quindi di resurrezione, che è un attributo costante degli offerenti e dei defunti eroizzati rappresentati sulle stele tardo-puniche africane. Questa ascesa si manifesta al Gebel Behelil in una duplice allegoria: quella del personaggio librato nell'atmosfera con la palma in pugno, e quella della figura colta nell'atto di faticosa ascesa sul più realistico strumento della scala.

⁴³ *Ibidem*, p. 135, fig. 71.

⁴⁴ G. Camps, *Préhistoire*, cit., p. 108 e nota 1.

La tomba già ricordata del Gebel Mlezza presenta gli stessi motivi decorativi ottenuti con la tecnica del risparmio e con l'ocra rossa diluita; vi ricompaiono infatti, in un fregio che corre tutt'intorno alla camera funeraria a circa 80 cm. di altezza dal suolo, i triangoli congiunti per il vertice⁴⁵. Già abbiamo discusso del significato che si deve attribuire a nostro giudizio al mausoleo piramidale, all'altare, alla città racchiusa entro le mura e alle due figure di galli ricavati a *silhouette* piena e posti, rispettivamente, accanto al mausoleo e alla città fortificata. Il mausoleo, del tipo corrente nel periodo tardo-punico nel territorio libico (si ricordi il più volte citato esemplare monumentale di Dugga) trova riscontro in quello inciso nell'*hanut* di Sidi-Ali-Gebali⁴⁶, pur esso accompagnato da un altare, e in quello dipinto di Segenane⁴⁷.

Riprendendo le osservazioni del Cintas e del Gobert sulla tomba punica del Gebel Mlezza e gli *hauanet* dipinti della Tunisia, il Camps ha dimostrato con convincenti argomenti come questi ultimi abbiano influenzato la decorazione della tomba del Capo Bon, anziché viceversa, come si pensava un tempo⁴⁸. Quest'asserzione sembra inficiare la nostra attribuzione al periodo immediatamente posteriore alla nostra era della pittura di Kef el-Blida. La contraddizione è tuttavia soltanto apparente. La sepoltura n. 8 del Gebel Mlezza riprende infatti dagli *hauanet* la tecnica decorativa ed alcuni elementi ornamentali, ma altri motivi che vi compaiono, quali il segno di Tanit e la città fortificata, non si incontrano nell'ambiente indigeno delle sepolture a camera in roccia. Niente vieta perciò di supporre che le due pitture del Gebel Behelil e di Kef el-Blida, pur avendo in comune con quella del Capo Bon vari elementi nella decorazione, debbano assegnarsi, proprio per il motivo del viaggio ultraterreno che in esse compare, a

⁴⁵ P. Cintas - E. G. Gobert, *Les tombes du Jbel Mlezza, cit.*, p. 191.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 195 e nota 92.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 196 e nota 94.

⁴⁸ G. Camps, *Préhistoire, cit.*, pp. 107-10.

un'epoca più tarda della tomba del Gebel Mlezza, fermo restando che quest'ultima si sia ispirata nella tematica degli affreschi a quella degli *hauanet* libici. Del resto, una classificazione cronologica relativa di questi ultimi non è stata ancora tentata, dal momento che va incontro a varie difficoltà, prima fra tutte l'assenza di corredo mobile entro le camere.

In conclusione, la *gorfa* di Kef el-Blida, pur trovando analogie nella tomba punica del Capo Bon, si inquadra in un ambiente culturale diverso, più remoto dal mondo punico cartaginese e più vicino, proprio per l'epoca tarda in cui sorge, a quello numida, non immune dalle suggestioni della civiltà semitica ma anche fortemente sensibile alle eredità e tradizioni religiose autoctone, e sul quale da ultima si sovrappone l'influenza delle filosofie tardo-classiche a sfondo esoterico ed iniziatico che si irradiano a partire dal III/II secolo a. C. in tutto il territorio nord-africano.

* * *

Il panorama delle credenze libiche tracciato quaranta anni addietro da Stéphane Gsell⁴⁹, e più recentemente dal Picard⁵⁰, può oggi integrarsi alla luce della pittura di Kef el-Blida, di cui è giusto venga messa in rilievo la grande importanza, con tutto il valore di eccezionalità che comporta la sua particolare natura di dipinto. Esso mostra come molte idee sulla religione libica, accusata di perpetuarsi in forme animistiche fino ai tempi più tardi del contatto con le superiori civiltà punica e classica⁵¹, debbano essere rivedute e corrette. E' vero che restano incerti e sfuggenti i contorni del pantheon, che non sembra aver

⁴⁹ S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, I, Paris 1913, pp. 242-74.

⁵⁰ G.-Ch. Picard, *Les religions*, cit., pp. 1-25.

⁵¹ S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, I, cit., pp. 243 ss.

conosciuto divinità antropomorfe dotate di una spiccata individualità e persistenza attraverso il tempo e le vicende storiche cui andò soggetto l'elemento etnico del paese. Ciononostante, la pronta adesione del sostrato indigeno alle idee puniche prima (e si noti che di tipo prettamente semitico nella lingua, nella cultura, nelle manifestazioni artistiche è l'unica entità politica abbastanza stabile e durevole che il territorio libico abbia prodotto, il regno numida di Massinissa), a quelle neo-puniche ellenizzate e romanizzate poi, è indice di una certa sensibilità e di un certo interesse per alcuni atteggiamenti e concetti religiosi, sensibilità ed interesse che non possono essere attribuiti solo alla moda corrente, cioè all'improvviso risveglio per i problemi dello spirito che caratterizzò il mondo mediterraneo dei primi secoli della nostra era, ma devono trovare le loro radici nelle più antiche tradizioni libiche del paese. Sulla base delle pitture di Kef el-Blida (ed anche di quella del Gebel Behelil) possiamo oggi intravedere come il concetto della vita ultraterrena del defunto, e forse anche quello della sua eroizzazione (che uno studio recentissimo indaga ora nelle sue molteplici manifestazioni artistiche nell'ambito della civiltà di Cartagine⁵²), siano da considerarsi nel mondo punico il portato dell'eredità libica.

A questi concetti si sovrapposero poi quelli analoghi ma speculativamente più alti e spiritualizzati ripresi dalle cosmologie ed escatologie ellenistiche e tardo-classiche, sì che il nucleo di credenze che ne era originariamente alla base non è più riconoscibile se non attraverso qualche rarissimo documento archeologico. Le pitture di Kef el-Blida sono fra le testimonianze più significative e rivelatrici di quella sovrapposizione di idee e di quel fenomeno storico-religioso svoltosi in quella parte del territorio nordafricano che, rientrando nell'orbita della civiltà punica di

⁵² Lo studio in questione, di prossima pubblicazione, è del Prof. J. Ferron, che qui ringraziamo per avercene gentilmente anticipato le conclusioni.

Cartagine, ne assimilò attraverso i secoli l'arte e la lingua, le credenze religiose e l'organizzazione politica.

Come è stato giustamente osservato⁵³, fu attraverso il mondo punico che l'Africa romana si avvicinò al Cristianesimo; oggi possiamo anche affermare che le credenze semitiche si diffusero con tanta prodigiosa rapidità fra l'elemento etnico del paese perché esisteva *in situ* un ambiente già pronto ad accoglierle e che non era stato insensibile, a differenza di quanto potrebbe ipotizzarsi sulla base degli scarsissimi documenti archeologici finora noti, ai grandi problemi dello spirito, in particolare a quelli della sopravvivenza del defunto dopo la morte e del viaggio ultraterreno per raggiungere le sedi celesti. Quale sia stato su questo fondo africano l'apporto delle genti semitiche è un problema ancora irrisolto: il fatto tuttavia che soltanto nell'Africa dell'epoca tarda si riscontrino documenti archeologici rispecchianti queste credenze e il fatto che non esista traccia nell'ambiente siro-palestinese di ideologie e tradizioni funerarie analoghe, fa propendere per un'origine libica indigena del concetto del viaggio celeste del defunto, concetto complicatosi ed arricchitosi poi a contatto delle escatologie tardo-classiche che penetrarono fra le *élites* culturali africane nei secoli immediatamente posteriori alla caduta di Cartagine.

⁵³ G.-Ch. Picard, *Les religions*, cit., pp. 256-57.

BIBLIOGRAFIA

UGO BIANCHI, *Storia dell'Etnologia*. Edizioni Abete, Roma, 1965, pagg. 262, L. 3000.

Il pervicace ostracismo inflitto all'etnologia da parte delle autorità accademiche italiane ha raggiunto il suo scopo solo in parte, impedendo od ostacolando grandemente l'affermarsi di una scuola etnologica italiana, dirottando energie e scoraggiando vocazioni; ma non è riuscito a soffocare del tutto l'interesse per la « scienza dei popoli » fra il pubblico intelligente, negli stessi ambienti universitari e fra non pochi studiosi aperti ai problemi più ecumenici dell'umanità contemporanea o per meglio dire dell'umanità di sempre. Di questa verità il recente libro di Ugo Bianchi è riconoscimento esplicito. Opera meditata, rivelatrice di un pensiero personale terso e spesso acuto, essa potrà certo suscitare dissensi o riserve, — a cominciare da quelli che il recensore è tenuto a segnalare per doveroso scrupolo di fronte al compito assunto, — come avviene per ogni scritto di contenuto critico; ma, ciò che più conta, essa sarà senza dubbio suscitatrice di nuovi interessi, soprattutto nelle menti dei giovani ai quali — come risulta dalla dedica — il libro principalmente si rivolge.

Poiché il discorso verterà in via quasi esclusiva su que-

stioni generali, sarà opportuno sbarazzare il terreno in partenza dai rilievi di natura particolare. Se si considera che l'A. è in primo luogo cultore di altra disciplina, i passi suscettibili di censura specialistica da parte dell'etnologo sono sorprendentemente pochi. Per esempio: gli ignami (sing. igname, non ignamo) sono *Dioscoreae*, e non hanno niente a che fare con la patata dolce, che è un genere di *Ipomoea* (p. 151). Sebbene sia un Cervide, il caribù è una renna, non una specie di cervo (p. 159). La definizione di clan come « gruppo parentale unilaterale exogamo » (p. 170) non è felice, perché l'aspetto parentale è derivato e secondario rispetto a quello basilare della discendenza unilineale, ma soprattutto perché fra molti popoli il clan non è affatto un gruppo exogamico. I due volte accennati (pp. 191-92) indizi di collegamenti transatlantici delle alte culture precolombiane non hanno per ora consistenza riconosciuta, che io sappia, e comunque non trovano credito fra gli americanisti.

Meritevole di rettifica è un'altra inesattezza di carattere alquanto più generale, residuo di argomentazioni schmidttiane che invero sotto altri aspetti Bianchi ha sottoposto a critica obiettiva: le fasi preistoriche di presunta agamia e areligiosità, postulate da taluni evoluzionisti, non sono propriamente « smentite dalla ricerca » (p. 74); è più esatto dire che si tratta di congetture gratuite, indimostrate e indimostrabili sul piano scientifico, e per le stesse ragioni difficili da smentire. Analoga affermazione, ripetuta nel contesto della critica nell'insieme giusta che Bianchi muove all'etnografia sovietica, va oltre il segno: per loro natura, le risultanze paleontologiche non sono finora tali da suggerire né da far escludere « l'esistenza di istituzioni preistoriche a tipo familiare più vicine [?] a quelle monogamiche, con parità dei sessi e diritto paterno,... nonché l'esistenza di credenze circa l'Essere supremo » (pp. 228-29). Come ogni affermazione contraria a queste è incontrollabile sul piano della documentazione scientifica, e legata a ben individuate posizioni dottrinarie preconcepite, così ogni indulgenza alla idealizzazione morale delle società pleistoceniche è arbitraria, fondata sulla equiparazione di esse con i « cacciatori primi-

tivi attuali » (non poco idealizzati per loro conto), cioè su un tipo di comparativismo la cui illegittimità cominciava a essere avvertita dallo stesso P. Koppers nei suoi ultimi scritti, e che oggi è riconosciuta dalla maggior parte degli studiosi. Altrove (p. 71), l'A. dichiara invece che questo tipo di paragone è valido « in buona parte », e non so dargli ragione.

Con forte riserva io accetterei del pari le illazioni (p. 101) circa l'antichità relativa dei concetti di anima-ombra (anima-spettro) e di anima-causa di vita. Non si vuol contestare che le critiche mosse da Lang, da Marett e dai loro successori a certi aspetti dell'animismo tyloriano si basassero su argomentazioni giuste, che ancor oggi mantengono in parte la loro validità; ma il fine ultimo che esse avevano di mira non era molto diverso da quello di Tylor, salvo la pretesa di sostituire a un certo quadro di concezioni arcaiche, primordiali, un altro quadro ancora un poco più arcaico, un poco più primordiale: fine che la scuola ciclo-culturale ereditò intatto e fece suo, per proporre infine come tutti sanno — appoggiato a un metodo certo criticamente più serio, ma non impermeabile all'infiltrazione di criteri subiettivi nelle valutazioni singole e nei giudizi d'insieme — quello che nella convinzione del P. Schmidt doveva essere lo schema definitivo e immutabile dei *prius* e dei *posterius* nello sviluppo delle credenze cosiddette primitive. Ora l'etnologia contemporanea riconsidera con variabili sfumature di scetticismo tutte quante queste « scale », evolutive o cicliche che siano: scale che beninteso includono ben più che le varie concezioni dell'anima, o del matrimonio, o della divinità. L'accenno al problema non può, in questa sede, essere sviluppato; poiché esso interessa la storia delle religioni non meno che l'etnologia, c'è da augurarsi che la *vexata quaestio*, circoscritta s'intende a qualche preciso settore della fenomenologia etno-religiosa, venga un giorno ripresa da uno studioso sensibile come Bianchi stesso, alla luce dell'affinata metodologia dei nostri giorni.

Ma qui stiamo parlando di storia dell'etnologia: di una

scienza che sarà magari discussa e discutibile, come dice Bianchi all'esordio della sua Premessa, ma che soprattutto è per sua essenza una scienza vasta, complessa, multiforme quant'altre mai: al punto che nessun etnologo professionista nell'ultima generazione ha ardito affrontare il compito di scriverne la storia. (Gli ultimi tentativi in questa direzione risalgono a un trentennio addietro: al 1935 quello di T. K. Penniman, *A Hundred Years of Anthropology*, e al 1937 quello di R. H. Lowie, *The History of Ethnological Theory*). Quale misura di successo ha raggiunto Ugo Bianchi nel rinnovare il coraggioso tentativo, per così dire dal difuori, per la prima volta in lingua italiana, e dovendo in aggiunta fare i conti con un trentennio (1935-1965) che ha visto enormemente ampliarsi nel mondo intero la produzione scientifica di argomento etnologico?

Egli ha operato una scelta, e tentato una sintesi: indispensabile l'una, legittima l'altra, ma pericolose entrambe. In sostanza, egli ha condotto un'analisi critica di una serie di teorie: e non c'è bisogno di aggiungere che lo ha fatto da par suo, vale a dire con dottrina, con limpidezza di ragionamento, con acume e insieme moderazione nella polemica. Ne è venuto fuori un libro intelligente, molto bene informato specie in certe sue sezioni (p. es. per quanto riguarda il pensiero pre-etnologico dei Greci, e sugli argomenti in precedenza approfonditi dall'A. in *Διὸς ἀλεξ* e nei suoi lavori sul dualismo), e denso di assennate osservazioni, la maggior parte delle quali, sia detto *per incidens*, trovano consenziente chi sta qui recensendo.

Senonché l'etnologia non è una disciplina filosofica, né soltanto storico-religiosa. L'etnologia è in primo luogo presa di contatto con un'umanità reale, che vive fuori dei libri, un'umanità di uomini e donne di carne ed ossa e anima che respirano e lavorano e si riproducono e amano e soffrono e muoiono in una inesauribile varietà di ambienti geografici e sociali e in una stupefacente varietà di modi. Questo studio dell'uomo, questa « scienza dei popoli », non s'intende appieno se non si rammenta che fu ed è anzitutto

ardua ricognizione, sforzo di avvicinamento umano, tentativo di dialogo fra il ricercatore e l'uomo di civiltà e di latitudini diverse, e solo secondariamente colloquio accademico a tavolino fra i dotti che hanno vissuto e assimilato la prima essenziale esperienza, o che ne hanno sentito parlare per interposta persona. Troppo spesso (e non mi riferisco qui precipuamente al libro in esame) al quadro di questa umanità viva si sostituiscono larve astratte di costumi e credenze proiettate in un *vacuum* etnico, geografico e cronologico, pretesti per erudite logomachie.

In secondo luogo, l'etnologia (mi si perdoni l'ostinazione con cui rimango fedele a un vecchio, magari antiquato, ma fermissimo convincimento) è stata ed è e deve rimanere studio integrale dell'uomo come essere spirituale e creatore di cultura: con ogni rispetto, aggiungo subito, per la libera opzione di ciascuno studioso per le inevitabili e anzi opportune sfere di specializzazione, ma sempre per così dire sullo sfondo di una conoscenza e visione globale dei problemi etnologici. Ora il lettore di questa *Storia*, che non fosse altrimenti edotto, giungerebbe all'ultima pagina senza sospettare che esista tutta una serie di campi di ricerca etnologica — fondamentali, di riflesso, anche ai fini della comparazione e della sintesi teoretica — cui studiosi illustri hanno dedicato l'intera esistenza: i campi dell'arte, per fare un esempio, o della musica, o della navigazione, e così via. Si parla di diffusione e di diffusionismo; ma nessun riferimento è fatto alle ricerche sistematiche di etnologia comparata in tempi recenti, che in fondo costituiscono il fondamento più serio e documentato delle ipotesi diffusionistiche, come gli studi di Irstam e altri sulla regalità sacra, di Anell sui metodi di pesca nel Pacifico, di Heine-Geldern sulla metallurgia o sull'iconografia comparate dell'Asia e dell'America, di Tolstoy sulla *tapa* in Indonesia e in Sudafrica, tanto per citarne qualcuno. Ancora: si menzionano e discutono varie teorie circa le origini dell'agricoltura; ma non si fa parola degli intensi, decisivi studi tecnici condotti da archeologi e botanici sulle precoci stazioni neolitiche in

Iran, in Iraq, in Palestina, in altre zone asiatiche, e sui corrispondenti siti preistorici in Mesoamerica: dei soli studi cioè dai quali c'è da aspettarsi una serie di datazioni precise, di dati stratigrafici utili ai fini comparativi, in una parola l'avvio scientifico e non congetturale alla soluzione del grosso problema; di studi cioè che, in apparenza non strettamente etnologici, sono ormai parte integrante dei nostri orizzonti. Proprio su questi e consimili orientamenti e indirizzi di ricerca specializzata, anche in altri campi che qui non è naturalmente possibile elencare, si basa lo sviluppo dell'etnologia moderna.

Il particolare orientamento di Bianchi, tutto volto alla speculazione teoretica, incide parallelamente sulla rosa di nomi che egli ha scelto come rappresentativi nella storia dell'etnologia, e sul rilievo che ciascuno di essi assume nella trattazione. I classici della teoria etnologica e soprattutto etno-religiosa sono presenti, giustamente, quasi al completo, ma non uguale onore è toccato ai classici della ricerca diretta e a molti etnologi militanti: Jochelson e Bogoras, Rattray e Roscoe, Modigliani e Boggiani, Lindblom, Westermann, Wissler, sono accomunati nel silenzio. Sono davvero figure di così poco conto? Alle teorie di Adolf Jensen è dedicata una decina di pagine, ma Haddon e Rivers — tanto per citarne due nomi celebri — non sono menzionati neppure una volta. Gli etnologi britannici sono trattati con particolare disinteresse, quasi che quanto si è pensato e scritto in Inghilterra dopo Malinowski e Radcliffe-Brown sia meno importante del contributo dei due defunti capi-scuola; e si tratta di due generazioni affermate, dai veterani come Firth, Forde, Fortes, Schapera, Richards, fino a Leach, Gluckman, Goody, Mair, Lienhardt, probabilmente il più significativo e competente gruppo di studiosi attivo in Europa ai giorni nostri (Evans-Pritchard è menzionato una volta di sfuggita). Alla produzione degli autori di lingua germanica, Bianchi si dimostra più interessato; tra i francesi contemporanei, è discusso il solito Lévi-Strauss, ma non sono considerati nomi come Griaule, Dieterlen, Leroi-Gourhan. Non era obbligato-

rio parlare dell'etnologia in Australia; ma facendolo, sia pure in coda a una nota, è strano che ci si limiti a ricordare Howitt, Spencer e Gillen, e che si salti poi a citare il solo H. Petri, quasi non fossero esistiti gli Strehlow, i Berndt, Mountford e Kaberry, McCarthy ed Elkin. Molto più arduo ancora, naturalmente, si presentava il compito di ragguagliare il lettore sulla mastodontica (se pur non tutta eccelsa, d'accordo, ma il duro giudizio di ciò a p. 212 non può essere generalizzato) produzione americana. Bisogna pur dare atto all'A. che qualunque etnologo di professione fra i più attenti e informati si troverebbe in grave imbarazzo a mantenere le promesse implicite oggi in un titolo quale appunto *Storia dell'Etnologia*.

Che poi in un'opera italiana così sporadici siano i riferimenti ad autori italiani, è malinconica circostanza di cui il lettore obiettivo, date le premesse accennate e le esigue proporzioni del libro, non può certo tener responsabile l'autore. E' pur vero che da vari secoli, cioè da tempi in cui l'etnologia ancora non esisteva come disciplina autonoma giù giù fino alla nostra generazione, schiere di Italiani eruditi e geniali hanno portato fondamentali contributi alla scienza dei popoli e allo studio delle culture cosiddette primitive; ma non è meno vero che quei nostri connazionali non erano e non sono etnologi nel senso stretto, professionale del termine. Viaggiatori ed esploratori, come D'Albertis, Cecchi, Bottego, Lamberto Loria, Elio Modigliani e tanti altri, anche senza risalire a Giulio Cesare, a Marco Polo o a Pigafetta; missionari, da G. A. Cavazzi da Montecuccoli, fino a S. Santandrea e a B. Bernardi; naturalisti come Giglioli, Beccari e Biocca, e antropologi come R. Battaglia e L. Cipriani; geografi, dal vecchio Adriano Balbi fino a Biasutti e a Dainelli; paletnologi quali Luigi Pigorini e Alberto C. Blanc; linguisti e storici come Enrico Cerulli e come i miei compianti maestri C. Conti Rossini e Martino M. Moreno. Per vie diverse, si avvicinarono all'etnologia giuristi come Mazzarella, pittori come Boggiani, folkloristi come Cocchiara, e non ultimi vari storici delle reli-

giosi, da Pettazzoni a De Martino e allo stesso Ugo Bianchi.

Quando si considerano queste, e tante altre figure di studiosi nostri connazionali, e i contributi spesso fondamentali che essi hanno dato per così dire dall'esterno alla scienza etnologica, e il duraturo fervore d'interesse che essi hanno suscitato e continuano a suscitare da noi, vien fatto di domandarsi per colpa di quale peccato originale si insista nel negare all'Italia (sola fra le nazioni civili dell'Occidente, ma ormai svantaggiata in questo rispetto a piccole nazioni d'Asia e d'Africa, e perfino agli stati di oltre-cortina) il diritto di possedere alla luce del sole una dignitosa scuola di Etnologia. Il quesito, o mistero che dir si voglia, lascia immaginare l'interesse — se non altro di curiosità — che potrebbe assumere uno studio storico-critico della « inesistente » etnologia italiana.

Se, come io credo, il valore di un libro sta non solo nelle cognizioni esplicite che esso apporta, ma negli stimoli suscitati per via d'accenno o di sottinteso celato fra le righe, la *Storia* di Bianchi, oltre ad essere un aperto atto di fede nei destini dell'etnologia, potrà auspicabilmente assumere nuovi e più sottili titoli di merito negli anni avvenire.

Vinigi L. Grottanelli

A. PACHE, *Die religiösen Vorstellungen in den Mythen der formosanischen Bergstämme* (Studia Instituti Anthropos, vol. 19), Wien-Mödling, Verlag der Missiondruckerei St. Gabriel, 1964, pp. 262 in 8°.

E' questa un'indagine storico-religiosa mossa dalla tipica problematica della scuola etnologica viennese, sorretta dal suo rigoroso metodo e strettamente contenuta nei suoi schemi. Il materiale mitologico esaminato è quello raccolto in un *corpus* dai giapponesi Ogawa e Asai. Tale materiale fornisce, o dovrebbe fornire, all'A. gli elementi di una antica religione delle popolazioni montanare di Formosa,

e lo spinge, infine, ad una rapida comparazione con le ideologie religiose della vasta area culturale in cui Formosa è inserita, estendendola dai settentrionali Ainu fino ai primitivi dell'India sud-orientale. Alla ricerca di tali elementi, i miti vengono riguardati (ossia scelti nel *corpus* e parzialmente tradotti) per la loro capacità di attestare: 1) le credenze in esseri sovrumani (Essere supremo, divinità, spiriti, uomini « divini »), 2) l'orientamento cosmologico (cosmogonie, antropogonie, « paradiso », « diluvio »), 3) il comportamento sacrale (preghiere, sacrifici, feste e riti), 4) l'atteggiamento « magico » e « superstizioso » (magia bianca e nera, *omina*, ordalie, sogni e tabu), 5) i fondamenti di un'etica (prescrizioni e proscrizioni concernenti l'omicidio, l'incesto, i peccati sessuali, il furto, ecc.), 6) la presenza di operatori sacrali specializzati (sacerdoti, sciamani, stregoni), 7) l'orientamento escatologico (idee sulla morte e sull'al di là, riti funerari). Queste diverse componenti di una religione ideale sono trattate separatamente secondo un rigido schema che per ciascuno dei 12 popoli esaminati si risolve nella uniforme sequenza di sette paragrafi rispondenti ai sette punti sopra riferiti. La stessa settemplice sequenza articola ciascuno dei due capitoli della parte dedicata all'esposizione dei risultati: quello che dà una sintesi delle precedenti analisi (ma risulta, per via della ripetizione dello schema, esso stesso ancora una volta analitico e non sintetico come si desidererebbe a questo punto), e quello che tenta una rapida comparazione allo scopo di fornire una dimensione storico-religiosa a tutta la ricerca.

I miti formosani sono dunque riguardanti come validi documenti di una religione scomparsa. E' produttivo un simile punto di vista? Ossia: è ricostruibile una religione servendosi delle sue tradizioni mitologiche? Stando ai risultati e alle stesse parziali ammissioni dell'A. in sede di bilancio, diremmo di no. Non emerge infatti la religione particolare di nessuno dei popoli esaminati; non emerge la religione particolare dei montanari di Formosa presi

come insieme; non emerge, insomma, una religione circoscrivibile in qualche modo, e perciò mancano anche i presupposti per una reale comparazione. Con ciò si spiega la insufficienza — confessata dall'A. — del tentativo comparatistico, che rimane pressoché inconcludente, quasi come una nuova elencazione dei « frammenti di religione » (tessere in libertà di un mosaico inesistente) puntigliosamente rilevati prima, con in più solo l'ampliamento geografico dell'area di ricerca. Per dare un'idea di ciò esporremo l'unico risultato di una certa validità, di un certo peso. Sulla base di alcuni miti alludenti a motivi lunari in connessione di feste agrarie (v. ad es. a p. 242), l'A. crede di intravedere una « forma tipica » di religione che, riguardando anche le popolazioni costiere la cui economia è fondata sulla pesca e non sull'agricoltura, parrebbe dominare tutta l'isola, e, come complesso definibile in qualche modo, potrebbe essere ricondotta alla sfera culturale indonesiana. Il tutto resta alquanto nel vago, eppure, ripeto, questo è l'unico, o uno dei pochissimi risultati di un qualche interesse: poco, ci sembra, per un lavoro di tanta mole e di tanto impegno. O il lavoro doveva soltanto servire come repertorio, come guida alla mitologia formosana? Ma allora sarebbe stata preferibile un'analisi per motivi mitici e non per rappresentazioni religiose. Ché, così come stanno le cose, ci pare quasi che sia l'A. a voler fornire ai miti formosani figure, elementi, schemi religiosi, mentre i miti stessi ben poco riescono a fornire all'A.

Sia chiaro: il presente giudizio negativo non concerne la preparazione etnologica dell'A. che, del resto, non ci riconosciamo competenti a valutare, e della quale non sembra comunque di dover dubitare stando alla prova che se ne dà nella terza parte del lavoro; né tantomeno concerne la sistematicità, la coerenza e il disegno stesso della trattazione. La nostra insoddisfazione nasce invece da un metodo che coinvolge, ci pare, tutta una scuola e non riguarda soltanto il libro in esame. Questo può offrirci l'occasione per darne rilievo muovendo due appunti sostanziali.

Primo: il mito non può essere trattato come un generico « documento »; si devono, invece, riconoscere ad esso precisi limiti documentari, i quali limiti son poi proprio quelli che lo identificano e ne fanno alcunché di funzionale, di religioso, di sacrale, che lo distinguono, insomma, da una qualsiasi tradizione, o, come va detto a proposito del presente lavoro, da una qualsiasi « notizia » (esempio ricorrente: « si ha notizia di un certo essere o di una certa credenza o di una certa pratica, ecc., da un mito che narra... »). I miti esaminati dovevano servire, se lo potevano, alla ricostruzione di una ideologia religiosa fondamentale e generale, ma non a documentare l'esistenza di fatti religiosi contingenti e particolari che, perciò, si presentano slegati e giustapposti come inerti elementi di un campionario. E questo in quanto i singoli miti sono non « notizie » ma essi stessi fatti religiosi contingenti e particolari. Illustriamo il discorso con un caso: il mito Atayal del diluvio (p. 20) narra che gli scampati rifugiatisi sui monti credono di dover cercare la causa del disastro nell'ira del « dio del mare »; essi si chiedono: « Chissà che il dio non debba rimproverarci qualche cosa? E che ne sarebbe se gli sacrificassimo un uomo? »; e sacrificano vicino al mare un « uomo senza valore » (« uno la cui morte non conta »), tuttavia senza successo; allora sacrificano il capo, ed ecco che il livello delle acque si abbassa e tutto torna normale. In un'altra versione del mito, sacrificano la prima volta un cane, ma senza successo, e la seconda un uomo (« uno splendido Atayal ») con successo. Ora un tale scorcio mitico tutto potrà documentare (proponiamo quasi a caso: la personalità del capo che sta ad ogni altro uomo come ogni altro uomo sta ad un cane, la differenza « sacrale » tra capo e uomo, tra uomo e animale, il rapporto di ostilità-mortalità tra mare e uomo, forse un senso della morte in vista di questo rapporto, ecc. ecc.), ma non documenta di certo l'esistenza di un « dio del mare » come presenza attiva, né di un culto ad esso dedicato, né tantomeno la pratica del sacrificio umano, come invece vorrebbe l'A.

(p. 241). Tutte queste belle cose si dissolvono nel niente, appena ci si rende conto che il « diluvio » di cui si parla è un evento mitico e irripetibile, né è ripetibile perciò l'azione di un « dio del mare », né è istituzionalizzato quel sacrificio umano che, pertanto, non è neppure tecnicamente un sacrificio ma soltanto un evento in cui un uomo — il capo! — viene ucciso perché tutti gli altri siano salvi. Detto ciò diamo atto dell'onestà dell'A. (ma anche della sua ingenuità) quando gli capita di meravigliarsi della mancanza di certi tipici atti di culto nella documentazione che la mitologia formosana dovrebbe offrirgli; p. es. a p. 240: « le testimonianze della preghiera sono *sorprendentemente rare* » (la sottolineatura è naturalmente nostra).

Secondo: la rigida classificazione in astratto sia degli esseri sovrumani che delle pratiche di culto o del comportamento religioso in generale — classificazione che diventa arbitraria per la mancanza di una chiara coscienza della sua convenzionalità — riduce tutta la ricerca alla computazione e registrazione di elementi fenomenologici più che al rilievo e alla comprensione di veri fatti storici, e, anche qui si deve dare atto dell'onesta meraviglia dell'A., impedisce ogni tentativo di sintesi, sempre infirmato da comprensibili dubbi; p. es., p. 181: « sorprende il fatto che le affermazioni relative (ad un Essere supremo) si possano interpretare con una certa sicurezza come credenza in un Essere supremo soltanto presso due gruppi — gli Ami dove si parla di una vecchia cieca che pregava, oltre che gli antenati, anche il dio del cielo e della terra, e gli Yamo i quali parlano di un (solo) dio che, dopo il diluvio, si sarebbe manifestato come creatore ». E ancora: « Il Signore degli animali dei Rukai può talvolta apparire come un Essere supremo ». P. 182 sg.: chi sono gli dèi che l'A. attribuisce a tutti i gruppi esaminati, escluso quello dei Tsou i cui miti non attestano alcun *Götterglaube*? sono esseri che gli etnologi giapponesi i quali han raccolto il materiale chiamano *kami*, e che più d'una volta potrebbero (come del resto i *kami* giapponesi) essere compresi

nella categoria degli « spiriti », come ad es. nel caso di un certo « dio del fiume » (p. 45) che non è neppure dio di *tutti* i fiumi, ma soltanto di *quel* determinato fiume di cui si parla. Quando poi dagli « dei » si passa agli « spiriti », ecco che l'arbitrarietà e la confusione tengono bellamente il campo. Un esempio indicativo: a p. 184 si considerano « spiriti della natura » tutti quegli animali con cui gli uomini hanno nel mito rapporti sessuali.

D. Sabbatucci

B. BAGATTI, *L'Eglise de la Circoncision*, Jérusalem 1965, pp. 228.

Il libro che abbiamo davanti è un lavoro che molti attendevano e di cui si sentiva il bisogno. Diciamo subito che l'opera del Bagatti soddisfa a pieno l'attesa e le necessità degli studiosi.

Il Bagatti ci offre qui un quadro per quanto possibile completo del mondo giudeo-cristiano, quel mondo cioè che, in base a un'asserzione di Eusebio presa troppo alla lettera, si credeva fino a pochi anni fa del tutto inesistente. Eusebio, nella sua *Storia Ecclesiastica*, riferisce che a partire dal 135 d. C. la popolazione di Gerusalemme non fu più composta che da gentili, e questo sarebbe avvenuto in seguito al bando comminato da Adriano contro gli Ebrei. In base a tale asserzione di Eusebio, era divenuto articolo di fede fra gli studiosi di cose palestinesi che le prime tracce di vita cristiana in Palestina non risalivano più lontano del tempo di Costantino; evidentemente a quell'epoca non si poteva parlare di giudeo-cristianesimo, ma di un cristianesimo di provenienza pagana e di marca romana, tornato nella terra di Gesù con tutti i crismi — e i fasti e i nefasti — della religione imperiale.

Un primo indizio in contrario risale al 1873, quando il Clermont Ganneau rinvenne sul Monte Oliveto delle iscrizioni

zioni con nomi di sapore neo-testamentario e anche una croce. La cosa passò per allora inosservata ed era del resto troppo sporadica per imporsi all'attenzione. Altri rinvenimenti di materiale cristiano furono fatti molti anni dopo a Talpiot, quartiere meridionale di Gerusalemme, a Khirbet El Ajn e a Beth-Nattif. Ma gli scavi più fruttuosi al riguardo furono quelli condotti dal Bagatti, di nuovo sul Monte Oliveto, in località « Dominus flevit », dove in un antico cimitero fu rinvenuto gran numero di ossuari con nomi neo-testamentari e graffiti simbolici.

L'abbondanza del materiale questa volta non poteva non imporsi, e il ripetersi frequentissimo degli stessi temi nei graffiti poneva lo studioso davanti al compito di interpretarli. Il Bagatti si mise all'opera, coadiuvato nel lavoro di interpretazione dal Testa, a cui dobbiamo un prezioso volume sul « Simbolismo dei giudeo-cristiani » (Gerusalemme, 1962).

Il sistema da loro seguito è stato quello di ricercare, nelle fonti letterarie più antiche e di indiscusso carattere giudeo-cristiano, i passi atti a illustrare e a spiegare quei segni, che l'archeologo veniva man mano facendo uscire dalla terra. In tal modo il Bagatti e il Testa sono riusciti a ricostruire l'anima che sta a base di quei segni incisi sulla pietra e sull'argilla; nello stesso tempo tanti testi, talvolta molto oscuri, si chiarivano attraverso quei segni, che ne rappresentavano si può dire le illustrazioni. Le molte pagine che il Bagatti nel suo libro dedica all'interpretazione di graffiti e raffigurazioni — ai quali affianca i testi dai quali trae l'interpretazione — possono veramente essere considerate un'antologia illustrata di brani giudeo-cristiani.

Il mondo giudeo-cristiano dimostra così non solo di essere esistito prima di Costantino, ma di essere stato quanto mai vitale fino alla fine del IV secolo. Articolandosi in molti rami — di cui alcuni eterodossi ed altri, in particolare quello dei « nazzareni », attaccati alla più stretta

ortodossia — esso ha elaborato tutto un complesso sistema dottrinale che, a differenza di quanto avverrà nella Chiesa *ex gentibus*, non si esprimerà attraverso categorie astratte, ma darà corpo alle sue idee per mezzo di simboli: lettere arcane, numeri misteriosi, raffigurazioni varie, sono tutti mezzi per esprimere l'inesprimibile, per rappresentare in qualche modo, davanti agli occhi degli iniziati, il *mysterium absconditum*.

Il Bagatti traccia dapprima il quadro della diffusione del giudeo-cristianesimo: presente, probabilmente per opera dell'evangelista Giovanni, in Asia Minore, non è assente nemmeno nel cuore dell'impero, a Roma. L'Autore ci informa sull'organizzazione delle sette giudeo-cristiane e sui libri che esse possedevano; ci dà notizie particolari relative alla Chiesa di Gerusalemme, che traeva il suo prestigio da Giacomo, che ne fu il primo vescovo. Egli dedica infine dei preziosi capitoli alla vita liturgica; il cristianesimo costantiniano ha travolto, al suo arrivo, liturgia e luoghi di culto giudeo-cristiani, costruendo nei posti più venerati quelle grandi basiliche, che strappavano tuttavia a S. Girolamo un grido di rimpianto per la passata semplicità. L'ultimo luogo culturale pre-costantiniano a carattere misterico che ha rivisto la luce per opera del Bagatti è la chiesa-sinagoga di Nazareth, dove è stata rinvenuta una piscina battesimale, con importantissimi graffiti, e un'altro ambiente, adibito forse all'Eucarestia.

In un tempo così fecondo di rinvenimenti archeologici, viene spontaneo cercare di stabilire una specie di graduatoria d'importanza fra di essi. La cosa è evidentemente difficile e problematica; tuttavia non crediamo di essere lontani dal vero, assegnando al « ritorno in vita » del mondo giudeo-cristiano un posto molto importante nel quadro di tali scoperte. Forse un paragone si impone con le scoperte di Qumran; esse ci hanno fatto conoscere la vita di una particolare setta giudaica, di estremo interesse; si tratta tuttavia di un piccolo settore della vita

palestinese del tempo di Cristo; l'aver riportato in vita il mondo giudeo-cristiano significa aver fatto conoscere la vita germinale della Chiesa.

Per la conoscenza di questo mondo, il libro del Bagatti rappresenta fino ad ora la ricostruzione più viva e completa (la « *Théologie du Judéo-Christianisme* » del Daniélou è limitata all'esame dei testi letterari); è una miniera di informazioni e uno strumento di lavoro indispensabile. Ottima la forma francese datagli da Albert Storme.

Sofia Cavalletti

COMMODIANO, *Instructiones*, libro I, a cura di A. SALVATORE, vol. I, Testo latino e traduzione italiana, vol. II. Note esegetiche, Napoli, Libreria scientifica Editrice, 1965-1966, (Collana di Studi latini diretta da V. De Falco e A. Salvatore, XIII e XIV), pp. 156 e 230.

A questo difficile autore il Salvatore ha già dedicato vari lavori speciali, e ora raccoglie il risultato di lunghi e intensi studi. Il testo, dopo quanto il Martin ha stabilito circa il codice C (Berlinese), è condotto unicamente su questo, mentre B (Parigino) e A (Vossiano di Leida) « si possono a rigore eliminare in quanto *codices rescripti* (p. 8). Il Salvatore, ciononostante, li riporta nell'apparato (« non è da escludere che un loro tentativo congetturale dia, talvolta, nel segno », p. 9) insieme con i vari editori, particolarmente Dombart, Durel e Martin (in *Corpus Christianorum* CXXVIII, 1960), che discute, scostandosi specialmente dall'ultimo in vari punti, e talvolta felicemente mentre in altri casi sembra restare esistente, accontentandosi di segnare nell'apparato un *malim* e indicare la sua preferenza nel tradurre.

In questo, volendosi attenere al tono e alla lingua del suo autore, il Salvatore è andato talvolta, per il mio gusto, un po' oltre: « fare il dongiovanni » con le mogli e

le sorelle (*uxores sororesque delusit*), V, 3; « farebbe similmente il cascamoto » (*amaret similiter*), VI, 18; « spelacchiati » (*mediocres*), XXX, 8, e così via.

Le *Note esegetiche* sono di carattere testuale, linguistico, alcune stilistiche, altre grammaticali o addirittura elementari, sebbene ricche di riferimenti allo stesso Comodiano e ad altri autori (ma p. es. non si capisce perché a XII, 5 « *In altero ventre* », abbia sentito il bisogno di annotare (II, p. 91) che « è del linguaggio popolare la confusione tra *alter* e *alius* », quando il testo dice *liberum patrem... bis genitum* (cfr. vs. 9 *bis natus*). A II, 5 sgg. bisognava aggiungere, tra i riferimenti biblici *Sap.* 13, 60 e 14, 17.

Le *Note esegetiche* non vogliono dunque, evidentemente, essere un vero e proprio commento: tuttavia, su certi culti e divinità (Mithra, Dea Syria, Bellona...), sulla leggenda di Nerone, su ΛΑΤΕΙΝΟΣ per il numero della Bestia apocalittica sarebbe stato bene dire qualche cosa; almeno dare indicazioni bibliografiche più aggiornate.

A. P.

TOMMASO CAMPANELLA, *De Antichristo*, Inediti, Theologorum liber XXVI. *I Sacri Segni*. Inediti. Theologorum liber XXIV De sacramentis: I De Baptismo et Confirmatione; II De sacramento Eucharistiae, Testi critici e traduzione a cura di R. AMERIO. Roma, Centro Internazionale di studi umanistici, 1965-1966, (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, serie II, voll. 18, 19, 20), pp. 166, 248 e 206.

Con piacere constatiamo che continua la pubblicazione degli inediti campanelliani, di cui abbiamo, ormai, oltre i tre volumi indicati, e salvo errori od omissione, i libri I (1949, 1951), II (1958), III (1964), IV (1960), XIII (1959), XIV (1957, 1960), XVIII (1953), XXVII e XXVIII (1955). E' dunque superfluo dire ora dell'interesse di questa edizione,

condotta sul manoscritto romano apografo dell'archivio generale dei Domenicani. L'intero libro XXIV della *Theologia* campanelliana occuperà, si annuncia, cinque volumi.

L'edizione è detta « critica », ma naturalmente non si trovano, in apparato, se non qualche *sic* e qualche lievissima emendazione; in qualche caso (per es. I Sacri Segni, II, p. 3, n. 32) si desiderano indicazioni più precise circa lo stato del manoscritto. L'apparato stesso registra i passi biblici citati, non però quelli di autori classici (e per questi poco importa) o di Padri e teologi medievali e più recenti; citazioni queste per le quali il confronto con l'originale (e, quindi con riferimenti precisi, per i Padri medievali specialmente, a edizioni moderne) sono talvolta indispensabili a chi desideri accertare se l'autore ne ebbe conoscenza diretta, e se li intese rettamente, nel loro contesto.

L'indice dei nomi li registra nella forma latina del testo; ad alcuni è fatta seguira una brevissima indicazione. Sarebbe tuttavia utile dare specialmente per i moderni anche la forma autentica e usare un criterio più uniforme: p. es., se si danno notizie su Flavio Biondo e Matteo Palmieri, era opportuno darne su *Tichonius, Victorinus* (Pictavionensis, o di Pettau: ed. Haussleiter, CSEL 49), *Illiricus* (Flacio Illirico) e altri; mentre « Onufrius storiografo agostiniano † 1568 » è l'abbastanza conosciuto Panvinio.

La traduzione è a volte parafrastica e in qualche punto poco puntuale: p. es. a Sacri Segni, II, p. 124: *Sed vocabulum istud* (cioè *transubstantiatio*) *non ita antiquum, sed res vocabuli antiqua fruit*: « Il vocabolo di transustanzazione non è così antico, ma la cosa indicata dal vocabolo è antica », mi pare che il Campanella intenda dire che non tanto la *cosa* (ossia la transustanzazione) quanto il *concetto* espresso poi con quel vocabolo è antico.

Ma va riconosciuto che l'Amerio ha compiuto e sta compiendo una meritoria fatica; e che molto probabilmente, più che la traduzione, per l'innegabile difficoltà di rendere in italiano il latino teologico, sarebbe stato utile un

commento, anche compendiosissimo, cioè con la sola indicazione dei passi citati, raccolti poi in un indice.

A. P.

L. A. STELLA, *La civiltà micenea nei documenti contemporanei*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1965, pp. 311, tavv. 87.

L'argomento del capitolo VIII (*Mondo religioso ed etico*) può giustificare formalmente se segnaliamo questo bel volume che è una vasta sintesi delle nuove cognizioni sul mondo miceneo. La familiarità dell'Autrice con i testi e con i documenti archeologici micenei è esemplarmente integrata con una larga conoscenza delle civiltà vicino-orientali, oltre che, naturalmente, di quella greca. La bibliografia, assai ricca ed aggiornata, gli indici e le illustrazioni completano, sotto ogni aspetto desiderabile, la vivace e densa esposizione, tanto utile agli studiosi (che nelle note a piè di pagina trovano innumerevoli discussioni di dettaglio), quanto accessibile anche a un pubblico colto più vasto.

Sebbene ai muti documenti dell'archeologia ora si siano aggiunti i testi — ma sappiamo come poco loquaci — la conoscenza del materiale lascia tuttora larghissimo margine per differenti interpretazioni globali. Le prove di una molteplice continuità tra il mondo miceneo e quello greco post-omerico sono fuori dubbio: ma, mentre diversi studiosi tendono a dedurne la massima affinità possibile tra le due epoche culturali, valorizzando a questo fine anche gli indizi più tenui e optando, tra le ipotesi possibili, per quelle che più siano consone a tale tendenza, altri cercano di mostrare come le singole prove di continuità, per innegabili che siano, non escludano affatto un radicale cambiamento di indirizzo culturale verificatosi nel « medioevo » greco e pertanto respingono le ricostruzioni non del tutto sicure fondate sui fatti greci d'epoca più recente. L'Autrice si colloca nettamente nel primo dei due schieramenti.

A. B.

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, 83:

B. De Gaiffier — *La légende de S. Eugène de Tolède* 329-349

ANNUARIO DI STUDI EBRAICI, 1963-1964:

I. Kahn — *Un graffito recentemente scoperto a Pompei* 35-40

A. Toaff — *La storia di Zephò e la guerra tra Angias e Turno nello Josephon* 41-46

FOLKLORE, 76:

E. Maple — *Witchcraft and Magic in the Rockford Hundred* 213-224

Y. M. Sokiri — *Three Folk-Tales from the Southern Sudan* 216-201

D. B. Spaan — *The Place of Manannan Mac Lir in Irish Mythology* 176-195

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (The), 58/4:

- H. W. Pleket — *An Aspect of the Emperor Cult: imperial Mysteries* 331-348

HISTORY OF RELIGIONS, 5/2:

- I. Veith - A. Minami — *A Buddhist Prayer against sickness* 239-244
- A. L. Oppenheim — *Analysis of an assyrian ritual* 250-265
- H. H. Penner — *Cosmogony as Myth in the Vishnu Purana* 283-289
- M. L. Ricketts — *The North American Indian Trickster* 327-350
- D. Winton — *The Iranian Component in the Bible Apocrypha and Qumran* 183-216

JOURNAL OF HELLENIC STUDIES (The),
LXXXV:

- M. L. West — *The dictaeon Hymn to the Kouros* . 149-159

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS,
CLXVIII/1-2:

- J. Bernolles — *Le « symbolisme » du damier sur les poteries de la haute époque asiatique et le mythe solaire des Ashvin-Dioscures* . . 117-154
- G. Dumézil — *Le dieu scandinave Vidarr* . . . 1-13
- A. Yoshida — *Piasos noyé, Cléite pendue et le moulin de Cyzique* 155-164
- P. Marti — *L'Afrique en Amérique grace à ses dieux* 165-173
- C. Sirat — *Un midrash juif en habit musulman: la vision de Moïse sur le Mont Sinai* . . . 14-28

RIVISTA DI ETNOGRAFIA, XVIII:

O. Falsirol — *L'essere supremo e il cielo* 48-109

THEOLOGISCHE LITERATURZEITUNG, 90/10:

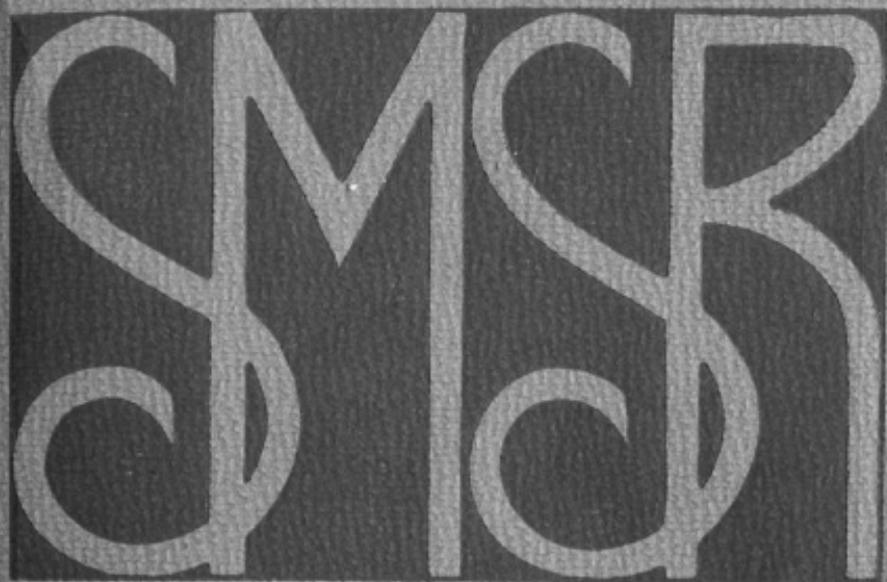
G. Baumbach — *Zeloten und Sikarier* 727-740

VIGILIAE CHRISTIANAE 19/4:

J. Colin — *L'importance de la comparaison des
calendriers paiens et chrétiens pour l'histoire
des persécutions* 233-236

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

37

(2)

CONTENUTO

	PAG.
MARIE DELCOURT, <i>Tydée et Mélanippe</i>	139
ALESSANDRO BAUSANI, « <i>Sopravvivenze pagane nell'Islam</i> » o integrazione islamica?	189
CLELIA LEVRINI, <i>Il mito dell'origine degli insetti</i>	211
SOFIA CAVALLETTI, <i>La tipologia dei Rabbini</i>	223
BIBLIOGRAFIA	
VITTORIO LANTERNARI, <i>Storicismo, sì e no, di un grande etnologo inglese: Evans Pritchard</i>	253
ALBERTO PINCHERLE, <i>Romani 5, 12-13 in S. Agostino</i>	279
Recensione dei seguenti volumi: Archivio di Filosofia, <i>Mito e Fede</i> ; Autori vari, <i>Il sogno e le civiltà umane</i> ; S. Cavalletti, <i>Ebraismo e spiritualità cristiana</i> ; S. Colbi, <i>Short History of Christianity in the Holy Land</i> ; M. Douglas, <i>Purity and Danger</i> ; E. Haberland, <i>Untersuchungen zum Aethiopischen Königtum</i> ; <i>Zwettler Codex 420 des P. Florian Paucke, II</i>	263
Rassegna delle Riviste	281
Notiziario della Società Italiana di Storia delle Religioni	284
Il Colloquio Internazionale sulle origini dello gnosticismo	290

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 1966 - VOL. XXXVII

(fascicolo 2)



Inv. n. 1146

ROMA
EDIZIONI DELL' ATENEO

Tydée et Mélanippe

Beau-frère et allié d'Adraste, Tydée marche avec lui contre Thèbes et, attaquant la porte Proetide, est blessé mortellement par Mélanippe. Athéna, qui protège Tydée, s'apprête à lui conférer l'immortalité. Mais, en le voyant dévorer la cervelle de Mélanippe également blessé, elle est saisie d'horreur et lui refuse le présent qu'elle allait lui faire. Elle l'accordera à son fils Diomède.

Cette histoire offre deux singularités qui méritent d'être étudiées.

Aucune autre *immortalisation* n'est présentée de la sorte. Le *cannibalisme*, dans aucun conte, n'apparaît sous l'aspect qu'il a ici.

Cannibalisme

Il est le propre des monstres apparentés aux démons anthropophages dont le type est cet Eurynomos que Polygnote dans sa Nekyia delphique (Paus., X, 28, 7) représente dévorant les chairs des morts. Ceux qui s'attaquent aux vivants sont avides à la fois de sang et de plaisir sexuel. La littérature a atténué le caractère érotique de la Sphinx

et des Sirènes, qui n'apparaît plus que dans des détails des légendes et des oeuvres d'art. Il marque aussi la figure de Lamia, une parente des Lémures latins, qui vit sous terre, comme l'Eurynomos infernal¹. Mais Philostrate dans sa vie d'Apollonius de Tyane (IV, 25; VIII, 7, 9) fait d'elle une belle jeune femme qui attire les jeunes hommes et les « engraisse de plaisir » pour ensuite boire leur sang et manger leur chair. Sphinx, Sirènes et Lamie ont des aspects d'incubes; elle sont, à un autre niveau, des personifications de la Mort dévoratrice. Ulysse nomme Polyphème « le cuisinier d'Hadès » (Eur. *Cycl.*, 397). L'ensemble des travaux d'Ulysse est une lutte victorieuse, mais sans cesse reprise, contre la Mort sous ses deux aspects: elle est dévoratrice (Cyclopes, Lestrygons), elle cause l'oubli (Lotophages, Circé); les Sirènes font l'un et l'autre. Les démons cannibales sont des géants ou n'ont qu'un oeil; ils ont des ailes ou des éléments d'animaux. Lamia devint une figure de conte que les enfants appelaient familièrement Lamô. Mormô mord, Lamô dévore. Mais les enfants comptaient bien sortir vivants de son ventre, comme le Chaperon Rouge de celui du loup:

Neu pransae Lamiae vivum puerum extrahat alvo (Horace, A.P., 340).

On est tenté de voir là un dénouement optimiste de conte populaire. Mais les légendes font souvent ressusciter la victime dévorée, et le cannibalisme apparaît ainsi associé à une magie de régénération. Zagreus, découpé, cuit et mangé par les Titans, reprend vie à partir du coeur sauvé par une déesse, Athéna ou Rhéa. Toutefois, quand le cannibalisme apparaît ailleurs dans le cycle de Dionysos, c'est dans une perspective toute différente, celle de l'omophagie rituelle pratiquée au cours des bacchanales.

Les Bacchantes déchiraient de petits animaux que

¹ Sphinx et Sirènes, cf. mon *Oedipe ou la légende du conquérant* 1944, pp. 109-124. Lamia, cf. Schwenn, s.v. dans R.-E. (1925). Figures analogues, E. Rohde, *Psyche*, 3^e éd., II, p. 82.

la tradition stylise en faons. Une transposition mythique les fait traiter de la sorte leurs propres enfants. Les filles de Minyas d'Orchomène, Leucippé, Arsippé ou Aristippé et Alkithoé, frappées de folie pour n'avoir pas voulu honorer Dionysos, dépècent Hippiasos fils de la première, en mémoire de quoi, à la fête des Agrionia, le prêtre poursuivait en menaçant de la tuer une femme de la tribu des Oleiai « parce qu'elles avaient dévoré un enfant » (Plut. *Qu. Gr.*, 38, p. 299 E). On en racontait à peu près autant des filles de Proitos roi d'Argos, Lysippé, Iphioné ou Hipponoé et Iphianassa. Quand Agavé rapporte au palais la tête de Penthée, c'est avec l'intention de servir dans un banquet ce qu'elle prend pour la tête d'un animal². Trois variantes d'un même récit, où une mère affolée par une divinité mange son enfant ou se propose de le faire.

Les pères qui mangent leurs fils n'ont rien à voir avec le cycle de Dionysos. Eux aussi sont trompés, mais par un ennemi humain. Ainsi Atrée se venge de Thyeste, Procné de Térée et, dans la légende historicisée de Cyrus, Astyagès d'Harpagos. On devine là une litote d'un récit où le père mangeait intentionnellement son fils. S. Eitrem a donné la clef de l'histoire de Cronos en la rapprochant de celle du roi Aun d'Upsal qui sacrifie à Odin tous ses fils à mesure qu'ils naissent afin d'ajouter à sa propre vie les années qui étaient promises à chacun d'eux. Cronos et Aun — le sacrifice étant une atténuation de la dévoration — attestent l'universalité de la croyance qui est à l'origine de l'anthropophagie: on s'incorpore la force et les qualités de celui que l'on mange. La même croyance est sous-jacente à l'omophagie, abstraction faite de ce qui peut subsister d'un totémisme primitif, peu saisissable en Grèce: l'animal dévoré encore palpitant étant plus capable de transmettre sa vigueur que s'il était consommé en cuisine.

² Le chœur lui dit (*Bacch.*, 1184): μέτεχε νῦν θεῖνας; elle dit à Cadmus (1240): κάλει φίλους εἰς δαΐτα.

Deux légendes, d'esprit tout différent, mettent en scène un mortel qui présente de la chair humaine à un dieu.

Pour éprouver Zeus, Lycaon lui sert, parmi des viscères d'animaux, la chair de son fils Nyctimos. Zeus renverse la table: geste de rupture et de répudiation que font aussi Thyeste et Térée après avoir mangé leurs enfants³; il rend vie à Nyctimos, change les convives en loups et, dans son indignation, déchaîne le déluge. La légende est l'*aition* d'un rite qui fut peut-être pratiqué sur le mont Lycaon en Arcadie jusqu'au début de notre ère: un être humain était sacrifié; ses viscères mêlés à ceux d'animaux étaient offerts aux participants. Celui qui avait mangé de la chair humaine se trouvait aussitôt changé en loup et vivait comme tel dans les bois pendant neuf ans, après quoi il recouvrait sa forme primitive à condition que, dans l'intervalle il n'en eût plus mangé⁴. La lycanthropie arcadienne reste extrêmement mystérieuse. Quant au rite, sur lequel Pausanias refuse de s'étendre, mais dont les auteurs chrétiens du III^{ème} s. ont fait grand état, ce serait la seule trace de cannibalisme rituel en Grèce.

La légende de Pélops présente d'autres difficultés. La version la plus courante est donnée par un scholiaste de la première *Olympique* (40 A):

« Les dieux ont invité Tantale à un banquet. Il veut leur rendre la politesse, mais, ne sachant que leur servir, son embarras lui donne le prétexte d'une entreprise impie. Il découpe son fils Pélops, le fait cuire dans la marmite et le présente ainsi aux dieux. Le seul Déméter, dit-on,

³ Frazer dans son édition d'Apolodore (I, p. 390) a relevé les nombreuses variantes, y compris celle de Pausanias (VIII, 2, 3, 6) où Lycaon sacrifie un bébé humain l'autel de Zeus Lycaios, répand le sang sur l'autel et est instantanément changé en loup. Sur le rite de la table renversée dans le Steptérion delphique, voir M. Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha*, 1965, p. 109.

⁴ Sources apud Frazer, notes à Pausanias, VIII, 38, 7. Voir les doutes de K. Meuli, *Griech. Opferbräuche*, dans *Phyllobolia für P. von der Mühl*, Bâle, 1945, p. 279.

ou peut-être Thétis, s'y trompe et en mange. Zeus comprend, ordonne à Hermès de remettre les chairs dans le chaudron et d'en faire sortir l'enfant intact. Bacchylide (fr. 42) attribue la restauration à Rhéa. Déméter, disait-on, ayant mangé une partie de l'épaule, Hermès en refit une d'ivoire ».

Le poète suggère du reste une version plus cruelle — qui n'apparaît nulle part ailleurs — où tous les dieux auraient agi comme Déméter (κρεῶν σέθεν διεδάσαντο καὶ φάγον, 51), mais il ne pousse peut-être la chose à l'extrême que pour mieux la rejeter: « Je ne saurais déclarer gloutin aucun des dieux. Je m'y refuse ». Si Pélops a disparu, c'est qu'il a été enlevé par Posidon.

Pindare représente Tantale comme un coupable, condamné à de grands supplices. Coupable de quoi? De n'avoir pas su « digérer sa grande fortune ». Les dieux lui avaient accordé le nectar et l'ambroisie afin de le rendre immortel; « il les déroba et en fit largesse à des compagnons de son âge, ses commensaux. C'est pourquoi les dieux renvoyèrent son fils parmi le peuple des hommes au bref destin » (Ol. I, str. 3).

Georges Dumézil voit dans Tantale l'homologue grec du Râhu hindou, du Loki scandinave qui viennent dérober la boisson des dieux⁵. Tenons-nous en provisoirement aux traditions helléniques. Elles ne contiennent rien qui justifie l'extraordinaire privilège accordé à Tantale. Au surplus, nous aurions tort de chercher ces justifications sur le plan moral où le poète nous a attirés. Titan comme son doublet Atlas, Tantale primitivement possède l'immortalité par nature. Il pêche par *hybris*, comme tous les Titans. Il offre l'ambroisie à des hommes, comme Prométhée leur donne le feu, comme Atlas se laisse ravir les fruits dont il a la garde. Leurs châtiments se ressemblent: relégation, écrasement, tortures physiques.

⁵ *Le festin d'immortalité*, Paris, 1924, pp. 57, 86, 103, 115.

Mais, ce qui est étrange, c'est que les Grecs ont dépensé une ingéniosité infinie pour inventer à Tantale des crimes où l'affreux banquet, qui suffit pour condamner Lycaon et menacer l'humanité entière, ne figure même pas en tête de liste. Zeus semble indifférent à l'aspect moral de l'acte de Tantale, même si des interprétations tardives (Servius, *Géorg.*, III, 7 et *En.*, 6, 603; Hygin, fable 83) veulent que le roi ait agi, comme Lycaon, afin d'éprouver les dieux. Peut-être, comme on l'a supposé, les deux légendes gardent-elles le souvenir d'un rite archaïque où les dieux recevaient des sacrifices humains. Leurs contenus psychologiques sont au surplus différents. Celle de Lycaon est un conte d'anthropophagie ayant la lycanthropie pour conclusion. Dans celle de Tantale, toute la lumière tombe sur le fils qui sort du chaudron plus beau et plus brillant. Cela apparaît clairement dans le récit d'Apollodore, où la glorieuse résurrection est célébrée sans même que le meurtrier soit nommé. Il n'est là que pour assurer une magie de la régénération. Celle qui retire Pélops du « bassin pur », comme dit Pindare, c'est Clothô, la Parque qui préside aux naissances. Alors que la Grèce ignore à peu près le culte des reliques, les ossements de Pélops étaient vénérés; Abaris en avait fait le palladium pour les Troyens (Clém. d'Alex., *Ad gentes*, 30). Son omoplate était exhibée à Élis où elle opérait des guérisons.

De toutes les magies du feu, la seule qui, dans nos légendes, ait une valeur positive, est la cuisson dans la marmite, qui échoue seulement quand le magicien l'a voulu. Un des noms de la marmite est *gastrea*, qui désigne la matrice et l'estomac, duquel les alchimistes donnèrent la forme à l'alambic d'où la matière doit sortir régénérée. Pélops sort vivant du chaudron comme les enfants du ventre de Lamie, comme le Chaperon rouge du ventre du loup, — comme Jonas de la baleine. Les variantes se situent à tous les échelons, depuis le conte populaire — celui du *Machandelboom* (Grimm, 21) comporte un processus un peu plus compliqué — jusqu'à la théogonie. Sur un vase

attique du V^{ème} s., Jason (Roscher, s.v. col. 85) avalé par le dragon est rejeté vivant sous l'oeil vigilant d'Athéna. Itys mangé par son père renaît oiseau; Zeus ressuscite Nyctimos; Cronos vomit ses enfants vivants.

Comment ne pas remarquer que le seul endroit de la Grèce où Cronos semble avoir eu un rôle religieux est Olympie où il appartient — avec Pélops — au passé le plus reculé de la région? Ses prêtres, les Basilai — plus anciennement, peut-être, des prêtres-roi — célébraient un sacrifice annuel à l'équinoxe de printemps. Il avait sur l'Altis un autel en partage avec Rhéa (Paus., V, 7, 6 et 10; 14, 4; VI, 20, 1; I, 18, 7), laquelle, chez Bacchylide, ressuscite Pélops, ce qui ne paraît pas une simple variante littéraire: c'est une ruse de Rhéa qui procure la résurrection des enfants divins avalés par Cronos. Olympie associait ainsi tous les acteurs d'une magie de résurrection.

Justin au second siècle, Clément et Arnobe au troisième, connaissent la légende de l'enfant Liber dépecé et cuit par les Titans et laissent entendre qu'ils l'ont lue dans des sources orphiques. Firmicus Maternus au IV^{ème} s. raconte comment Minerve reçut le coeur et ressuscita le dieu. Bien avant eux, l'épicurien Philodème, contemporain de Lucrèce, parlait des trois naissances de Dionysos: la première, de sa mère, la seconde, de la cuisse de Zeus, la troisième quand Rhéa rassembla les membres découpés: Rhéa, comme dans l'histoire de Pélops.

Ce même Zeus avala Métis enceinte d'Athéna, laquelle sortit triomphante de la tête paternelle. L'image a pris une telle autorité qu'on en oublie qu'elle clôt un conte anthropologique. Comme les enfants de Cronos, Athéna a passé par la *gaster* de sa mère et par celle de son père. La double naissance est colorée d'une valeur singulière, parente de l'invincibilité des héros sortis vivants, dans les contes, du ventre d'un dragon.

* Sources dans H. Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 379-382.

Tyddée dévorant la cervelle de Mélanippe ne s'inscrit dans aucune de ces séries. Tout aussi aberrant est ce qui concerne son immortalisation.

Immortalisation

« Les dieux ne mangent pas de pain et ne boivent pas de vin. C'est pourquoi coule dans leurs veines un sang qui n'est point périssable et on les nomme des Immortels ». Ainsi dit l'*Illiade* (V, 340). Ils s'alimentent de nectar et d'ambroisie. L'image de l'ambroisie s'est probablement développée à partir des propriétés du miel (il passait pour prolonger la vie et servait à l'embaumement) et, d'ailleurs, des traditions concernant son origine: les abeilles, pensait-on, se bornaient à le recueillir sur les plantes où il tombait du ciel, « sive caeli sudor, sive siderum saliva » (Pline, XI, 30), « aeri caelestia dona » (Virg. *Géorg.*, IV, 1) (*).

Les dieux ne se réservent pas l'usage de l'ambroisie. Ils en donnent à leurs alliés, les Cent-Bras, afin de leur « gonfler le coeur » (*Théog.* 640), comme des généraux, avant la bataille, feraient distribuer à la troupe du vin de leur table. Zeus permet à Thétis d'en instiller à Achille qui refuse de s'alimenter après la mort de Patrocle (*Il.*, XIX, 347); elle en met dans les narines du mort; Apollon en oint le corps de Sarpédon (XVI, 670). L'ambroisie apparaît ailleurs comme un produit de beauté qui purifie le corps d'Héra (XIV, 170), le visage de Pénélope (*Od.*, XVIII, 192), comme un parfum qui permet à Ménélas de supporter l'odeur des phoques.

* Textes apud W.H. Roscher, *Nektar u. Ambrosia*, Leipzig, 1883, qui identifie purement et simplement miel et ambroisie. Les *Géorgiques* offrent une curieuse divinisation des abeilles: il y a en elles quelque chose de l'intelligence divine et des souffles de l'éther (IV, 220); elles naissent spontanément des feuilles et des herbes parfumées (200), ce qui contraste curieusement avec l'autre mythe, qui les fait sortir des entrailles corrompues d'un cheval: étrange juxtaposition de deux archétypes de direction contraire.

La seule chose qui ennoblit ces fortifiants et cosmétiques, c'est que les personnes divines sont seules à en disposer. Un véritable élixir d'immortalité ne saurait servir à tant d'usages. Rien n'indique du reste que l'ambroisie ait jamais eu ce caractère: les dieux parjures, privés d'elle, ne meurent pas, mais n'ont plus qu'une vie exténuée (*Théog.*, 795-6).

Lorsqu'elle apparaît dans les légendes, son efficacité immortalisante est toujours supposée douteuse, car on lui associe aussitôt une autre magie relevant de croyances différentes. Quand une déesse entreprend d'assurer l'immortalité à un enfant élu (Thétis à Achille, Déméter à Démophon), elle l'oingt d'ambroisie pendant le jour et le passe dans le feu pendant la nuit, ce qui, du reste, échoue toujours, à cause du caractère négatif dont les Grecs ont frappé l'action du feu (*).

En fait, l'accession d'un mortel à une condition où n'existe plus ni la souffrance ni la mort résulte en Grèce, presque invariablement, de l'enlèvement ou de la *fulguration*. Celle-ci s'est tôt dégradée en châtement dans les légendes, mais le culte, respectant les valeurs primitives, vénérât Asclépios et Sémélé, que les récits représentent comme des coupables sévèrement punis.

L'enlèvement n'a pas, en Grèce, la rareté et la grandeur de ceux dont Jéhovah honore Hénoch ou Élie, dont la survie était si présente à l'esprit du peuple qu'on crut reconnaître Élie en Jésus. Hésiode raconte simplement que les héros de Troie et de Thèbes furent transportés par Zeus aux limites du monde, pour y jouir d'une vie sans soucis, sur une terre qui porterait trois fois par an. (*Trav.*, 160 sqq.).

A première lecture, c'est là une conception guerrière,

* *Pyrrhos et Pyrrha*, pp. 36 et 66. G. Dumézil dans son *Festin d'immortalité* montre bien que l'amrta et la bière irlandaise sont des boissons immortalisantes, tandis que la bière scandinave n'est pas liée à l'immortalité des Ases et que l'ambroisie est simplement la boisson des dieux. Sur l'immortalisation, cf. Angelo Brelich, *Gli Eroi Greci*, 194; sur celle d'Héraclès, p. 362.

semblable à celle qui règle le Walhalla germanique. Il faut y regarder de plus près.

Les enlèvements nommément connus concernent non des guerriers mais des conjoints de déesses. Ils figurent presque tous dans l'*Odyssée*. Ménélas ira dans l'île heureuse parce qu'il est le gendre de Zeus (IV, 561) ⁽⁹⁾, l'Aurore enlève Tithonos, Orion et Clitos (V, 1; XII, 3; V, 122; XV, 250) pour en faire ses époux. Calypso, qui souhaite en faire autant pour Ulysse, lui promet prudemment une jeunesse éternelle (V, 135, 209), à quoi l'Aurore avait oublié de penser. Déméter dort avec Jasion dans un sillon trois fois labouré. Zeus le foudroie, c'est-à-dire l'immortalise, et Ovide (*Métam.*, IX, 422) raconta même qu'il lui arriva la même mésaventure qu'à Tithonos. Mais les lecteurs de l'*Odyssée* n'y ont vu qu'un châtement et un interpolateur (V, 122) imagina le même pour Orion. L'enlèvement, ainsi que l'a bien vu Rohde (*Psyche*, I, p. 79), résulte d'un lien physique avec une déesse. Euripide respecte le principe quand il montre Thétis transformant Pélée en un dieu marin (*Andr.*, 1255). L'Aurore dans l'*Éthiopide* obtient une faveur analogue pour son fils Memnon; Thétis transporte à Leucé Achille que l'*Odyssée* considère comme un mort ordinaire. Circé dans la *Télégonie* immortalise Télémaque, qu'elle a épousé, ainsi que Télégone et Pénélope devenus époux. Les immortalisations manquées, remarquons-le, sont toujours entreprises par des déesses au profil d'un garçon en qui on devine un consort. Les Iles Heureuses cessèrent un jour d'être réservées aux conjoints des déesses: une jolie chanson (Athénée, XV, 695 B) y met Harmodios en compagnie d'Achille et de Diomède ⁽¹⁰⁾. Cela est purement littéraire.

⁹ La mort d'Hélène n'est mentionnée nulle part; à la fin de l'*Oreste* d'Euripide elle disparaît mystérieusement. Isocrate (*Hélène*, 62) l'imagine dans l'île des Bienheureux où Ménélas vient la rejoindre à titre de parèdre, ce qui correspond à la conception d'une Hélène déesse immortalisant son consort. Mais le puritanisme conscient des Grecs s'opposait à une promotion de la femme coupable.

¹⁰ Le cas de Ganymède est plus complexe. Les dieux, dit l'*Illiade*,

Les guerriers germaniques sont de même ravis au Walhalla. Mais quand ce même peuple prêta une survie à des personnages historiques, ce fut invariablement pour les cacher sous la terre. Grimm (*Deutsche Mythologie*, p. 782) voit d'anciens lieux consacrés à Odin dans ces montagnes où Charlemagne, Frédéric II remplacé ensuite par Barberousse, Henri l'Oiseleur et d'autres veillent éternellement comme des génies protecteurs de leur peuple. Un cheval blanc ou noir joue souvent un rôle dans ces « Entrückungen » dont la Grèce a l'équivalent dans l'histoire d'Amphiaraos englouti vivant avec son char et son écuyer. Comme le Kyffhäuser avant les deux Frédéric, Oropos et Lébadée ont dû être des lieux saints avant que fussent personnalisés Amphiaraos et Trophonios. Les traditions relatives aux tombeaux de Zeus, de Dionysos avaient probablement une valeur analogue.

L'apothéose la plus totale est celle d'Héraclès; elle résulte de rites convergents. Le bûcher a consommé de lui tout ce qui était périssable; fils de Zeus, il a été adopté par Héra qui lui donne son lait et le marie à sa fille Hébé, la dispensatrice des aliments divins; il est descendu aux enfers et il en est revenu, ce qui implique la plus significative des victoires sur la mort.

Nous pouvons donc établir une gradation:

Les hôtes des Iles Bienheureuses, agrégés au monde des dieux par la vertu d'une alliance ou d'une parenté, ne participent en rien à leur puissance. L'*ἀθάνατος* n'a pas pour autant une *ισόθεος δύναμις*. Cela apparaît d'une façon presque caricaturale dans la mésaventure de Tithonos — que l'Aphrodite de l'hymne homérique (222) épargne

(XX, 232) l'enlevèrent à cause de sa beauté, afin qu'il devint l'échanson de Zeus. On peut se demander si, « brillant par sa virilité », Ganymède n'était pas au départ détenteur d'une force vitale, d'une *Eau de la Vie* dont les dieux voulurent s'assurer le bénéfice. Lucien (*Dial. dieux*, IV, 5) veut qu'il soit devenu immortel pour avoir consommé l'ambrosie. Il en était peut-être, primitivement, une sorte de détenteur. Il fut ensuite transféré dans l'*Aquarius*.

à Anchise son amant — où l'Aurore amoureuse est victime, comme une simple paysanne de Grimm, d'un souhait incomplet. Ils n'échappent que partiellement à la condition humaine, ce qui suggère une légende imaginée en dehors de tout support culturel (¹¹).

Les *foudroyés*, invoqués comme dieux ou comme héros, sont honorés d'un culte.

Les *ensevelis sous terre* ont une substance religieuse d'une tout autre densité. Nantis de fonctions singulières, ils ont été des puissances religieuses antérieurement à leur constitution en figures légendaires.

« Athéna apportait l'immortalité à Tydée ». L'immortalité n'est pas normalement une chose qui se donne. Elle résulte d'un fait concret: relation amoureuse avec un être divin et cohabitation avec lui; enlèvement; fulguration. Dand la mesure où l'ambrosie assurait la durée, ce n'était pas à la manière d'une Eau de la Vie buë une fois pour toutes; elle composait peu à peu l'*ichôr* qui se substituait au sang périssable. Même les absurdes immortalisations de la *Télégonie* respectent ce principe: les étranges couples qu'elle compose font partie du ménage d'une déesse et mangent à sa table.

Nulle part on ne voit une divinité décidant d'immortaliser un homme par la vertu d'un simple *fiat*, si ce n'est dans la cas de Tydée et de son fils Diomède.

Athéna et Diomède

Chantant Argos dans la IXème *Néméenne*, Pindare dit: Διομήδεα δ' ἄμβροτον ξανθά ποτε Ἐλευκώπις ἔθηκε θεόν (12), ce qu'un scholiaste explique:

« Pendant la guerre de Thèbes, Mélanippe blessa Tydée

¹¹ La sénilité et la maladie empêchent également le roi Aun de jouir des années de vie qu'il s'est assurées en tuant ses fils. Comme pour l'invulnérabilité, l'homme doit être rappelé au sentiment de ses limites. Weinreich dans son étude sur le *Theios Aner* (*Neue Jahrb.*, 1926, p. 633) ne rencontre aucun immortalisé. Les deux catégories sont totalement indépendantes.

qui, fou de colère, supplia Amphiaraios de tuer Mélanippe et de lui apporter sa tête. Quand il la tint, dominé par une fureur plus forte que sa raison, il en mangea la chair... Athéna apportait l'immortalité à Tydée blessé; la consommation de la chair humaine l'empêcha de faire usage du cadeau. Comme Tydée ne pouvait plus avoir accès à l'immortalité, elle décida de transférer le don à Diomède; celui-ci en effet est honoré comme dieu à Thurii et à Métaponte et, dans les histoires, on ne trouve rien concernant sa mort ».

Ailleurs (scholies A B T à *Il.*, V, 126, d'après Phérécyde et celui-ci, probablement, à partir de l'*Expédition d'Amphiaraios*) Amphiaraios tend spontanément la tête de Mélanippe à Tydée qui, « à la manière d'une bête, met la cervelle à nu et l'engloutit dans sa fureur ». Le « ὄσος fait se détourner Athéna qui arrivait du ciel en lui apportant l'immortalité que Tydée demande alors pour son fils.

Récit à peu près identique, sans mention du ciel « d'après les cycliques » dans les scholies G du même passage et dans celles de la XI^{ème} *Néméenne*, écrite pour un descendant de Mélanippe. Version un peu différente, sans indication de sources, chez le scholiaste de Lycophron (1066).

Le récit d'Apollodore (III, 6, 8) accroît la responsabilité d'Amphiaraios, qui hait Tydée, pour avoir poussé les Argiens à une guerre dont lui-même les détournait. Il coupe la tête de Mélanippe et la lui jette, sachant ce qui va arriver. Athéna apportait l'*athanasia* sous forme d'un *pharmakon*; à la prière du mourant, elle l'accorde à Diomède.

Pindare désigne celui-ci à la fois comme ἀμβροτος et comme θεός. Le scholiaste justifie les deux termes en mentionnant deux cultes de Diomède et le silence des récits concernant sa mort.

Il confond là deux notions qui, ailleurs sont nettement distinguées:

- a) Les immortalisés ne deviennent pas des dieux.

b) Les héros du culte sont toujours représentés comme des morts; leur *hiéron* était généralement considéré comme leur tombeau.

Une autre énigme est l'insignifiance des cultes de Diomède en Grèce propre, comparée à la richesse des traditions qui le concernent en Italie, sur l'implantation desquelles on ne peut faire que des hypothèses (¹²).

Outre les cultes de Thurii, Sybaris, Métaponte et Tarente, sa mémoire était vivante en Daunie, où son arrivée avait été chantée par Mimnerme, et au nord, dans le pays des Hénètes.

Deux îles au nord du cap Garganum portaient son nom, l'une encore habitée au temps de Strabon; l'autre, alors déserte, était celle où, disait-on, il avait disparu, et où ses compagnons s'étaient transformés en oiseaux. Marié à Evhippé, fille du roi Daunus, il avait fondé Siponte, Lucéria (où se trouvait un culte d'Athéna Ilia), Canisium et Argos Hippium (Argyrippe, Arpi). L'actuel Tavoliere di Puglia s'appelait Campum Diomedis (Strabon, II, 4, 20; VI, 1, 4; VI, 3, 9).

A l'autre bout de la péninsule, entre Trieste et Aquilée, il avait un temple près de Timavum. Son culte chez les Hénètes — ou sa substitution à quelque divinité locale — était ancien: un cheval blanc lui était encore sacrifié au temps de Strabon. Il y avait dans le pays deux bois consacrés l'un à Héra Argeia, l'autre à Artémis Étolis. Quel que fût le sens premier de ces épiclèses, on y voyait une allusion à la double nationalité de Diomède, fils d'un Étoliien et d'une Argienne. Les Hénètes racontaient que Diomède chez eux avait reçu l'apothéose (Strabon, V, 1, 8-9; VI, 3, 9).

¹² Sources apud R.E., articles *Diomedes* (Bethe, 1903) et *Tydeus* (Wolf Aly, 1943); G. Giannelli, *Culti e Miti della Magna Grecia*, 1922, rééd. 1963, pp. 53-74; Jean Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile*, thèse de Paris, 1941, pp. 385-90, reprend les légendes; J. Perret, *Les origines de la légende troyenne de Rome*, thèse de Paris, 1942, pp. 38, 79, 167, 396.

Brindes, Bénévent, Venouse, Venafrum, Lanuvium, Equus Tuticus, prétendaient avoir été fondées par lui; mais ces traditions ne sont pas anciennes.

A quoi la Grèce propre avait peu de chose à opposer.

Il avait fondé à Argos le culte d'Athéna Oxyderkès, le sanctuaire d'Athéna Pronoia à Prasiae en Attique, celui d'Athéna Anemotis à Mothone, le culte d'Hippolyte à Trézène, où il avait sacrifié le premier. Il avait transporté le palladion à Sparte dans le héroon d'Ulysse près du sanctuaire des Leucippides.

A Salamine de Chypre se trouvait, dans une enceinte sacrée, un temple d'Athéna et un autre où chaque année, au mois d'Aphrodite, un sacrifice humain était offert conjointement à Agraule et à Diomède. Un homme était conduit et, semble-t-il, poursuivi par les éphèbes de la cité, faisait trois fois le tour de l'autel, puis le prêtre le tuait d'un coup de lance *κατὰ τοῦ στομάχου* et brûlait le corps sur un haut bûcher. La coutume dura jusqu'au règne d'Hadrien (¹³).

Tels sont les éléments rituels dont nous disposons pour deviner ce que fut Diomède, qui reçut l'immortalité destinée à son père. C'est peu de chose: sacrifice d'un cheval au fond du golfe adriatique; sacrifice humain à Chypre; association constante avec Athéna.

Tydée et Diomède

Oineus de Calydon épousa Althaia mère de Méléagre, Déjanire et Gorgé et, selon une tradition isolée, de Tydée également. La version courante fait naître celui-ci de la seconde épouse, Périboia, fille d'Hipponoos d'Olénos. Elle fit partie du butin d'Oineus lorsqu'il prit Olénos, racontait

¹³ Porph. *De abstinentia*, II, 54; Lact., *Div. Inst.*, I, 22; voir mes *Last Giants*, dans *History of Religions*, 1965, t. 4, n. 2, p. 234-5.

la *Thébaïde*. Selon un poème hésiodique, son père, la sachant grosse des oeuvres d'Hippostratos fils d'Amaryncée, l'envoya à Oineus avec mission de la tuer; selon d'autres il savait que le père était Oineus lui-même; ou encore, ayant appris qu'Oineus avait violé Périboia, il avait envoyé sa fille avec l'enfant vivre parmi les porchers, d'où le proverbe *Τυδεὺς ἐκ συφορβίου* pour désigner un homme sans éducation. Diodore veut enfin que Périboia ait désigné Arès comme son amant, Arès de qui l'on disait aussi qu'Althaïa avait conçu Méléagre, comme elle avait conçu Déjanire de Dionysos. Selon Pisandre enfin, Oineus s'était épris de sa fille Gorgé *κατὰ τὴν βούλησιν Διός*. Tydée serait né de cet inceste⁽¹⁴⁾.

Il doit fuir Calydon pour avoir tué un de ses frères, Mélanippe, à la chasse, ou un autre, Olénias. Plus tard, son père Oineus est détrôné, maltraité, enfermé, par ses frères Agrios et Mélas. Tydée prend sa défense et tue deux de ses cousins ainsi que, sans l'avoir voulu, son oncle Mélas au cours d'un banquet. Les fils d'Agrios ne seront vaincus définitivement que pendant la campagne des Épigones, par Diomède et Alcméon. Parmi eux se trouvent un second Mélanippe et un Thersite⁽¹⁵⁾.

Tydée exilé arrive à Argos où le roi Adraste a reçu d'un oracle le conseil de marier ses filles à un lion et à un sanglier. Il se bat avec Polynice à la porte d'Adraste. A cause de leur fureur, ou des emblèmes de leurs boucliers, ou encore de leur accoutrement — Polynice couvert de la dépouille d'un lion, Tydée de celle d'un sanglier (celui de Calydon, dira-t-on plus tard, Val. Flacc., II, 541) — le roi les prend pour gendres. Déipyle sera la mère de Diomède (Apoll., III, 6, 1-2; schol. *Il.*, IV, 376).

En mission à Thèbes, Tydée grâce à Athéna vainc tous

¹⁴ Apoll., I, 8, 2-4; Hés. fr. 73; schol. *Il.*, IV, 400; Plut. *Prov.*, I, 5; Diod. Sic., IV, 35, 1.

¹⁵ Apoll., I, 8, 5; Schol. A B à *Il.*, XIV, 114-20; Eur. *Oineus*, fr. 558; Paus., II, 25, 2; Hygin, fable 69.

les Thébains aux jeux, Cinquante jeunes gens jaloux de lui lui tendent une embuscade; il les tue tous sauf un seul. Athéna cependant lui avait interdit de se battre, de laisser éclater sa fureur (ἐκπαράσσειν, V, 800). Elle le fait néanmoins triompher (16).

Ce bâtard né d'une condamnée, élevé dans une porcherie, meurtrier de plusieurs des siens, qui meurt en dévorant la tête de son ennemi, compose une étrange figure de maudit. Amphiaraios dans les *Sept* le poursuit de ses invectives: « Assassin, désordre dans la cité, maître d'infortunes pour Argos, huissier de l'Érinys, valet de la mort, conseiller d'Adraste pour tous nos malheurs présents » (571-5). Ulysse, dans un drame perdu de Sophocle, rappelle insidieusement à Diomède que Tydée, « devant Thèbes, dévorant de la chair crue, a fait repas du fils d'Astakos à qui il avait coupé la tête » (fr. 799, Pearson). Euripide dans des pro-argiennes *Suppliantes* ne pouvait que l'épargner et n'a rien dit de sa mort. Mais dans son *Méléagre* (fr. 537) un personnage annonce que Tydée en arrivera εἰς ἀνδροβρώτους ἡδονάς et Lycophron décrit Diomède comme « le fils du Sanglier intrépide dévoreur de tête » (1066).

La prouesse de Tydée tuant seul cinquante Cadméens a l'irréalité d'un épisode de conte. Les combats les plus furieux, dans l'*Illiade*, restent vraisemblables. Il faut de plus, Athéna le rappelle (V, 801), que Tydée soi *petit*. On pense à la chanson des femmes: « David en a tué dix mille... » (I, *Samuel*, 18, 7). Il ressemble aux Berserkir germaniques plus qu'à un guerrier grec. Louis Gernet a bien vu ce que signifie, au chant X de l'*Illiade*, le travestissement de Dolon couvert d'une peau de loup et d'un casque en peau de martre (17). Or dans ce même chant où Diomède

¹⁶ L'épisode est raconté trois fois dans l'*Illiade*, par Agamemnon (IV, 365-410), par Athéna (V, 810-13), par Diomède (X, 285-94).

¹⁷ L. Gernet, *Dolon le Loup*, Mél. Cumont, 1936, p. 189; M. Delcourt, *The last Giants*, p. 218. Sur Tydée petit (τυτθός) cf. Brelich, *Eroi Greci*, p. 234.

suppliant Athéna évoque Tydée, lui-même et Agamemnon s'en vont revêtus d'une peau de lion (177 et 23), Ménélas d'une peau de panthère (29) et Ulysse garnit de défenses de sanglier son casque en cuir de boeuf (263). Nulle part ailleurs dans le poème ne figurent des notations de ce genre. Athéna apparaît rarement dans un contexte aussi coloré par les épreuves de l'adolescence.

Comment s'expliquer l'épisode où elle ordonne à Tydée de tuer Ismène amante de Périclymène, lequel avait reçu de Posidon le pouvoir de se transformer à sa guise, ce qui fait deviner un démon marin apparenté à Protée? Athéna utilise perfidement ce don pour le perdre. On ne sait quel grief elle avait contre lui et contre Ismène (¹⁸).

On a beaucoup parlé de l'amitié d'Athéna pour Ulysse, qui toutefois ne se manifeste qu'à Ithaque; la déesse n'intervient dans aucune des épreuves narrées aux Phéaciens. Bien plus vif, plus constant est son attachement au couple Tydée-Diomède. Elle monte sur le char de Diomède pour lui faire attaquer Arès (*Il.*, V, 839). Lorsqu'elle secourt Ulysse dans l'*Iliade*, c'est le plus souvent quand il est en compagnie de Diomède. Sous la forme d'un héron (*έρωδιός*), elle les guide dans la reconnaissance nocturne du chant X et, comme ils ne peuvent la voir, elle jette son cri, qui leur est familier. L'image d'Athéna-oiseau est restée fixée à Diomède. L'île nommée d'après lui, au large du Garganium, était peuplée d'oiseaux, ses compagnons métamorphosés, disait-on (*supra*, p. 14). Ces oiseaux, une singularité de l'île, ont été décrits par Pline et Strabon assez précisément pour être identifiés. Élien n'a pas hésité: se souvenant de l'*Iliade*, il en a fait des hérons. D'Arcy Thompson a préféré reconnaître en eux des puffins, souvent confon-

¹⁸ L'hypothèse d'*Antigone* est seule à mentionner, d'après Mimnerme, l'intervention d'Athéna. L'épisode, très énigmatique, a été étudié par C. Robert, *Oidipus*, II, p. 46, n. 25. Imaginant à Ismène un fiancé qui sera tué par Tydée, Stace (*Théb.*, VIII, 555) le nomme *Atys*, tant s'imposait à lui l'image d'un Tydée sanglier.

pus avec les plongeurs, dont à Athènes Athéna *Aithuia* portait le nom ⁽¹⁹⁾.

Athéna et Arès

Les contiguïtés culturelles entre Ulysse et Athéna sont insignifiantes; elles sont nombreuses entre elle et Diomède. Quand une divinité olympienne éclipse un démon local, les légendes marquent entre eux, le plus souvent, une relation d'hostilité. Nulle part celle-ci n'apparaît plus aiguë qu'entre Athéna et Ajax et, pas plus que celle qui opposait Apollon et Néoptolème à Delphes, elle n'a nui à leur paisible coexistence religieuse. C'est en cherchant du côté de Posidon son persécuteur qu'on a chance d'atteindre l'être archaïque d'Ulysse. C'est de même du côté d'Arès, le dieu qu'avec Athéna il attaque et blesse, qu'il faut chercher les origines de Diomède, et aussi de Tydée, car ils peuvent être traités, sous ce rapport au moins, comme un être unique. Diomède serait presque exactement le double de son père, si les poètes ne l'avaient soumis à l'éthique chevaleresque. C'est du reste sa transformation en héros épique qui l'a dissocié de l'autre Diomède, le maître des cavales androphages vaincues par Héraclès.

Le Diomède thrace est fils d'Arès. Des variantes légendaires parlent d'une filiation analogue chez les princes étoliens: c'est d'Arès que Périboia a conçu Tydée (Diodore, *supra*, p. 16). Tydée, chez Pisandre, était né d'un inceste entre Oineus et sa fille Gorgé, sorte d'Athéna guerrière que Nonnos (XXXV, 84) montre combattant près de Calydon en agitant le bouclier de son frère Toxeus, à la grande colère de son autre frère Méléagre, lequel passait parfois pour fils d'Arès. Le nom de Portheus ou Porthaon, père d'Oineus, est une épiclèse d'Arès.

¹⁹ D'Arcy Thompson, *The birds of Diomedes*, *Class. Rev.* t. 32, 1918, p. 92.

Tydée, dit le pédagogue des *Phéniciennes* (134) a dans sa poitrine l'Arès de l'Étolie, et le scholiaste cite un vers de Callimaque (226, Schneider):

Εἶμι τέρας Καλυδῶνος, ἄγω δ' Αἰτωλῶν Ἄρηα.

Diomède à Chypre est associé à Agraule, divinité guerrière qui, dans Athènes, éclipsée cependant par Athéna, avait un sanctuaire sur le versant nord de l'Acropole, en face de la colline d'Arès où se trouvait le temple du dieu. Les éphèbes y prêtaient serment de fidélité à l'État en la nommant en premier lieu, puis Enyalios, Arès, Zeus, Thallô, Auxô et Hégémone²⁰; cela indique l'importance d'Agraule comme déesse poliade dans une Athènes archaïque, avant d'être dégradée en fille de Cécrops à qui Athéna confie l'enfant Érichthonios. Agraule enfreint alors une interdiction de la déesse, est frappée de folie et se jette du haut de l'Acropole. Elle avait eu d'Arès une fille, Alcippe, qu'un fils de Posidon avait tenté de violer. Arès tua l'audacieux; son procès amena la création de l'Aréopage. L'association Agraule-Diomède à Chypre semble bien homologue de l'association Agraule-Arès à Athènes.

Le Diomède thrace nourrit ses cavales de chair humaine avant d'être dévoré par elles. L'Argien, grand conquérant de chevaux, enlève ceux de Darès, d'Échémon, d'Enée (V, 25, 164, 263), enfin, avec Ulysse, ceux de Rhésus, dans le seul épisode de l'*Iliade* où apparaissent des cavaliers. Son sillage italien est jalonné de noms hippophores. Au début de notre ère, les Hénètes lui sacrifiaient encore un cheval blanc, rite des plus exceptionnel.

Tydée avait une soeur ou demi-soeur qui s'appelait Mélanippé, comme une Amazone fille d'Arès. Il tua en Étolie un frère du même nom et Diomède un autre, son cousin

²⁰ La figure d'Agraule groupe des caractères guerriers et des caractères agraires. Avec une valeur peut-être analogue, Arès alterne avec Dionysos dans les généalogies étoliennes; cf. F.A. Voigt, *Beiträge zur Myth. des Ares u. der Athena*, thèse de Leipzig, p. 227; voir p. 254 sur Tritēia (*infra* p. 22).

(*supra*, p. 16). Il mourut en mangeant la tête du Mélanippe thébain. Les noms hippophores sont nombreux dans les cycles des Amazonès, de Posidon et de Diomède, mais, aussi, dans les légendes dionysiennes où apparaît le rite de l'omophagie (*supra*, p. 3).

Le défenseur de Thèbes était fils d'Astakos, de la race des Spartes (Esch. *Sept*, 412), c'est-à-dire descendant d'Arès. Thèbes l'honora. Pausanias (IX, 18, 1, 2 et 6) vit encore son tombeau sur la route menant à Chalcis et tout près, trois grosses pierres marquant la sépulture de Tydée, tradition homérique (*Il.*, XIV, 114) contre laquelle ne prévalut pas la version tragique de l'inhumation à Eleusis.

Adraste vaincu, réfugié à Sicyone, marié à la fille du roi Polybe qui le prit pour héritier, nomma son fils Kyanippos en mémoire de son cheval Arion, le *κυανοχαίτης*, qui l'avait sauvé dans sa fuite. C'est du moins ce qu'on racontait pour expliquer les honneurs qu'il recevait dans la ville, et notamment ces « choeurs tragiques » qui sont une énigme pour les historiens de la littérature. Au début du VI^{ème} s., Clisthènes donna à Sicyone une éphémère grandeur. En guerre avec Argos, qui autrefois avait conquis Sicyone et l'avait rangée dans sa ligue, il décida d'expulser le culte d'Adraste, et, pour mieux offenser sa mémoire, de mettre Mélanippe à sa place. Seuls les choeurs tragiques furent attribués à Dionysos (Hérod., V, 67).

Si Clisthènes, un chef qui savait mettre la religion au service de la politique, intronisa Mélanippe, c'est, dit-on généralement, parce que nul héros n'était plus anti-argien, ayant tué Mécistée frère et Tydée gendre d'Adraste. J'en vois deux autres raisons. Mélanippe est substitué à son homonyme Kyanippos, le fils de l'Argien. Mieux encore: Athènes honorait un Mélanippe qui avait un héroon dans le dème de Mélité, fils, disait-on de Thésée et de la fille du bandit Sinis; Sicyone avait une tradition différente, plus flatteuse pour la cité: son dernier roi Zeuxippe, fils d'Apol-

lon et de la nymphe Syllis, avait eu un fils nommé Mélanippe, grand-père de Mélité (²¹).

Un dernier Mélanippe, fils d'Arès et de Tritéia, avait bâti une ville en Arcadie et lui avait donné le nom de sa mère. Cette Tritéia fille de Triton était prêtresse d'Athéna (Paus., VII, 22, 8, 9). Honorée conjointement avec Arès, elle fut probablement, à l'origine, Athéna — Tritogénie — elle-même. Il resta en Grèce plus d'un souvenir d'une Athéna maternelle, mère, et non pas seulement tutrice, d'Erichthonios ou d'Erechthée, mère d'Apollon Patrôos, mère des Corybantes, histoires retouchées ensuite pour respecter la croyance en la virginité de la déesse (²²). Le Mélanippe achéen serait donc le fils d'Arès et d'Athéna. Olympie honorait ensemble Arès Hippios et Athéna Hippiia (Paus., V, 15, 6). Le temple athénien d'Arès abritait quatre chapelles, deux pour Aphrodite, une pour Ényô, une pour Athéna (Paus., I, 8, 5). Tégée honorait ensemble Athéna Aléa et Arès *Convive des femmes*, ainsi qu'Arès Aphneios (Paus., VIII, 44, 6; 45, 3 sqq.; 46; 48, 3).

A en juger par les noms de ses rois légendaires, l'Étolie vénérât Arès. Les traces d'Athéna s'y distinguent plus malaisément. La chasse de Calydon était figurée au fronton du temple d'Athéna Aléa à Tégée qui avait reçu, disait-on, la dépouille du sanglier fameux, offerte par Méléagre à Atalante: entendons qu'une peau quelconque exhibée dans le temple avait été rattachée au conte calydonien. La présence de Gorgé parmi les filles d'Oineus en dit davantage. Nonnos la décrit toute semblable à Athéna combattant les Géants. Gorgé épousa Andraimon qui fonda Amphissa, dont la déesse poliade était Athéna. Gorgé est une sorte

²¹ Paus., II, 6, 7; Wilamowitz, *Aus Kydathen* (Phil. Unters., I, 1880, p. 146) a bien démêlé les deux généalogies, mais sans rattacher la seconde à la politique de Clisthènes.

²² Voir Kalinka, *Das trojanische Königshaus*, A.R.W., t. 21, 1922, p. 31; Uberto Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea* p. 251, voit dans Tritéia comme dans Athéna un des noms cnossiens de la déesse dont Triton était le père; cf. Voigt *Beiträge*, p. 254.

de chaînon entre Athéna et la redoutable Gorgô en qui Otfried Müller avait déjà reconnu « eine feindliche Pallas, ein zur Selbstständigkeit erhobener Zug ihres eigenes Wesens », ce que Jung nommerait le *Schatten* de la déesse.

Des traditions isolées, on s'en souvient, donnent à Tydée Arès pour père, Gorgé pour mère.

Imaginons, probablement dans la Grèce du nord, une association rituelle entre une Athéna archaïque et un *démon* apparenté à Arès, caractérisé par des accointances avec le cheval. Le culte de ce démon (ou d'autres semblables qui lui furent peu à peu assimilés), répandu parallèlement à une utilisation croissante du cheval, maintint le souvenir de son caractère divin. Celui-ci devait être riche, car, humanisé, il se fixa en trois êtres distincts: le Diomède thrace, l'Argien et Tydée. Les poètes qui précisèrent ces figures sentirent la nécessité de conférer, au moins à l'une d'elles, l'immortalité. Elle aurait résulté tout naturellement du titre de consort. Mais Athéna, ne pouvant plus avoir de consort, doit employer un moyen magique, auquel une seule tradition, le résumé d'Apollodore, donne un nom. C'est un *pharmakon*. Ce mot, qui jamais ne désigne l'ambrosie, figure également dans la guerre des Géants: la Terre en cherche un qui soit capable de ressusciter ses fils si un mortel parvient à les tuer. Zeus la devance et coupe le *pharmakon*, une plante, évidemment, que cette Gaia plus qu'à demi humanisée ne songe pas à émettre, mais à découvrir, comme fait la déesse-mère méditerranéenne, grande cueilleuse de simples.

C'est la Terre aussi qui fait présent à Héra de l'arbre aux pommes d'or que les Hespérides devront garder dans le jardin d'Atlas. Héraclès les conquiert pour Eurysthée qui les lui rend, sur quoi Athéna s'en empare et les remet en place, « car il n'était pas permis qu'elles fussent quelque part » (23). De même que l'invulnérabilité est toujours

²³ Apoll., II, 5, 12: ἔσιον γὰρ οὐκ ἦν αὐτὰ τεθῆναι που, qu'un résumeur a corrigé en μετατεθῆναι. La résurrection procurée à Glaucos et à d'autres par une herbe magique n'est pas l'équivalent d'une immortalisation.

fallacieuse, l'immortalité n'est pas compatible avec la condition humaine. « Il mito dell'invulnerabilità è un mito della morte » dit très bien A. Brelich (*Eroi greci*, p. 304).

Alléguant cet épisode et celui de la guerre des Géants, Georges Dumézil dans son *Festin d'Immortalité* (p. 128) attribue à Athéna le rôle de la déesse chargée de reconquérir la nourriture des dieux. Dans l'histoire de Tydée, qu'il ne mentionne pas, elle n'apparaît pas pour réserver l'immortalité aux dieux, mais bien comme celle qui en dispose: obligée de la refuser à Tydée, elle la confère à Diomède, usant pour cela d'une méthode qui est ailleurs celle de la déesse-mère.

Des vases étrusques montrent Menrfa introduisant Hercle dans le cercle des dieux: serait-ce une tradition analogue?

Il faut mentionner ici un curieux scholion de la fin des *Oiseaux* (1536). Prométhée conseille à Pisthétaïros de ne traiter avec Zeus que si celui-ci lui accorde la main de Royauté. « C'est, dit la note, que Royauté dispose, semble-t-il, de l'immortalité, privilège que possède aussi Athéna qui, chez Bacchylide, est sur le point de l'accorder à Tydée » (24). Le public comprenait sur-le-champ que Pisthétaïros, gendre de Zeus, serait traité comme l'autre gendre, Ménélas, et arriverait aux Iles Heureuses, non sans avoir peut-être traversé quelques infortunes conjugales. Si les auditeurs ont pu saisir au vol une allusion aussi elliptique, c'est que, chez Cratinos déjà, dit le scholiaste, paraissait Royauté, et Aristophane renouvelait peut-être là une plaisanterie de son vieux rival. Ce qui est sûr, c'est que Pisthétaïros, comme les consorts de l'*Odyssée*, devra l'immortalité à un mariage avec une déesse.

Pour le scholiaste, l'élection de Tydée est tout à fait

²⁴ Texte probablement altéré, mais dont le sens paraît certain. M. Jules Labarbe a bien voulu me l'éclairer. La dernière phrase toutefois: ἐστὶ καὶ παρὰ Κρατίνῳ ἢ Βασιλεία· ἐνταῦθα δὲ αὐτὴν ἀθανασίαν καλοῦσι reste énigmatique.

arbitraire, comme elle l'était pour Bacchylide, comme elle l'est dans tous nos récits; il considère son immortalité comme une chose qu'Athéna peut distribuer (οἰκονομεῖν). On n'entrevoit une raison qu'en remontant à tâtons vers une antiquité obscure où la déesse se choisissait un parèdre. Rien au surplus n'indique que l'Athéna historique ait jamais rien eu à voir avec l'immortalité en général, ni pour la donner, ni pour la refuser. Les anciens ont proposé pour son nom plus d'une étymologie; le jeu de mots Ἀθῶνᾶ Ἀθῶναστῶν n'y figure pas.

Tydée le sanglier

Tydée et Diomède, par rapport à Athéna, peuvent être considérés comme un être unique dédoublé. Tous deux ont d'identiques affinités avec Arès, mais la *Berserkerwut* du premier est beaucoup plus accentuée. Lorsqu'on cherche cependant à remonter vers des origines plus lointaines, on distingue deux *daimones* assez différents: l'un, Étolien, a des parentés avec le sanglier; l'autre avec le cheval.

Polynice et Tydée apparaissent à Adraste comme le Lion et le Sanglier annoncés par l'oracle. En ce qui concerne Polynice, la comparaison semble purement littéraire. Il en va tout autrement pour Tydée.

Son bouclier, disait-on, portait l'image d'un sanglier, épisode fréquent. Un sanglier ailé figure sur les monnaies de Clazomène. Les Samiens mettaient sa hure à la proue de leurs bateaux. On a retrouvé des défenses dans les tombeaux mycéniens. Ulysse dans son expédition nocturne avec Diomède porte un casque qui en est garni (*Il.*, X, 263). Leur force magique apparaît mieux dans les légendes nordiques, où les guerriers s'en font des colliers. Les Estiens de la Baltique et les Anglo-Saxons qui représentaient des sangliers sur leurs casques et leurs boucliers se

croyaient intangibles (25). C'est bien comme un homme intangible que Tydée à lui seul tue les cinquante Thébains qui lui avaient tendu une embuscade.

Tuer un sanglier est une prouesse qui consacre un héros, Héraclès aussi bien que Thésée. La chasse de Calydon fut un centre de récits épiques. Chose curieuse, Tydée n'y joue aucun rôle, peut-être parce que sa parenté profonde avec le sanglier était encore obscurément sentie. Ce sont seulement les poètes tardifs qui le font arriver à Argos revêtu de la dépouille fameuse que le temple d'Athéna Aléa se vantait de posséder. Auguste y vint après Actium; il laissa la peau, qui devait être mangée aux mitres, et emporta la hure: savait-il encore quelque chose de la valeur magique des défenses?

Les enfances de Tydée le représentent vivant avec sa mère parmi des porchers. Τυδεὺς ἐκ συφορβίου, « un homme mal éduqué », dit Plutarque. On devine un sens plus riche quand il s'agit d'un héros sanglier, venu du pays où fut immolé le plus grand des sangliers, et qui dévora la cervelle de son ennemi « à la façon d'une bête fauve », dit un narrateur (schol. *Il.*, V, 126).

On voudrait pouvoir aller plus loin. La Béotie, disait-on, avait été peuplée par les Hyantes, dans le nom desquels on reconnaissait celui du sanglier (Strabon, VII, 321; IX, 401). Pindare dans un dithyrambe (fr. 10) dit:

ἦν ὅτε σύας τὸ Βοιωτίον ἔθνος ἔνεπον,

et un de ses scholiastes (*Ol.*, VII 152) dit que c'est aux Hyantes que les Béotiens doivent d'être nommés *Sybéotiens*, avec un jeu de mots malveillant sur *συβώτης* porcher. Or Apollodore cité par Strabon (X, 464) disait que les Hyantes avaient quitté la Béotie pour aller peupler l'Étolie.

On ne saurait mettre en doute, dans l'Étolie archai-

²⁵ O. Keller, *Die Antike Thierwelt*, 1909-1913, t. I. p. 388; M.P. Nilsson, *Minoan-mycenaean religion*, 1927, p. 19; Tacite, *Germanie*, 45.

que, le rôle du sanglier, qu'on n'aurait pas hésité à préciser à l'époque où florissaient les théories totémistes.

Amphiaraos

Amphiaraos apporte à Tydée la tête de Mélanippe. Ou bien il la lui tend à sa prière, ou bien il la lui jette, sûr qu'il va la dévorer et perdre ainsi, avec la faveur d'Athéna, l'immortalité promise. Dans le premier cas il se conduit en bon compagnon; dans le second il agit sous l'impulsion d'une haine qu'Eschyle a puissamment exprimée.

Cet étrange épisode semble bien en recouvrir un autre, d'esprit tout différent, où Tydée devait recevoir une immortalité procurée par Amphiaraos grâce à la vertu de la tête coupée. Mais Athéna faisait échouer la magie. D'autres changements de signes apparaissent dans la légende d'Amphiaraos, que Pindare nomme θρασυμήδης et Eschyle, tout au contraire, σωφρονέστατος, dont l'engloutissement apparaît à la fois comme un châtement analogue à celui qui frappe Capanée et comme une promotion religieuse. « We seem to see a shaman who is surrendered by the atmosphere of damnation, but who somehow comes out of the other side, the Olympian », dit très bien Jack Lindsay (20).

Nulle part n'apparaît une tradition explicite concernant la magie qu'emploierait, pour prolonger la vie de Tydée, l'Amphiaraos chamane qu'on entrevoit derrière le sage devin. La tête jetée, dans l'*Iliade*, est un geste de mépris ou de bravade (XI, 146; XIII, 203; XX, 481). Aucun monument figuré ne représente la fin de Tydée. Des gemmes étrusques montrent un héros seul, généralement nu, tenant une tête coupée, ou encore un groupe de deux hommes, dont l'un tient une tête, devant un autel. Le motif reste

²⁰ Dans ses *Clashing Rocks*, Londres, 1965, p. 154, où il a bien mieux dégagé l'ambivalence d'Amphiaraos que je ne l'ai fait dans *Oreste et Alcéon*, 1959, p. 32.

inexpliqué. Les interprétations proposées avec hésitation par Furtwängler (*Antike Gemmen*, III, 1900, p. 228) ne sont guère persuasives.

Les têtes coupées jouent un grand rôle dans les livres historiques de l'Ancien Testament ⁽²⁷⁾, mais les significations sont loin d'être claires. Celui qui a tué entend-il apporter la *preuve* de son acte ou fournir un *trophée* au vainqueur? Veut-on réduire le mort à l'impuissance, comme le donne à penser l'ablation du bras (*Il.*, XI, 146)? Une idée sous-jacente, plus secrète, est probablement que le mort ne renaîtra pas une fois la tête éloignée du corps. Dans la *Légende Dorée* (124) Hérodiade emporte à Jérusalem la tête de Jean-Baptiste, craignant que le prophète ne ressuscite si sa tête rejoignait son corps.

Une valorisation religieuse du crâne est ancienne comme le monde. Des tombes néolithiques contenaient des corps sans tête, tandis que celle de Childéric, mort païen à Tournai en 482, offrait le squelette d'un adulte et le crâne d'un jeune homme, ce qui suggère des emplois cultuels du crâne. Le traitement post mortem du crâne a laissé peu de souvenirs chez les Grecs et les Romains, car leurs historiens, lorsqu'ils le rencontrent ailleurs, s'en étonnent et y voient uniquement un signe de férocité gratuite. Ils signalent parfois une utilisation rituelle, mais sans jamais chercher à la comprendre.

Les Tauriens empaient la tête des naufragés, décapi-tent leurs prisonniers de guerre et fichent la tête sur un mât qui domine la maison (Hérod., IV, 103). Thétis fait redouter à Achille le même traitement pour le corps de Patrocle (*Il.*, XVIII, 176).

Les Scythes, qui boivent le sang du premier ennemi qu'ils tuent, préparent les crânes pour s'en faire des tasses (Hérod., IV, 64-6).

²⁷ *Juges*, VII, 21-25; I *Sam.*, XVII, 51-57; XXXI, 9; II *Sam.*, IV, 7-12; XX, 21; II *Rois*, X, 8; II *Macc.*, XV, 30-33.

Lorsqu'un homme meurt chez les Scythes Issédons (IV, 26), on sert en un banquet, parmi d'autres viandes, la chair du mort; la tête est épilée, nettoyée, dorée pour servir dans les sacrifices annuels.

Les Boïens de la Cisalpine en firent autant, dit Tite-Live, au crâne de Posthumius, tué par eux en 215. L'habitude des Celtes et des gens du Pont, d'utiliser comme hanaps des crânes montés en or, est mentionnée au I^{er} s. de notre ère par Silius Italicus (*Punica*, XIII, 482) dans la conférence sur les usages funéraires qu'il prête à Scipion prêchant la patience au fantôme d'Appius, qui se plaint qu'après dix jours son corps n'ai pas encore reçu les honneurs.

Florus au I^{er} s. (ch. 39) et Rufus Festus au IV^{eme} (ch. 9) disent des Scordisques, Celtes illyriens dont ils font des Thraces, qu'ils boivent dans des crânes. Ammien Marcellin (XXVII, 4) veut que ce soit du sang humain. Paul Orose les décrit (*Adv. Pag.*, V, 23, 18) buvant dans des crânes mal nettoyés de leur cervelle.

Les Celtes, dit Strabon (V, 4, 5, p. 198) clouent à la porte de leur maison les têtes conquises à la guerre. Celles des chefs, conservées dans l'huile de cèdre, ont un grand prix. Chez les Carmanites (XV, 2, 14, p. 727) un homme ne peut se marier avant d'avoir apporté une tête au roi qui en expose le crâne après avoir mangé un morceau de la langue; celui qui a apporté la tête se régale du reste en famille.

Ces descriptions permettent de distinguer quelques croyances.

1. La tête fixée à la maison est à la fois *trophée* et *apotropaion*, ce que le narrateur traduit en disant qu'elle inspecte le voisinage, à quoi est peut-être sous-jacente l'idée que le vaincu est désormais au service du vainqueur. Il y a peut-être des traces de cette coutume dans l'acte, présenté comme une pure bravade, d'Événos et d'Oinomaos qui défient les prétendants de leurs filles et fixent sur leur demeure les têtes des vaincus (Apoll.

Epitome, II, 5). Antée tue tous les étrangers qui arrivent en Libye et couronne de leurs crânes le temple de Posidon.

2. La tête du chef conservée et honorée est à la fois *trophée et captation de forces*.

3. Celle-ci apparaît à un degré plus élevé lorsque la tête est mangée. Ce que dit Hérodote des Issédons peut se rapprocher des rites de succession signalés par Frazer (*Dying God*, p. 200) où le nouveau roi mange la langue et parfois le coeur de son prédécesseur. Le père qui mange son fils s'incorpore la force d'un être jeune; le guerrier qui mange son ennemi, le fils qui mange le père se qualifient pour le remplacer. Des intentions analogues, latentes dans le mythe de Cronos, sont totalement effacées des légendes de Térée et de Thyeste. Du même fond, remarquons-le, les Grecs ont admis que les dieux soient délibérément parricides; les mortels ne peuvent l'être qu'à la suite d'une erreur.

4. Aucun de nos textes ne dit que la cervelle soit mangée. Mais l'utilisation du crâne comme hanap en est une sorte de litote. Paul Orose parle de crânes encore sanglants, revêtus de leurs cheveux, *per interiores cavernas male effosso cerebro*. J. R. Mac Culloch dit que l'usage de boire dans des crânes humains s'est maintenu en Irlande celtique jusqu'à l'époque moderne²⁸.

La signification réelle du rite, méconnue par ceux qui n'y ont vu qu'une preuve de cruauté, s'éclaire à la lumière des témoignages réunis il y a cent ans par E. L. Rochholz, car l'Allemagne médiévale en offre la transposition chrétienne. La ville d'Ansbach doit son origine à un couvent bénédictin connu depuis 750, où les païens

²⁸ J.A. Mac Culloch *s.v. Head* dans l'*Encyclopaedia de Hastings* (1913) p. 535 a. Cf. R. Andree, *Die Anthropophagie*, 1887, pp. 18, 20, 34; M. Höfler, *Zur Somatologie der Gallokelten*, *Archiv f. Anthropologie*, N.F., t. 12 (1913) p. 63.

²⁹ *Deutscher Glaube u. Brauch* (1867), t. I p. 230 sqq. Bien des théories modernes ont été entrevues par cet excellent élève des Grimm.

wendes venaient boire dans le crâne de saint Gumpert. De nombreux miracles firent de l'endroit un lieu de pèlerinages. Lorsqu'on exhuma sainte Anna de Klingnau, une religieuse malade but dans son crâne et guérit. On utilisa de même les vertus miraculeuses des crânes enchâssés de plusieurs autres saints.

Alboïn roi des Lombards fut tué en 573 à l'instigation de sa femme Rosemonde qu'il avait obligée de boire dans le crâne de son père. C'est du moins ce que disent tous les historiens, répétant une phrase de Paul Diacre (II, 28). Cet Italien du VIII^{ème} s. ignorait le sens de l'ancien usage barbare: Rosemonde, n'en doutons pas, voulut puiser dans le crâne de son père le courage et la force de tuer son mari.

La cervelle

Aucune de ces relations ne parle de la cervelle elle-même, alors que c'est d'elle que le crâne tire son éminente valeur. Le liquide bu dans la coupe osseuse transmettait quelque chose de l'esprit qui l'avait habitée.

Rien de plus difficile que de donner une idée d'ensemble des conceptions des anciens concernant le cerveau. Le traité de la *Maladie Sacrée* (16) considère le cerveau comme ce qu'il y a de plus puissant dans l'homme. « La cervelle et la moëlle, dit celui du *Régime* (49), sont réputées les plus fortes des parties exsangues ». Sur la valeur revigorante de la moëlle, il pense comme les poètes qui représentent Chiron nourrissant Achille des viscères des lions et de la moëlle des sangliers et des ours³⁰. Mais il n'est plus question ici du cerveau. Et, dès que l'on examine l'ensemble des faits, on constate de curieuses

³⁰ Apoll. III, 13, 6. Frazer relève en note les versions tardives qui, à la moëlle *fortifiante* des fauves, ajoutent celle des faons et des daims, génératrice de *rapidité*.

contradictions au sujet de cet organe, « ce qu'il y a de plus puissant dans l'homme ».

Les sacrifices helléniques ne lui font aucune place, alors qu'ils attestent la haute signification des viscères, du sang et des *genitalia*, réservoirs de force vitale. On prend les viscères en main pour jurer et pour adjurer. Les guerriers d'Homère, lorsqu'ils offrent un sacrifice sans intention particulière, mangent entièrement les viscères « pour bien montrer que leur piété vient du fond des entrailles, du plus profond du coeur », disent deux curieuses scholies (*Il.*, I, 404 et *Od.*, III, 470), spiritualisant le vieil usage.

Les animaux châtrés offerts aux morts et aux divinités infernales l'étaient probablement peu avant le sacrifice. La valeur des parties coupées reste assez mystérieuse. Les magistrats entrant en charge sacrifiaient au moment de leur purification un porc dont les testicules étaient jetés, de même que les offrandes à Hécate étaient déposées aux carrefours. Seuls les gens de rien osaient faire rafle de ces καθάρματα chargés d'une force dangereuse et s'en régalaient entre eux (*Démosth.*, LIV, 39). Les τέμια apparaissent dans quelques serments légendaires particulièrement solennels. Les prétendants d'Hélène s'engagent envers Tyndare, debout sur le membre coupé d'un étalon (*Paus.*, III, 20, 9), Héraclès jure sur les τέμια d'un sanglier.

Quant à la tête, nous en ignorerions totalement l'utilisation sans les inscriptions qui règlent la part des prêtres. Celle-ci comprend généralement la peau, enlevée avec la tête et les pieds aux bêtes destinées à être mangées. Quelques inscriptions mentionnent, à côté de la peau, la tête et plus souvent, la langue, probablement détachée du crâne intact³¹.

³¹ Fr. Puttkammer, *Quomodo Graeci victimarum carnes distribuerint*, p. 5, 12, 13, 21; mention de la tête, Dittenberger, *Syll.*, 602, 3; 633, 9; de la langue, 603, 5; 627, 1; Priène, 174, 8; Ziehen, 113, 2.

Le sens du rite, entrevu par Rochholz, fut expliqué par Ada Thomsen comme la survivance d'une coutume archaïque des chasseurs d'ours décrite au XVIII^{ème} s. par Jessen dans son *De Finnorum... religione pagana*: « Ossa studiosae legerunt naturali suo ordine et nexu in terra solemniter defodienda, certa spe fore ut ursus in pristinum sed longe meliorem statum, novo corpore recepto, restitueretur ». K. Meuli a repris l'explication en l'intégrant à une théorie du sacrifice d'où les dieux sont primitivement absents, un simple rituel de chasse ayant été transformé en rituel d'offrande par les peuples pasteurs³². La tête tenue par la peau et les os désarticulés, qu'on a pris soin de ne pas briser, renonçant ainsi à manger la moëlle, sont enterrés réunis, afin de garantir la régénération de l'animal. Cet usage, qu'il signale dans le *Kalevala*, chez les Lapons et les Samoyèdes modernes, chez les chasseurs africains, il le présume au paléolithique où l'on enterre de même le crâne et les os longs.

Rien d'étonnant si ce sont des critiques de langue allemande qui ont élaboré cette théorie. Elle figure en clair dans leurs contes et légendes. Le sanglier du Walhalla se retrouve vivant tous les matins pour être de nouveau servi le soir au festin des élus. Rochholz (I, p. 290) l'a dégagée de deux contes de Grimm: le *Machandelboom* (21), où un enfant, dont les chairs ont été mangées par son père à l'instigation d'une belle-mère, ressuscite parce que tous ses os ont été recueillis et enterrés, et *Bruder Lustig* (81), où saint Pierre, pour ressusciter la princesse, met les membres à bouillir, détache les chairs, replace les os dans l'ordre et, au nom de la Trinité, ordonne à la morte de se relever. Dans la *Légende Dorée* (106 ou 124) saint Germain d'Auxerre est reçu en Grande-Bretagne

³² Thomsen, *Trug des Prometheus*, A.R.W., t. 12 (1909), p. 460; K. Meuli, *Opferbräuche*, p. 185-288. Frazer, *Golden Bough*, II, p. 415, avait bien vu la valeur de précautions analogues prises par les pêcheurs de saumons. Voir aussi H. Baumann. *Das doppelte Geschlecht*, 1956, p. 97 et J. Servier, *L'homme et l'invisible*, 1964, p. 40-41.

par un porcher qui, pour le traiter dignement, tue son seul veau. Le saint « praecepit sociis suis ut nullum frangerent de ossibus vituli »; il les remet dans la peau et Dieu ressuscite le veau: interprétation chrétienne d'une magie archaïque³³. Rochholz a très bien vu, d'une part, que la cuisson dans la marmite annonce la résurrection, car à la permanence des os s'ajoute l'idée de la matrice où « cuit » un être en formation, et, d'autre part (I, p. 262), ainsi que le prouve l'histoire de Pélops, que nul os ne doit manquer.

On comprend dès lors le silence des textes rituels concernant la cervelle. Les sacrificateurs examinaient les viscères, la vésicule biliaire et la vessie pour en tirer des présages, mais non la cervelle: pour l'atteindre, il aurait fallu briser les os du crâne. On comprend aussi les rites de l'immolation. Lorsqu'il s'agit d'un bovidé ou d'un verrat, un coup derrière la tête étourdit la bête qui tombe et le couteau tranche la carotide. Dans le sacrifice de Thrasymède (*Od.*, III, 445) la hache coupe les tendons de la nuque (ἀπέκοψε τένοντας ἀόχενλους) sans briser les os. Dans *Hélène* (1580), sacrifice stylisé, il n'y pas de coup sur la nuque. Ménélas tranche la gorge de son épée. Eumée se contente d'une branche de chêne pour étourdir le porcelet qu'il va tuer (*Od.*, XIV, 425).

Le *Schächter* juif ne procède pas autrement. Lui aussi a le souci de garder l'ossature intacte.

Peut-être à partir de là, et du reste en suivant Rochholz, peut-on tenter d'expliquer un aspect au moins des étranges Bouphonies athéniennes, dont l'histoire commence par cette phrase: « Thaulon tua un boeuf qui mangeait le gâteau destiné à Zeus ». Comment se fait-il que, dans ce sacrifice seul, le sacrificateur apparaisse en

³³ Minucius Felix (§§ 11 et 38) dit d'Asclépios qu'il est devenu dieu pour avoir été foudroyé. Mais il condamne l'incinération parce qu'elle ferait obstacle à la résurrection de la chair: rencontre de deux images, celle du feu purificateur, celle de l'ossature intacte garantie de résurrection.

posture de coupable? Serait-ce parce que Thaulon, en frappant le boeuf d'un coup de hache, n'a pas pris soin de respecter l'ossature? Théophraste cité par Porphyre dit *πατάζει τὸν βοῦν*,³⁴ terme qui n'apparaît dans aucune description de sacrifice et qui signifie probablement *écraser* la tête, coup non rituel. La reconstitution ultérieure de l'animal dans la peau était un simulacre, identique à celui qui est décrit dans le *Kalevala* et dans la légende de saint Germain, destiné à procurer malgré tout la résurrection de l'animal.

Le rituel des Bouphonies impliquerait donc la condamnation d'un procédé qui continuait toutefois d'être pratiqué cérémoniellement. Quelques sacrifices au surplus se pratiquaient sans tenir compte des règles habituelles, par exemple celui du bélier noir offert à Pélops à Olympie, où le fournisseur du bois recevait le cou de la victime (Paus., V, 13, 2).

Un moment vint où, sans que les rites de l'immolation eussent changé, les croyances cessèrent de garantir l'intégrité de l'ossature. On ne s'occupait plus de laisser ensemble la tête, la peau et les pieds en vue d'une régénération de l'animal. Témoin l'utilisation ostentatoire des crânes après les grands sacrifices, d'où vint le motif ornemental du bucrane. D'autre part, une inscription de Cos (Ditt. *Sylloge*, 616, 47) distribue les têtes des victimes aux forgerons et aux potiers. Ces petites gens mangeaient le peu de chair qu'ils y trouvaient ainsi que la cervelle, avec le même enthousiasme que le personnage de Crobylos (fr. 6 de Kock) qui s'écrie: « Vint alors une tendre demi-tête de porc; je n'en ai par Zeus rien laissé ».

Aucun texte toutefois ne mentionne le sort de la cervelle après le sacrifice. Alors que la langue est souvent l'objet d'une attribution précise, K. Meuli, qui consigne attentivement le sort des autres parties (p. 222) ne paraît pas avoir remarqué ce silence.

³⁴ Porph., *De Abst.*, II, 29; ailleurs (II, 10), il dit simplement ἀπέχεσθαι.

Si la cervelle n'avait pas été couramment mangée en cuisine, les préceptes pythagoriciens n'en auraient pas interdit la consommation. Mais celle-ci semble s'être accompagnée de scrupules et de répugnances difficiles à saisir. Le peu que nous en savons tient dans des fragments de comiques, cités en général par Athénée, souvent altérés, toujours privés de tout contexte. Quelle réalité y a-t-il dans le repas décrit par Philoxène de Cythère (Athénée, IV, 28, p. 146 F; fr. 2B de Bergk), où s'accumulent « viscères, échine, hanche, tête, pattes, pieds et tripes », c'est-à-dire ce qui constitue normalement la part du prêtre ou du dieu? Un vers des *Fêtes* de Platon (fr. IX Meineke):

« Et le voilà qui enlève la cervelle et qui l'avale », un autre de Philoclès (Ath., II, 72, p. 66 = fr. 5 des F.T.G. de Nauck):

« Quand il est à table il ne laisserait même pas la cervelle » semblent indiquer que le morceau, peu estimé, n'était prisé que par les goinfres.

Relevée de garum et de fromage, elle servait à farcir des feuilles de figuier, les *θρία*, qui étaient grillées ensuite. C'est ainsi que Dionysos, refusant de sauter du haut de la tour comme Héraclès l'y invite, dit: « J'y laisserais bien, de ma cervelle, de quoi faire deux *θρία* » (Arist., *Gren.*, 134).

Un fragment d'une pièce inconnue d'Aristophane range parmi les aliments qui incitent à la débauche (*καταπυγούσση*) tout ce qui est préparé au vinaigre et au silphium, les oignons, les bettes, les jus d'herbes âcres, les feuilles farcies, la cervelle et l'origan³⁵.

C'est cependant pour des raisons plus secrètes que les « philosophes », comme dit Athénée (II, 65), interdisaient de manger les cervelles des porcs et, sans doute,

³⁵ Fr. 17 de Meineke; cf. Pollux, VI, 69 et Diog. L., IV, 18. Un dessert particulièrement délicat se nommait *Διός ἐγκέφαλος* (Athénée, XIV, 50, 642 E et XII, 39, 529 D). Le mot est passé en proverbe pour désigner un raffinement gastronomique.

les autres également. Les interdictions pythagoriciennes donnent une justification morale à de vieux tabous dont il nous reste à découvrir les composantes psychologiques. A. Delatte a étudié celles qui se rapportent aux fèves sans y joindre ce qui concerne la cervelle qui, dans l'esprit de l'école, était condamnée pour des raisons connexes. Interdits également étaient le coeur et la matrice des animaux²⁶.

Le maître, dit Jamblique dans sa *Vie de Pythagore* (109), interdit de manger le coeur et le cerveau parce que ces organes « sont gouvernement (*ἡγεμονίαι*), accès et siège de la pensée et de la vie. Pythagore les considérait comme saints à cause de la nature de la raison divine ». Il ne parle pas de la matrice, qu'il aurait difficilement exclue en vertu du même principe. Une autre rationalisation, à un autre niveau, condamne les fèves parce qu'elles incitent au commerce charnel (Delatte, *Faba*, p. 50). On en disait autant de la cervelle.

L'explication de Delatte, à savoir que les fèves contiennent les âmes des morts lesquelles, introduites dans le corps, se réincarneraient à l'occasion de rapports charnels, correspond à un certain pythagorisme explicite, auquel le tabou fut certainement bien antérieur. Ses origines s'éclairent par l'ensemble des images sexuelles qui abondent dans les textes réunis par Delatte: les fèves enfermées dans un vase clos se transforment en tête humaine ou en *aidoion* masculin ou féminin; la fève broyée entre les dents a l'odeur du sperme. Tandis que l'école donnait une affabulation philosophique à ces singularités, on se bornait dans d'autres milieux à accuser les fèves, ainsi que d'autres légumineuses, d'être contraires à la chasteté et l'on conseillait aux ἀγνεύοντες de s'en abstenir (Plut.

²⁶ A. Delatte, *Et. sur la litt. pyth.*, 1915, p. 291; *Faba Pythagorae cognata*, dans Serta Leodiensia, 1930, p. 33; voir les doutes d'A. Brelich, *Eroi Greci*, p. 161, n. 239 et Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, p. 72.

Quest. rom., 95, p. 286 D). Le peuple cependant, constant que les fèves sont faciles à cultiver, nourrissantes et bonnes à manger, considérait l'interdiction comme un luxe bon pour les « philosophes »: scrupule d'intellectuels.

Les choses se présentent différemment en ce qui concerne la cervelle. Il faut citer le passage d'Athénée:

« Cervelles de porc. Les philosophes interdisaient d'en manger disant "C'est tout un de manger, fèves et têtes", non pas seulement "de ses parents", mais des autres êtres moins sacrés. En tout cas, personne autrefois ne mangeait la cervelle, car elle est le siège de presque toutes les sensations. Apollodore d'Athènes dit qu'aucun des anciens ne nomme même la cervelle, que Sophocle dans les *Trachiniennes*, décrivant Héraclès qui jette Lichas du haut des rochers, ne dit pas "cervelle", mais "moëlle blanche" (781) et qu'Euripide dans les *Troyennes* (1176), dit "la tête où ricane, entre les os fracassés, la mort, pour ne pas dire des mots abominables" » (II, 72, p. 65-6).

Viennent ensuite deux attestations du mot chez les comiques, le fragment de Philoclès et le vers 134 des *Grenouilles*.

La remarque d'Apollodore est à peu près exacte. Le mot *ἐγκέφαλος* ne vient que deux fois dans l'épopée, évoquant chaque fois une image considérée comme un comble d'horreur, celle justement qui apparaît dans les deux passages tragiques: un crâne brisé dont la cervelle ruisselle sur le sol. C'est le sort dont Agamemnon menace les parjures (II, III, 298); c'est ce que le Cyclope fait aux Grecs qu'il va manger (*Od.*, IX, 290). C'est bien ainsi qu'Hécube décrit la tête brisée d'Ashtyanax jeté du haut des remparts, avec l'expression étrange ... βόστρυχον ... ἔνθεν ἐκγελᾷ ὀστέων βαγέντων φόνος, ἔν' αἰσχρὰ μὴ λέγω, ce que le scholiaste glose: ἀπὸ τῶν βοστρύχων, τῶν ὀστέων βαγέντων διαχάσκει ὁ φόνος (φόνον δὲ λέγει τὸν ἐγκέφαλον) ἵνα τὰ (οὐκ add. Nauck) εἰθισμένα μὴ λέγω· αἰσχρὸν γὰρ λέγειν ἐγκέφαλον. La remarque double celle d'Apollodore.

En fait, le mot apparaît une fois chez Euripide, dans le passage où Hippolyte se plaint des spasmes qui lui déchirent la tête (1353), mais avec une valeur presque abstraite, ne signifiant pas autre chose que *κεφαλή*.

En revanche, comment ne pas remarquer que les poètes, Sophocle, Euripide, Lycophron, décrivant la fin de Tydée, disant sans plus qu'il a mangé de la *chair humaine* (*supra*, pp. 13 et 17)? La formule brutale *ἀπερρόφησε τὸν ἐγκέφαλον* ne se trouve que chez les scholiastes de l'*Illiade* (V, 126) et de Lycophron (1066). Celui de la *X^{ème} Néméenne* use du même euphémisme que les poètes.

La cervelle a donc fixé un double tabou, alimentaire et verbal. Les petites gens ont passé outre au premier. Les passages des comédies où un personnage ne laisse rien d'une demi-tête de porc, dévore une cervelle, pourraient avoir eu une intention ironique, exprimant un mépris analogue à celui de Démosthène pour les garçons de la bande de Conon qui ramassaient dans la rue des testicules de porc pour en faire bombance chez eux. Quant au tabou verbal, il est sensible dans la haute poésie et disparaît, semble-t-il, de la comédie.

Personne autrefois, dit Athénée, n'aurait consenti à manger de la cervelle, car elle est le siège de presque toutes les sensations. Cette explication dans le style de Jamblique ne justifie pas l'horreur que le mot semble avoir inspirée: le nom d'un organe aussi noble aurait dû être chargé de considération. Les deux tabous, au contraire, s'expliquent solidairement si l'on se reporte aux racines psychologiques des interdictions pythagoriciennes: celles-ci apparaissent au milieu de symboles sexuels que Delatte, qui cherchait une explication unique à un phénomène isolé, signale en passant (*Faba*, p. 45): il faut éviter le *χρυσόλαχanon* parce qu'il naît des menstrues; une magie utilise conjointement des fèves et un crâne humain⁸⁷.

⁸⁷ Il y aurait une recherche à faire sur l'emploi de la cervelle dans la magie. Dans les légendes irlandaises (Höfler, *Somatologie*, p. 70)

Comme Alcéméon, Démocrite, Dioclès, Platon, Pythagore professait que le sperme vient du cerveau: « Il enseignait, dit Diogène Laërce (VIII, 28), que le sperme est un ruissellement du cerveau contenant un souffle chaud, qui se porte vers la matrice pour y projeter l'*ichôr*, l'humide et le sang. Du ruissellement viennent les parties solides du corps, du souffle naissent l'âme et la perception ».

Les théories physiologiques des philosophes sont rarement autre chose qu'une stylisation de conceptions populaires. La formule de Diogène conjoint deux images. Celle qui lie le cerveau à l'activité sexuelle lui a donné son caractère mystérieux et redoutable; l'autre a fait de lui le *viscerum excelsissimum* de Pline, le siège des ἡγεμονίας de Jamblique. L'une et l'autre expliquent ensemble le caractère terrible de l'acte de Tydée.

Un cannibalisme préhistorique a existé, sur lequel J.A. Spring fut peut-être le premier, en 1880, à attirer l'attention, remarquant avec étonnement que les os qui avaient été brisés pour permettre l'extraction de la moëlle venaient toujours d'hommes et de femmes jeunes, ce qu'il expliquait par une *Feinschmeckerei*, sans penser qu'il s'agissait de captation de forces³⁸. On a retrouvé des crânes qu'une ouverture ronde avait permis de vider. Malgré la force vitale dont elle est le réceptacle, les Grecs « anciens », comme dit Athénée, ont renoncé à profiter des vertus incluses dans la cervelle des animaux, à la fois pour respecter l'intégrité de l'ossature, condition de la régénération de la bête, et aussi parce que la matière cérébrale, par ses affinités avec le sperme, leur inspirait ce mélange de respect et de répulsion qui est à l'origine des tabous.

les frondeurs se font des balles avec la cervelle d'un ennemi mêlée à de la chaux. Les Freischützer mêlaient aux leurs des coeurs de chauves-souris ou de corbeaux, « organes remplis d'une substance vitale capable de communiquer au tir une efficacité magique ».

³⁸ R. Andree, *Anthropophagie*, p. 4; P. Wernert, *Anthropophagie rituelle et chasse aux têtes*, *Anthropologie*, t. 46 (1936), pp. 33-43, et, sur les crânes vidés de la cervelle, *Culte des crânes à l'ép. paléol.*, *Hist. Gén. des Rel.*, I, 1948, p. 54.

Ne semble-t-il pas au surplus que l'usage des cornes de bovidés soit une façon détournée, inoffensive, de s'approprier les vertus de la cervelle?

Quand Démocrite enseigne que les cornes naissent du cerveau auquel affluent à partir du coeur toutes les forces du corps (Diels, 55 A, 153), il pourrait bien ne mettre en forme qu'une opinion courante. Quand les peuples pasteurs adaptèrent à leurs usages l'ancien rituel des chasseurs, ils prirent l'habitude de brûler les os, à l'exception cependant, presque toujours, des crânes et, *toujours*, des cornes, invariablement conservées (Meuli, p. 261).

Les cornes ont reçu dans le monde préhellénique une valorisation religieuse dont la signification nous échappe. Elles apparaissent dans des légendes grecques: la corne coupée de l'Achéloüs devient une source d'abondance. Le *rhyton* en dit peut-être encore davantage.

Il fut d'abord une simple corne à boire, puis un vase qui en avait plus ou moins la forme. Plusieurs savants ont bien compris qu'il fallait voir dans cette imitation autre chose qu'une intention utilitaire⁹⁰. On y a vu souvent un *fascinum* capable d'écarter le mauvais oeil, comme les cornes de corail encore en usage à présent dans tout le monde méditerranéen. Je rapprocherais plus volontiers le rhyton de ces crânes vénérés où les malades du moyen-âge germanique venaient boire pour être guéris. Quand le rhyton devint une oeuvre d'art, il eut des formes variées, mais où son origine animale ne fit que s'accuser. La tête reparait, au lieu d'être simplement représentée par la corne: tête de cheval ou de mulet, protomé de bouquetin, de bélier, de cheval, servant de support. L'ouverture est en bas: on boit par la bouche de l'animal. A l'époque où les

⁹⁰ Pottier, *s.v. Rhyton* dans Dict. Ant.; Lorenz, *s.v. Rhyton*, dans R.E. (1935). Scheftelowitz, *Hörnermotiv*, A.R.W., t. 15 (1912), pp. 474, 483, a bien vu le caractère magique de la corne. Wernert, *Culte des crânes*, p. 53, souligne les trois caractères de la corne: imputrescible, phallose, apanage du mâle.

artistes se donnent carrière de la sorte, les intentions archaïques étaient bien oubliées. Mais, de même que le crâne transformé en hanap, le rhyton pourrait avoir été à l'origine un moyen de communiquer avec la cervelle interdite de l'animal sacrifié.

Le sacrifice du cheval

L'élaboration légendaire a divisé Diomède en deux figures homonymes, parce que des traits trop divergents, indépendamment accentués par des poètes différents, n'arrivaient plus à composer une unité humaine. La présence du cheval, dominante dans les deux traditions, est à peu près tout ce qui révèle encore leur racine commune.

Considéré sous un autre aspect, comme parent d'Arès et parèdre d'Athéna, Diomède a pour doublet Tydée son père. Mais, ici, c'est le bestiaire qui les distingue, le sanglier étant attaché à Tydée l'Étolien comme le cheval à Diomède. La fin de leur histoire rétablit le parallélisme.

Un homme à Chypre était annuellement immolé à Diomède à qui les Hénètes, à l'autre bout de la Méditerranée, offraient un cheval blanc. Le second rite est rare dans le monde classique; le premier, à l'époque historique, est sans parallèle. Tydée mourant tue un homme qui s'appelle Cheval-Noir et il le mange, comme faisait le sacrifiant d'une bête immolée.

La Grèce n'a rien de comparable à l'*açvamedha* védique, où la première épouse du roi simule une union avec l'étalon sacré, qui ensuite est mangé; à son parallèle celtique, où c'est le roi qui s'unit à la cavale avant de la tuer et de manger sa chair⁴⁰; rien non plus qui ressemble au grand sacrifice novénaire interdit en 931 par Henri l'Oiseleur, tel que le décrit Dietmar de Mersebourg (I, 9, 327)

⁴⁰ J. Gonda, *Les religions de l'Inde, Védisme*, 1962, avec bibliographie antérieure; C. D'Onofrio, *Nozze sacre della regina col cavallo*, S.M.S.R.,

au XI^{ème} s., où les Danois du Seeland immolaient en janvier quatre-vingt dix neuf hommes, autant de chevaux, avec des chiens et des coqs qui représentaient des éperviers. Le rôle du cheval dans le culte grec est peu de chose, comparé à celui qu'il tient en Germanie, dans le monde slave, en Perse, en Scythie, à Rhodes, où, chaque année, dit Festus (*s.v. October Equus*), étaient précipités à la mer des quadriges consacrés au Soleil, « parce que c'est dans un char de ce genre qu'il fait, disait-on, le tour de la terre ». C'est ainsi aussi qu'il faut se représenter le sacrifice des Illyriens qui, tous les neuf ans, offraient quatre chevaux à Posidon (Festus, *s.v. Hippius*).

Plus d'un conquérant fit de même au début d'une expédition où il s'agissait de se rendre la mer favorable: Mithridate (Appien, *Mithr.*, 70), Pompée (Dion Cassius, XLVIII, 48), imitant Alexandre (Arrien, *Anabase*, VI, 19, 5).

Dans quelques cas exceptionnels, le cheval n'est pas simplement précipité et immergé. Tyndare fait jurer les prétendants d'Hélène debout sur les testicules d'un cheval qui est ensuite enterré. Le *Hippou mnêma* de Sparte appartenait probablement à un héros chevalin avant d'être rattaché à la légende d'Hélène. Les Lacédémoniens d'autre part (Festus, *s.v. October equus*) immolaient sur le Taygète un cheval aux Vents et le brûlaient de telle sorte que les cendres fussent dispersées le plus loin possible, ce qui laisse supposer un rite de fertilité.

Les légendes au contraire, et singulièrement les deux grands cycles épiques, témoignent de la haute valorisation religieuse du cheval. Les premiers rois légendaires des Anglo-Saxons s'appellent Hengest et Horsa: le cheval tient une place unique dans l'onomastique grecque, mythique ou historique. Les Grecs ont peu de contes d'animaux, mais ils ont donné des traits fabuleux aux chevaux des héros. Le cheval intelligent — on pense à Bayard, à l'ânesse de

Balaam — fait partie du folklore international. Comme ceux des épopées germaniques, les chevaux d'Achille et d'Adraste ont des noms; ils parlent et ils pleurent. Héra accorde la parole à l'étalon Xanthos afin qu'il avertisse Achille du danger qu'il court en partant seul pour venger Patrocle (*Il.*, XIX, 404). Au moment des jeux pour Patrocle (XXIII, 277), le poète mentionne les titres de noblesse des coursiers qui entrent en lice. Quelques-uns sont d'origine divine. Borée transformé en étalon noir a couvert quelques-unes des cavales de Dardanos; de là sont nées douze pouliches qui courent sur la crête des épis et volent sur les flots (XX, 225), comme ceux d'Ilmarinen dans le conte finnois. Les chevaux des dieux ont aussi leur ambrosie, ἀειζωος πάα, ἀθάνατος βοτάνη (V, 777).

Le plus célèbre des chevaux, le plus mystérieux aussi, est un étalon noir, cet Érion, que les poètes nomment le divin Arion, Ἀδρήστου ταχὺν ἵππον, ὃς ἐκ θεῶν γένος ἦν, dit Nestor (XXIII, 346), né de Posidon et de Harpye ou d'Érinyes ou d'une Déméter-Érinyes arcadienne qui s'était transformée en jument pour échapper à la poursuite du dieu, lequel l'atteignit sous la forme d'un étalon. Pausanias (VIII, 42, 1-6 et 25,4) vit encore à Phigalie une statue de la déesse à tête de cheval, dite Δηῶ ἵππολεχῆς.

Le cheval Arion, dit Stace (VI, 402; XI, 441; II, 34, 37), suivant probablement en gros la *Thébaïde* cyclique, prévoit les malheurs qui vont accabler Adraste et, pour les conjurer, s'efforce de réconcilier les frères ennemis. Au moment de la déroute, il emporte son maître, les vêtements en désordre, et le sauve.

Le cheval, blanc ou noir, est dans le folklore une image de la mort, dont Adraste, l'*Inévitable*, semble bien une personification; et l'on peut imaginer une version archaïque où l'étalon noir n'arrache à la mêlée son maître en péril que pour le ramener dans le royaume infernal comme Hades blessé par Héraclès (*Il.*, V, 395)⁴¹. Le rôle au surplus

⁴¹ L. Malten, *Das Pferd im Totenglauben*, J.D.A.I., t. 39 (1914),

d'Arion *praesagus* (dont celui de Xanthos conseiller d'Achille n'est peut-être qu'une réplique) ne correspond en Grèce à aucun exemple de méthodes divinatoires utilisant le cheval, alors qu'elles sont nombreuses chez les Celtes et les Germains⁴².

Aucun sacrifice du cheval n'a pu se terminer en Grèce par un banquet, ce qui explique peut-être qu'on ait parlé avec indifférence de sa viande considérée comme aliment. Hippocrate (Littre, VI), et Galien (VI, p. 665, Kühn) en disent du mal; Aristote n'en parle pas. Oribase (Darembert, I, p. 178) dit que la chair des solipèdes est un manger d'esclave. Ptolémée (*Géogr.*, V, 9) désigne un peuple — probablement des Sarmates, c'est-à-dire des Mongols plus ou moins mêlés de Scythes — comme Hippophages, ce qui indique que la chose lui paraissait étrange: mais veut-il dire qu'ils consentent à manger du cheval ou que c'est là leur principal aliment carné? Une répulsion véritable n'est jamais nettement formulée.

Elle apparaît dans quelques faits, qui du reste ne concernent pas la Grèce, recueillis et analysés par Salomon Reinach dans une étude magistrale⁴³. Le plus caractéristique concerne trois cents cavaliers Ciliciens assiégés par les Goths dans le monument d'Hadrien, qui se firent tuer dans une sortie plutôt que de manger leurs chevaux (Procopé, *Guerres des Goths*, III, 36, 3, ed. Comparetti, t. II, p. 437).

Vercingétorix (*De Bello Gall.*, VII, 70) renvoya sa cavalerie d'Alésia assiégée sans paraître songer à en nourrir ses hommes. Aucun témoignage toutefois n'attribue positivement aux Gaulois de ce temps une horreur particulière pour la viande de cheval.

pp. 179-255 a réuni les textes concernant le folklore du cheval, surtout dans le monde classique et en Germanie.

⁴² Tacite, *Germ.*, 9, 10; Grimm, *Deutsche Myth.*, II, pp. 546-552; Collin de Plancy, *Dict. Infernal*, s.v. *Hippomantie*.

⁴³ S. Reinach, *L'hippophagie*, Cultes, Mythes et Religions, III, pp. 124-140.

Cette horreur exista dans toute l'Europe du nord-ouest pendant l'époque moderne et, en France, ne fut vaincue que par les nécessités du siège de Paris en 1871. On sait comment Reinach l'explique: les Celtes, et plus encore les Germains et les Slaves, offraient à leurs dieux de grands sacrifices de chevaux dont la viande était mangée rituellement. L'Église interdit les sacrifices et ne fut obéie qu'après une longue résistance, le sacrifice du cheval étant considéré comme le symbole même du paganisme. C'est pourquoi l'Église pendant des siècles en proscrivit l'usage alimentaire, *immundum atque execrabile*. La répulsion pour la viande est devenue la plus forte là où l'animal eut la plus grande importance cultuelle. Dans le monde germanique, l'hippophagie fut considérée comme le propre des géants et des sorcières, c'est-à-dire des ogres. En Russie, pendant la famine de 1905, des paysans moururent de faim plutôt que de manger du cheval.

On peut se demander si les interdictions de l'Église médiévale suffisent à expliquer une horreur si générale qu'un « banquet hippophagique » à Vienne en 1853 provoqua une émeute et qu'il fallut, en France, une campagne de Geoffroy Saint-Hilaire pour autoriser l'abattage en 1866, ce qui supprima l'abattage clandestin. Il faut penser à l'ambivalence du sacré. Respect et répulsion composent un tabou, dans des proportions difficiles à préciser. Les mêmes peuples qui faisaient d'immenses sacrifices de chevaux suivis de prodigieuses frairies avaient peut-être horreur d'en manger dans les circonstances ordinaires et ne touchaient pas à la viande si elle n'avait pas été sacralisée. Nous ne pouvons dépasser l'hypothèse, faute de connaître autre chose que les interdictions de l'Église qui portaient, au moins à l'origine, sur la viande sacralisée.

Pourquoi les Grecs, qui élevaient des chevaux, n'ont-ils jamais, semble-t-il, fait usage de la viande? En somme, leur sentiment à cet égard n'était peut-être pas, dans ses

racines, si différent celui des Germains: parmi les animaux domestiques, le cheval a une place à part; il ne saurait être dégradé par un usage culinaire. Bien plus, il est si proche de l'homme que celui-ci, en le mangeant, se croirait presque un cannibale. La divergence entre Grecs et Germains se marquerait à partir de l'utilisation rituelle: les Germains reconnaissaient le privilège du cheval en le mangeant solennellement, les Grecs en l'offrant à certains dieux, Posidon, le Soleil, les Vents, de façon telle que son corps tout entier retourne aux éléments, et y retourne intact, sans avoir été lésé par une arme humaine. Car, remarquons-le, l'homme ne prend pas la responsabilité de le tuer: précaution peut-être analogue à celle qui gouverne la pénalité antique, où l'on met le condamné dans l'obligation de périr, sans avoir eu à lui donner le coup fatal.

Le roi irlandais simule une union sexuelle avec la jument, la reine hindoue avec l'étalon, faisant ainsi du cheval une sorte d'intermédiaire entre le groupe humain et l'ensemble des forces vitales incluses dans la nature entière et représentées par ce qu'elle a créé de plus proche de l'homme lui-même, proximité exprimée sur un autre plan par les légendes d'Achille averti par son cheval, d'Adraste sauvé par le sien. Il existe des apparitions de Zeus taureau, de Héra vache, d'Athéna oiseau et Posidon fut certainement Hippios avant d'être Hippios. Ce qui est frappant, c'est qu'il l'est resté dans une mythologie presque entièrement anthropomorphisée, poursuivant en étalon une Déméter cavale (et, dans un temple arcadien, représentée comme telle) et, avec elle, procréant un poulain. Le cheval ne pouvait occuper un rang si éminent dans le monde mystérieux des animaux sans inspirer en même temps ces terreurs qui s'allient toujours au respect.

Le flamme dialis n'était pas autorisé à monter à cheval. Les prêtres catholiques montaient des ânes ou des poulains, souvenir, disait-on, de l'entrée de Jésus à Jérusalem. Une autre conception était probablement sous-jacente,

comme aussi dans le cas du flamme, où jouaient des réactions ambivalentes devant un être qui apparaît comme le réservoir des forces vitales portée à un degré exceptionnel.

Une croyance universelle a attribué des vertus éminentes à la tête du cheval. Dans les pays qui sacrifiaient l'animal et le consommaient ensuite, la tête n'était pas mangée, mais offerte aux dieux. On a dégagé autour du grand tumulus de Locmariaker un alignement curviligne de petits menhirs portant chacun un crâne chevalin. Sur d'autres en figure la représentation. Après la défaite de Varus, Caecina vit des têtes de chevaux fixées aux arbres: consécration du butin fait sur les Romains (Tacite, *Ann.*, L, 61). Les Alamans, dit Agathias (*Hist.*, I, 7, p. 28, Bonn) adorent les arbres, les fleuves et les hauts lieux et les divinisent (ἐπιθεϊάζουσιν) en décapitant des milliers de chevaux et de boeufs. Grégoire le Grand rappelle à Brunehaut qu'il faut empêcher les Francs de faire des cérémonies sacrilèges avec des têtes d'animaux.

Les preuves d'un culte proprement dit sont rares, mais non celles qui attestent une utilisation apotropaïque. Saxo Grammaticus dit qu'en Scandinavie on fichait sur des pieux, gueule ouverte, la tête des chevaux immolés aux dieux. Nous avons vu un usage analogue de la tête humaine. Celui de la tête chevaline pouvait plus aisément durer en perdant sa signification. Les têtes de chevaux sculptées, encore aujourd'hui, au toit des maisons (en Basse Saxe, par exemple), ne sont plus que des ornements. Celles qui figurent aux rampants des frontons du Parthénon attestent peut-être la survivance d'une croyance analogue.

Un usage romain nous ramènera vers la légende de Tydée. On sacrifiait en octobre, à Mars et sur le Champ de Mars, un cheval dont la tête était vivement disputée entre les habitants de Suburre et ceux de la Voie Sacrée, les premiers luttant pour la planter sur le mur de la Regia, les autres sur la tour Manilia. La queue était portée

en toute hâte dans la Regia, afin que le sang pût encore couler dans le foyer: valeurs revigorantes de la tête et du sang de cheval.

* * *

Certaines figures mythologiques révèlent assez facilement une unité profonde. OEdipe résulte des cinq épisodes qui habilent un conquérant. Dédoublé et devenu un guerrier homérique, Ajax reste un Géant révolté. Tout au rebours, la légende de Tydée est faite de figures qui fusionnent ou qui se divisent, d'épisodes qui se déplacent ou qui changent de signe.

Les deux Diomède ont des aspects de démon chevalin, Tydée a dû se détacher d'un démon sanglier.

Tydée et Diomède, mais surtout le Diomède argien, apparaissent ensemble comme des doublets d'un Arès qui serait le parèdre d'Athéna.

Par la vertu même de son association avec Athéna, son consort avait accès à l'immortalité. La promotion du héros devient un don gratuit si Athéna est une déesse sans époux.

A Tydée s'est fixé le souvenir altéré d'une magie de régénération par la manducation de la cervelle: survivance omophagique qui, faute de parallèles, se laisse malaisément préciser. A Méthydrion en Arcadie, le prêtre sacrifiait à la Despoina sans trancher le pharynx des victimes; le peuple se jetait sur elles et chacun coupait le morceau qu'il atteignait (Paus., VIII, 37, 8).

Que signifie exactement ce nom de Mélanippe qui revient dans la légende comme une sorte de leit-motiv? On peut y deviner un rite oublié, où la tête de cheval aurait joué un rôle. D'autre part, on se souvient des nombreux noms hippophores qui apparaissent dans les épisodes d'omophagie et, aussi, de *cannibalisme* du cycle dionysiaque. Le Cheval Noir, enfin, est symbole de la Mort, mais d'une façon probablement trop secrète pour qu'on puisse voir là une composante de la magie pratiquée par Tydée.

Magie condamnée, comme le sont les magies du feu dans les épisodes de l'immortalisation manquée. Elle combine deux moyens sur lesquels on connaît, ou l'on devine, à l'époque historique, au moins deux tabous: la cervelle en général et la consommation de la viande de cheval, peut-être même la mise à mort du cheval.

Cette magie est inspirée par Amphiaraios, enseveli vivant avec ses chevaux et son char. Ayant transformé le $\rho\alpha\sigma\mu\eta\delta\eta\varsigma$ en un $\sigma\omega\phi\rho\omicron\nu\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$ le poésie classique ne pouvait lui laisser un rôle dans un rite réprouvé qu'à la condition de frapper ce rôle même d'une signe négatif: s'il tend à Tydée le tête du Cheval-Noir, c'est pour le tenter. L'audacieux chamane qui pratiquait une magie personnelle la condamne lui-même et se soumet à la sagesse olympienne.

«Sopravvivenze pagane nell'Islam»
o integrazione islamica?

Per quanto ciò possa sembrare strano, non tutti gli islamologi sembrano perfettamente d'accordo per una definizione di «Islam» e «islamico». Talora dei residui di subcoscienti pregiudizi antiislamici portano qualche studioso, per altri versi notevole, a una ben singolare definizione implicita di «Islam», che, sotto l'apparente storicismo, cela in realtà una posizione astorica. Per esempio, a conclusione dell'interessante simposio di Spa sul problema della «Unità e diversità nella civiltà musulmana»¹ il dotto iranista Duchesne-Guillemin, tirando le somme dei lavori del simposio stesso² scopre che «the basis of Islamic literature is... not Muslim», che «Sufi mysticism... is perhaps Christian and Gnostic in origin... but certainly not Muslim»; sembra accogliere ancora una volta la vulgata affermazione — che malgrado certi attuali revivals non regge più alla critica — di una origine iranica dello sciismo (che, quindi, anch'esso sarebbe... non-musulmano), parla dei «dervish orders... the origin of which was perhaps Buddhist, Manichaeism, or Shamanist, but certainly not Muslim» ecc. Un

¹ *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, 1955.

² Op. cit., pp. 7-12.

altro esempio, questa volta di dettaglio. Un iranista del valore di Christensen cade, come ha ben fatto notare il Cahen (in *Unity and Variety*, op. cit. p. 180) in un curioso circolo vizioso che lo porta a ragionamenti del genere: « Non sappiamo molto delle funzioni del dignitario noto come *vazurg-framādhār* nell'epoca sassanide; ma la sua funzione è continuata dal *vazīr* abbaside, quindi, seguendo Tabari [838-923, circa tre secoli dopo il crollo dell'Impero Sassanide] possiamo dire che le sue funzioni erano le seguenti... ». Qui l'influenza del sostrato iranico preislamico sull'istituzione islamica è accettato come un dato di fatto così assiomatico (una cosa interessante non può essere « islamica », sembra sottintendersi inconsciamente!) che le funzioni del *vazīr* musulmano abbaside vengono automaticamente trasportate all'epoca sassanide, per poi, magari in libri di divulgazione, produrre il ragionamento inverso a dimostrazione delle origini preislamiche di quelle funzioni stesse! Ugualmente ambigui sono titoli di studi come quello del grande islamista tedesco Spuler, *The influence of Iranian spirit upon Islamic law* (sempre nel volume citato, che è un po' un modello di certe tendenze dell'islamistica attuale). *L'Islamic law* è una cosa ben concreta, di cui abbiamo trattati e commentari e sottocommentari. *L'Iranian spirit* è uno pseudo-concetto molto vago, erede di una impostazione di pensiero romantica, che non si capisce bene cosa significhi o come si possa definire o quali siano i suoi testi autorizzati. Esso è, semmai, per noi, una delle tante componenti, o varianti, del mondo culturale islamico.

C'è in tutto questo una tendenza a definire « Islam », in senso estremamente restrittivo, come qualcosa di identico alla prima predicazione di Maometto (ma abbiamo visto che anche in quella molti scoprono origini « non-islamiche »!), una tendenza parallela a quella che lo storicista Loisy, nella sua famosa apologia del cattolicesimo (*L'Évangile et l'Église*, 1902) rimproverava all'astratto evangelismo primitivo del protestante Harnack. L'Islam

delle origini è una astrazione, una possibilità di Islam. Non appena esso è entrato nell'arena dello storia, soggiace a certe leggi, entra in contatto col mondo reale, sceglie, assimila. Pertanto ben può chiamarsi islamico ciò che lo impulso iniziale muhammadico e coranico ha creato, integrando e assimilando quanto trovava, in tutti i luoghi in cui si è diffuso. Solo di questo « Islam » si può concretamente discutere, non della possibilità di Islam che fu la presunta « primitiva idea » di Muhammad.

Da questo punto di vista storico-concreto, non storico-meccanico, si può impostare su basi nuove il problema delle cosiddette « sopravvivenze pagane nell'Islam » che, oltre a dare il titolo a più di un libro³, è particolarmente sentito dagli studiosi delle forme più « marginali » d'Islam, quali l'Islam indiano o indonesiano o marocchino. Il problema assume anche altri nomi, uno dei più frequenti è quello delle « Deviazioni » da una ipotetica norma assoluta ricavata astrattamente dai trattatisti musulmani, come nelle famose « Afwijkingen... » del Van den Berg, così duramente, e a ragione, criticate dallo Snouck Hurgronje⁴.

Intanto, in più di un caso, tali *Afwijkingen*, tali « sopravvivenze », sono affermate a priori perché sembra impossibile che non vi siano; ma se si vanno a studiare i testi, esse talora svaniscono. Faccio solo qualche esempio. Sembra talmente « naturale » che testi musulmani scritti e pensati in Indonesia debbano essere influenzati da « sopravvivenze » pagane o genericamente etnico-locali, che quasi tutti gli studiosi di questi testi si sentono in dovere di affermare, in via generica o particolare, tali « soprav-

³ Particolarmente noto e diffuso è E. Westermarck, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization*, London 1933, tradotto anche in francese nella collezione Payot (*Survivances païennes dans la civilisation musulmane*, Paris 1935), che si occupa soprattutto dell'Islam nordafricano.

⁴ Si tratta di un articolo del Van den Berg sulle « deviazioni (afwijkingen) dalla legge musulmana per quanto riguarda la famiglia e l'eredità a Giava e a Madura », pubblicato nei « *Bijdragen van het K. Instituut voor de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* », 1892, pp. 454 segg. Le critiche dello Snouck Hurgronje sono contenute nel suo libro sugli Acinesi, che sarà citato in seguito.

vivenze ». Non fa eccezione neppure il Nieuwenhuijze nella sua ottima tesi sull'eretico mistico sumatranò del XVII sec. Shamsu 'd-Din di Pasai⁵ dove, dopo l'affermazione che Shamsu 'd-Din è « tipicamente indonesiano » (p. 235) non riesce egli stesso a trovare altra dimostrazione concreta di questa tipicità che qualche immagine desunta dal *wajang*⁶ e una scelta dei soggetti, che restano poi quelli tipici della mistica musulmana dell'India. E chi legga le confutazioni del mistico ortodosso ar-Rāniri, contro i *wujūdīya* sumatranì (Hamza di Barus e Shamsu' d-Din di Pasai) rimane appunto colpito dal fatto che tutta l'argomentazione sembra riflettere non tanto una speciale situazione indonesiana, quanto le simili discussioni che si facevano poco prima nell'India islamica fra *wujūdīya* e *shuhūdīya*⁷.

Lo stesso avviene per l'Islam indiano: esso deve, agli occhi di qualche studioso, essere influenzato profondamente dall'Induismo⁸. Ma proviamoci a leggere qualche trat-

⁵ C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Samsu'l-Din van Pasai. Bijdrage tot de kennis der sumatraansche mystiek*, Leiden 1945.

⁶ E' il teatro delle ombre, istituzione che si presta molto bene a qualche metafora sulla effimera qualità di ombra fuggente delle cose del mondo.

⁷ I *wujūdīya* sono i sostenitori del panteismo o *wahdat-i wujūd* (unità dell'essere), gli *shuhūdīya* quelli che correggevano il termine, e l'idea, in *wahdat-i shuhūd* o « unità testimoniale » come traduce il Massignon. Il più importante rappresentante di questi ultimi in India è Shaikh Ahmad di Sirhind (1564-1624) mistico, ma ortodosso, su cui si veda qualche notizia alle pp. 95, 144 e passim del mio articolo citato nella nota 9). Ancora un esempio: il Dreves, pubblicando un manoscritto di appunti mistici e dottrinali (*primbon*) giavanese del XVI secolo, dal quale ci si aspetterebbero chissà quali interessanti *Afwijkingen*, molto giustamente osserva che, benché si tratti di uno dei più antichi scritti musulmani di Giava, esso non contiene nulla di tipicamente giavanese e potrebbe esser stato scritto ovunque. L'Autore è un mistico, sì, ma notevolmente ortodosso. (G.W.J. Dreves, *Een Javaanse primbon uit de zestiende eeuw*, Leiden 1954, pp. 3 segg.).

⁸ Non si vuole affermare qui che non esistano, in assoluto, influenze indiane sull'Islam dell'India; ciò che intendiamo è soprattutto criticare metodologicamente il concetto meccanico di influenza, sopravvivenza ecc. sostituendolo con quello più storico di integrazione. Del resto, talora, le influenze si sono esercitate nel senso di rafforzare, per contrasto e in lotta con i « paganesimi » locali, certe tendenze ortodosse dell'Islam. Chi abbia dimestichezza con musulmani indiani e pakistani ben conosce il loro mistico attaccamento alla legge la quale, per il mistico del XVI-XVII secolo già menzionato Shaikh Ahmad di Sirhind, è, in valore sacro, al di sopra della dottrina mistica stessa!

tato, anche mistico — quindi di una zona di pensiero più facilmente influenzabile dal ciclo religioso indiano — di Walī'ullāh di Delhi (sec. XVIII)⁹. Non troveremo che scarsissime tracce, o per meglio dire, nessuna, di pensiero indù. Anzi, specialmente per l'epoca che va dal medioevo alla prima penetrazione inglese, vedremo spesso un notevole influsso del monoteismo demitologizzatore e demistificatore dell'Islam anche sul pensiero indiano: basti citare Kabir o i primi testi Sikh¹⁰. L'influenza, in India, è stata dunque più forte nella direzione Islam-Induismo che nella direzione inversa.

Ma, mi si obietterà, che posizione ha in tutto questo « il santo dei cocodrilli » presso Dacca, alla cui tomba si venerano (ma attenzione a quel « venerano »...) cocodrilli « sacri » (e, ancora, attenzione a quel « sacri »...)? E che posizione hanno in tutto questo i riti del *muharram* nell'India del Sud, quando il *tābūt* (bara) o *dargāh* (trono) di Husain è, dopo una complessa processione simbolica, gettato in mare (uso ignoto in regioni musulmane ad ovest dell'India)? O l'identificazione che si fa da parte dei volghi musulmani del Sindh (pure una delle regioni di più antica islamizzazione nel subcontinente indiano) del grande fiume Indo con Khvāja Khizr?

La nostra affermazione iniziale ha, ovviamente, bisogno di precisazioni, che ci affretteremo a fare partendo tuttavia, ancora, da una analisi storica dall'interno della coscienza del musulmano, anziché da una facile appiccatura di etichette pseudostoriche di « sopravvivenze ».

Innanzitutto — punto importante sul quale non si insisterà mai abbastanza — va studiato l'atteggiamento mentale del musulmano verso l'elemento «etnico», folkloristico,

⁹ Si cfr. A. Bausani, *Note su Shāh Walīullah di Delhi (1703-1792)* in « Ann. dell'Ist. Univ. Or. di Napoli », N.S., vol. X (1961), pp. 93 segg.

¹⁰ Di questo et de quibusdam aliis ho parlato nel mio alquanto farraginoso articolo *Can Monotheism be taught?* in « Numen », X, 3, (Dic. 1963), pp. 167 segg., specialmente alle pagg. 178-183.

della propria e delle altrui culture. Per la mentalità musulmana classica ciò che viene dal basso, che non ha garanzie razionali o «profetiche», che non è cioè istituito da un bisogno razionale dell'uomo o da una legge di Dio, è non tanto «peccaminoso» quanto supremamente *ininteressante*, anche culturalmente. E per «razionali» si intenda ben spesso «pragmatiche»: il fumoso passato archetipale, gli «usi e costumi» strani e locali non attirano il dotto musulmano classico anche perché del tutto inutili. Per Ibn Hazm (secolo XI) la scienza storica più sicura è quella che tratta delle notizie susseguenti all'avvento dell'Islam, chiaramente tramandate nella piena luce della civiltà. La storia greca è cosa seria solo per il periodo post-alessandrino, prima di quello è pericolosamente connessa con elementi legendari. Molto dubbia è la storia dei Turchi, dei Chazari, dei Negri d'Africa «perché questi popoli non posseggono né scienze vere e proprie, né libri, né opere di storia». Sconsigliabile è anche occuparsi di storia dei Cinesi o degli Indiani e peggio ancora di Copti, Sudarabici, Assiri, Ammoniti ecc. «Non ne restano che storie false e grottesche». La storia persiana può andare, da Dario in poi, ma è soprattutto degna di studio dalla fondazione della dinastia sasanide in qua. «Lo studioso di storia potrà quindi occuparsi dei materiali che abbiamo qui dichiarato degni di fiducia, e non perder tempo con materiali astorici» (cioè etnico-legendari)¹¹. Numerosi altri esempi di questo atteggiamento, anche in epoca sufficientemente moderna, si potrebbero portare e ne ho portati altrove¹². Basti fra l'altro pensare alla notevole avversione che elementi musulmani, anche colti, mostrarono nel secolo scorso (e talora in qualche caso continuano a mostrare) nei riguardi di due delle scienze più apprezzate nel mondo occidentale moderno: l'archeologia e

¹¹ Testo in *Marātib al-ʿulum* (ed. I.R. Abbas: *Rasā'il ibn Hazm*, Cairo, s.d., [1954], p. 79), traduz. tedesca nel bel libro di F. Rosenthal. *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich, 1965, p. 86-87.

¹² Particolarmente significativo mi sembra quello menzionato nel mio articolo *Arte e Società nell'Oriente Islamico*, in «De Homine» 5-6, 1963, pp. 329-30.

l'etnologia¹³. Conseguenza di questo atteggiamento è che gli elementi etnico-folklorici nella propria cultura vengono, o spiegati via con uno storicismo razionalistico o rigettati come contrari alla legge (profetica) e alla ragione.

Proprio l'esempio, portato sopra, del « santo dei coccodrilli » è abbastanza tipico: l'informe « ethnos » premono-teistico, connesso, eventualmente, con il fenomeno storico-culturale del « coccodrillo sacro », viene accettato solo collegandolo a un fatto storico. Nell'anno x, il santo y si reca nel Bengala allo scopo di predicarvi l'Islam e riesce a guardare il pericoloso fiume z solo con l'aiuto del coccodrillo, il quale pertanto perde ogni sacertà autonoma, e il rispetto per esso viene, mi si perdoni l'apparente paradosso, storicizzato, fatto rientrare in quella storia « filologica » e razionalistica che sola è accettabile dall'Islam, togliendogli ogni veleno di « politeismo ». Altro esempio: Husain, dicono gli studiosi europei sempre più abbondanti di « mitologia sciita », ha degli interessanti caratteri di simbolo delle acque et similia. Ma anche le più estreme leggende sciite pongono le acque in connessione storica con Husain, ucciso prima di poter giungere a bere le acque dell'Eufrate, riconducendo cioè l'elemento simbolico a storia, sia pure una storia non certo materialistica¹⁴. Per chiudere questo *ex-cursus* con un ricordo personale, rivedo ancora il volto letteralmente scandalizzato e stupefatto di una signora persiana, piuttosto colta, quando, parlando di un comune conoscente professore universitario in Europa, le dissi che stava facendo uno studio scientifico sulle credenze relative ai *jinn* e ai folletti. Solo dopo lunghi sforzi e assicurazioni

¹³ Puntate antiarcheologiche, sono, per esempio, frequenti in un poeta moderno musulmano indiano come Muhammad Iqbal. (Per es. nel suo *Poema Celeste*, trad. Bausani, Bari 1965, pp. 101).

¹⁴ Su Husain, il suo mito ecc. si veda il mio *Persia Religiosa*, Milano 1959 e le mie traduzioni di *ta'ziyè* o drammi popolari religiosi persiani (*Drammi popolari inediti persiani sulla leggenda di Salomone e della Regina di Saba*, Roma, « Atti del Convegno di Studi Etiopici », 1960; *San Giovanni Battista e Zaccaria in tre drammi popolari persiani inediti della collezione Cerulli*, Roma, « Atti del Convegno Internaz. sul tema L'Oriente Cristiano nella Storia della Civiltà », 1964).

la buona signora si convinse che non scherzavo, ma non riusciva a capacitarsi che un professore d'università perdesse tempo a scrivere su argomenti così, non dico pericolosi (il concetto di peccato e di eresia è relativamente debole in Islam) ma così poco interessanti perché poco utili! (Vedi sopra Ibn Hazm).

In Islam, dunque, la dialettica fra cultura e *ethnos* si pone in modo abbastanza simile a quello col quale si poneva nell'Europa premoderna, ma con tendenze razionalistiche più forti, che culmineranno, come accenneremo fra poco, nel « modernismo » islamico. Intanto in Islam, in un qualsiasi determinato Islam locale, vanno considerati due strati « etnici » integrati in modo più o meno forte con la « cultura » islamica, e cioè uno strato generale, comune a tutto l'Islam, e uno strato locale, non sempre chiaramente distinguibili. Questa triplice stratificazione era stata ben intuita dal grande islamista Snouck Hurgronje. Nel suo capolavoro, *De Atjehers*¹⁵, polemizzando giustamente con coloro che volevano vedere nell'Islam indonesiano qualcosa di particolare, di « meno islamico », di etnologico (in contrapposto a un ipotetico e astorico e sempre sfuggente « più puro Islam ») egli scrive¹⁶: « Le consuetudini locali (*adat*) che controllano le vite dei Beduini d'Arabia, degli Egiziani, dei Siriani, dei Turchi, sono per la maggior parte differenti da quelle dei Giavanesi, dei Malesi e degli Aci-

¹⁵ Uso la traduzione inglese di A.W.S. O'Sullivan (*The Achehnese*, Leiden 1906, due voll.). Non è esagerato dire che questa monumentale opera del grande islamista olandese resta ancor oggi uno dei libri fondamentali per lo studio dell'Islam indonesiano, anche se limitata a una particolare zona dell'arcipelago, Acheh, nella parte settentrionale di Sumatra.

¹⁶ Mi si perdoni la citazione un po' lunga, ma si tratta di affermazioni di grande importanza metodologica e troppo spesso trascurate da islamisti più recenti. A proposito dell'Islam maghrebino il Berque in un succoso articolo (*Quelques problèmes de l'Islam maghrébin* in « Archives de Sociologie des religions », 3, 1957, pp. 1-20) tenta anch'egli una stratificazione a tre gradi: 1. Un « sacro » in qualche modo immanente al territorio. 2. Una dimensione islamica, più propriamente culturale. 3. Il richiamo di un esoterismo trascendente (paragonabile, aggiungo io, all'esoterismo induisteggiante delle classi alte di Giava) (p. 4).

nesi, ma la relazione di queste *adat* con la legge dell'Islam e la tenacia con la quale si mantengono, malgrado quella legge, sono ovunque le stesse... E' solo nei suoi dettagli più sottili che tutto questo folklore è specificamente acinese. L'adorazione di alberi sacri, pozzi o pietre sacre può dirsi comune a tutti i paesi musulmani, sebbene sia in contrasto col programma che l'Islam si era posto *nei pochi primi anni* della sua esistenza... Queste superstizioni non possono quindi più essere bollate come antimusulmane, sebbene siano in molti aspetti in conflitto con le *originali* dottrine dell'Islam. Una religione non nasce adulta, così come non nasce adulto un uomo, e se, quando ha raggiunto la piena maturità, ha perso la forma che aveva nella sua prima gioventù sì da essere irriconoscibile, non possiamo negarle il diritto a trasformarsi, come sempre avviene in natura »¹⁷.

Nel suo intelligente e documentato studio *Introduction à l'étude de l'Islam Indonésien* (in « Revue des études islamiques », 1938, II-III, pp. 133-259) il Bousquet, a proposito dell'importanza religiosa del mese di Sha'bān, che è dedicato in tutta l'Insulindia musulmana alla memoria dei morti, aggiunge (p. 192): « On y pourrait voir une très importante survivance des cultes pré-hindhouistes ». Ma tale mese, e soprattutto la notte di metà sha'bān (*shab-i barāt*) è dedicata alla memoria dei morti anche in molti altri paesi musulmani. E' quindi piuttosto un caso da riportare allo strato etnico generale più che a una sopravvivenza specificamente indonesiana, che pur entra in opera nei dettagli cerimoniali di tale culto.

Così anche, quando il Bousquet (op. cit. p. 204) menziona le cifre « d'origine preislamica » « otto » o « nove » frequenti nelle liste di « santi » particolarmente venerati a Giava, è nel vero, ma andrebbero sempre ricordate altre « cifre mistiche » dell'Islam tradizionale della « seconda integrazione » (v. avanti), sul cui preislamismo in genere si insiste meno, perché di integrazione più antica. Un

¹⁷ *The Achehnese*, op. cit., vol. II, p. 287.

caso particolarmente interessante di integrazione tarda, ma non per questo meno integrazione, è quello della assimilazione all'Islam mediante *hadīth* (tradizioni riferentisi al Profeta) più o meno inventati, dell'antico rito « di passaggio » della limatura dei denti, a Giava (Bousquet p. 220). Lo stesso Bousquet, molto acutamente, compara i differenti gradi di islamizzazione della *circuncisione* (integrazione panislamica), dello *slametan* (banchetto sacro riattaccabile alla *walīma*, ammessa dalla Legge) durante il quale si pronunciano del resto preghiere in arabo, e della *limatura dei denti*, « in teoria impossibile a *rattacher à l'Islam* ». Ma, aggiungerei, un ipotetico studioso europeo vissuto all'epoca della integrazione all'Islam della *circuncisione* e dello *slametan* avrebbe forse detto la stessa cosa! Ora sembra più islamica la *circuncisione* (uso altrettanto *etnico* quanto la *limatura dei denti*) ma perché dovremmo dare una patente di maggiore islamicità a una epoca o a una razza determinate?

In questa trasformazione abbiamo, così, successive integrazioni che qui naturalmente non possiamo studiare in dettaglio ma che si potrebbe schematizzare più o meno come segue:

1. Islam « primitivo ». (La personalità profetica di Muhammad e il suo monoteismo assoluto si integrano con gli elementi « etnici » della civiltà araba circostante: la Kaaba e i *jinn* sarebbero quindi le sue... « sopravvivenze pagane »).

2. Islam ommiade/abbaside. (L'Islam « primitivo » si integra con elementi culturali greco/orientali, siriaci, mesopotamici, iranici: è lo strato colto dell'Islam universale e le sue « sopravvivenze pagane » sarebbero, per es., la dialettica del *kalām* o l'enciclopedia degli Ikhwan as-Safa!).

3. Islam locale dei singoli paesi musulmani senza eccezione. (L'Islam ommiade/abbaside si integra con elementi locali, vari secondo i paesi, ma in tutti i paesi ugualmente presenti: i Beduini « puri » del deserto arabo, o

dell'Hadramaut non hanno meno elementi locali nel loro Islam che i Malesi, solo che questi sono diversi).

L'ultima integrazione è quella che interessa di più i ricercatori di « sopravvivenze pagane », i quali talora sembrano perdere di vista il fatto che tali sopravvivenze (o meglio elementi integrati) non sono né speciali di questa epoca più recente (vedi il punto due) né speciali di paesi particolarmente marginali del mondo islamico (Indonesia), ma sono invece uno dei tanti aspetti di integrazione nella storia islamica.

L'illusione ottica nasce in molti studiosi per il fatto che, nelle culture dove si è creata la seconda integrazione, la letteratura colta, appunto derivata da questa seconda integrazione, è talmente ampia e densa che finisce per soffocare gli strati inferiori e fa dimenticare che anche là (in Persia, in Iraq, in Siria ecc.) è avvenuta una terza integrazione, i cui frutti, in zone come l'Indonesia, dove la letteratura colta della seconda integrazione non è abbondante, sono più immediatamente visibili.

Talora la fortissima unità direzionale, o tendenziale, dell'Islam fa sì che tali integrazioni locali siano, poi, abbastanza vicine fra loro e solo la materia bruta differisca. E' un esempio la tendenza alla creazione di leggende eziologiche che spiegano l'origine di determinati usi o concetti folklorici con elementi presi da usanze o persone musulmane. Così a Acheh i *burong* (in malese *pontianak*, specie di vampiri) hanno alla loro origine un *khatib* (predicatore musulmano) di cattiva condotta¹⁸, oppure un prodotto locale è ricollegato a un santo musulmano (così a Acheh c'è il santo del pepe ecc.)¹⁹. E' questo un sistema presente in più o meno tutti i paesi musulmani. Del resto già nell'integrazione islamica di secondo grado v'erano dei personaggi particolarmente adatti a una integrazione etnica a varie valenze: si pensi all'Alessandro o al Salomone della leggenda

¹⁸ *The Achehnese*, op. cit., vol. I, pp. 378-379.

¹⁹ *Ibid.*, vol. I, p. 184, 260.

medievale islamica, penetrati e integrati in varie forme nei più vari popoli musulmani. Cito una fra le più estreme, contenuta in una storia malese del ciclo di *pelandok*²⁰ narrata attorno al 1900 al Laidlaw²¹ nello stato di Perak. Salomone (*Raja Sulaiman*) sarebbe stato il re degli animali, avrebbe avuto « aspetto d'uomo, natura (*tabiat*) come quella di un Sakai²², il suo generale in capo (*hulubalang*) sarebbe stato la Tigre e il suo *penghulu* (qui « ministro ») il Cerbiatto Nano (*pelandok*)! Ma c'è poi molto da stupirsi se si pensa alle valenze tipo « re degli animali » del Salomone anche di leggende colte del periodo della seconda integrazione? Qui solo gli animali e i nomi di cariche ed etnici sono locali, ma una integrazione del genere non ha in sé nulla di « anislamico », se per Islam ci atteniamo a una definizione storica.

Un altro esempio di genere diverso; nella sua storia, molto interessante, *Tuhfat an-Nafis*, concernente soprattutto eventi dei sultanati malesi di Riau e di Lingga, scritta nel 1865 da uno storico di Riau di origine buginese, Raja Ali Haji, si narra di un pericoloso eretico attivo nella zona suddetta all'epoca del regno di Sultan Mahmud di Lingga (1761-1812): un « eretico » in una zona così lontana e marginale del mondo islamico, in epoca così relativamente moderna, deve avere dei tratti estremamente interessanti... Ma se leggiamo il testo²³ siamo alquanto delusi in quanto, denudate di tutti i nomi e le « esteriorità » locali, le notizie connesse con l'eretico Lebai Kamat praticamente seguono il cliché di quelle concernenti tutti o quasi gli eretici dell'Islam. « Io sono Dio », « io posseggo una scienza

²⁰ Il cerbiatto nano, eroe di molte storie di animali malesi e indonesiane, piccolo e debole fisicamente, ma furbo e sempre vincitore. In italiano si può leggere qualche sua avventura nella mia antologia *Malasia. Poesie e leggende*, Milano 1963, pp. 61 segg.

²¹ Il testo è in « Journ. of the R. Asiatic Soc. », 46 (1906) pp. 73 segg.

²² I Sakai sono gli aborigeni premalesi della penisola di Malacca. L'antichità preislamica di Salomone sembra trasferita sul piano delle culture preislamiche locali!

²³ Traduco dal testo antologico riportato in *Tawarikh Melayu*, London, « Longmans' Malay Studies Series », 1958, pp. 76-80.

interiore » (*batin*, ma Lebai Kamat usava il termine malese *isi*, più sapido e comprensibile), « io sono il defunto Re Haji Shahid » ritornato, « i clamorosi miracoli » e, infine, la morte « da martire » per i suoi seguaci o da criminale (per i nemici). Di locale esistono i *prahu* e i *sampan* invece dei *çammelli*, il linguaggio, la partecipazione alla rivolta religiosa di numerosi elementi buginesi ecc. Ma per chi conosca gli antichi testi eresiografici musulmani della « seconda integrazione » è come rivedere una vecchia conoscenza rivestirsi, restando nelle linee e nello scheletro quasi identica, di nuova carne.

L'argomento che stiamo trattando — ed è questa la parte finale delle mie considerazioni — ha delle implicazioni di grande importanza per la soluzione del difficile problema della creazione, in Islam, di culture e di stati che siano « autonomi » e « nazionali » pur restando « musulmani ». Poiché l'Islam è soprattutto « legge », giocano in questo problema soprattutto tre elementi religioso/giuridici: l'*adat*²⁴, la *shari'at*²⁵, la legislazione e gli usi (anch'essi *adat*, ma stranieri!) d'Europa o d'America. Di particolare interesse mi è sembrato, in quell'Indonesia dove è particolarmente discusso il problema dell'*adat* di fronte alla *agama*²⁶ il relativamente recente (1957) libretto di M. Nasroen, *Dasar Falsafah Adat Minangkabau* (I fondamenti filosofici dell'*adat* di Minangkabau)²⁷. Il libretto è interessante,

²⁴ *Adat* è parola araba che significa originariamente « abitudine », « consuetudine », tecnicamente « legge consuetudinaria ».

²⁵ Legge religiosa data da Dio attraverso il Profeta. Contenuta nel Corano e nella tradizione, e in pratica, ora, nelle codificazioni dei trattatisti delle varie scuole.

²⁶ *Agama* è parola di origine sanscrita che significa in indonesiano e malese « religione ». E' curioso che questa parola « preislamica » serva spesso a indicare la legge religiosa musulmana, contrapposta all'*adat* locale, indicata da un termine arabo! Più precisamente il contrapposto di *adat* è *shari'at* o *hukum* (legge religiosa).

²⁷ Minangkabau, regione nella zona centrale di Sumatra (centro principale Padang) ha fornito numerose personalità alla élite indonesiana moderna. Le sue tradizioni locali sono fra le più studiate di tutta l'Indonesia e hanno un carattere tipicamente matrilineare, (meglio che matriarcale). Sull'*adat* di Minangkabau esistono vari studi; una bibliografia abbastanza abbondante su questa e altre *adat* si troverà nella ampia tesi

malgrado le sue notevoli ingenuità, proprio perché è uno dei tentativi (a mia conoscenza relativamente rari nel mondo islamico moderno) di integrare coscientemente, proponendo un *quid* culturale che pur restando « etnico » non rinneghi l'Islam, e pur valorizzando la trascendenza e l'universalità dell'Islam non deprezzi la « tradizione etnica ». Data la difficile accessibilità della lingua in cui è scritto mi permetto di darne qui un riassunto abbastanza ampio.

L'Autore esordisce con la netta dichiarazione che *adat* e *agama* non sono contraddittori e, argomentando a posteriori sostiene che, intanto, nell'uomo medio di Minangkabau, esse di fatto contraddittorie non sono nella sua coscienza. L'*adat* è qualcosa di parallelo alla *agama*, così come la natura, che pure il Corano invita i credenti ripetutamente ad apprezzare e a studiare, è parallela alla teologia. La naturalità dell'*adat* è provata, secondo il nostro Autore, anche dal fatto che in essa si usano quasi sempre numeri pari, soprattutto il numero mandalico per eccellenza, il quattro (così ci sono nelle tradizioni dell'*adat* « le quattro parole », « le dodici leggi », « le quattro specie di uomini », « i quattro stati » ecc.) e di uno stupido si dice addirittura « non conosce il quattro » (in dialetto di Minangkabau: *tidak tahu di ampek*). L'avvento dell'Islam non ha distrutto l'*adat*, che si occupa solo della vita sociale nel mondo, ma vi ha aggiunto l'elemento della ricompensa oltremondana (*akhirat*, inferno e paradiso), elemento trascendente simboleggiato dal numero dispari, prediletto dall'Islam (Dio è uno, i sette cieli, le cinque preghiere canoniche, i cinque « pilastri della religione » ecc.). L'*adat* prei-

di R.M. Koentjaraningrat, *Beberapa metode antropologi dalam penjelidikan-penjelidikan masyarakat dan kebudayaan Indonesia*, (« I vari metodi antropologici nelle ricerche concernenti la società e la cultura dell'Indonesia »), Djakarta 1958. Su Minangkabau vedi anche Bousquet, op. cit. p. 251 segg. Il Bousquet si stupisce che proprio la regione di Minangkabau, con la sua *adat* così aberrante, sia una delle regioni di Indonesia dove è più diffuso lo studio dell'Islam e che è islamizzata più in profondità. Adottando il nostro concetto di integrazione, tale stupore dovrebbe, invece, cadere.

slamica non è speculativa, non possiede un sistema di concezioni riguardanti l'aldilà: *adat menurun, agama mandaki* dice un detto tradizionale dell'*adat* a proposito di se stessa (cioè: « l'*adat* scende, la religione sale »)²⁸. Pertanto l'*adat*, sistema completo e concluso di *philosophia naturalis practica*, è una « grazia di Dio » per il popolo di Minangkabau e non esiste, in questa perfezione, presso nessun altro popolo (sic!). Secondo l'*adat* l'uomo deve lasciare « buona fama » (*nama baik*), la società deve essere organizzata secondo regole gerarchiche, debbono seguirsi delle regole per una economia sana ecc. Essa è qualcosa di non derivato da altre culture (hindù, buddhista) ma è un *quid* originario, naturale, sullo stesso piano del buddismo o dell'induismo, i quali a Minangkabau non hanno quasi lasciato alcuna traccia proprio perché essi stessi erano, alla pari di quell'*adat*, un'*adat* per altri popoli. L'Islam è diverso: religione « ultima » e trascendente essa inverte e perfeziona queste antiche *adat*²⁹. Centro dell'*adat* è un principio di socialità-comunità che si esplica verso tre direzioni: gli antenati, la società presente, i discendenti. Passato, presente, futuro formano un complesso unico. L'ideale del *nama baik* (onore, buona fama) tipico dell'*adat* non è in contrasto con quello oltremondano dell'Islam, ma anzi ne è come protetto e vivificato: anche per l'Islam ottenere buona fama è « opera meritoria ». L'*adat* di Minangkabau non è né totalitarismo, né individualismo, bensì un sistema organico che il resto del mondo (sic!) ignora, una specie di regime

²⁸ Se ben comprendo questo detto che, come i laconicissimi *placita* dell'*adat*, è sinteticamente allusivo, il senso della frase è che l'*adat* discende di generazione in generazione, e la religione, venuta dopo di lei, si è arrampicata sul vecchio tronco dell'*adat*. L'*adat* è qualcosa di atavico, la « religione » è un *quid* superaddito, anche se porta in alto.

²⁹ E' questa una posizione molto interessante, perché mette alla pari l'*adat* con sistemi religiosi « non rivelati » precedenti, cioè sistemi religiosi che formano « l'antico testamento » dell'unica valida religione, il monoteismo; anche se « abrogati » in certi aspetti, essi sono però validi per altri, puramente umani. E' questa una posizione alquanto rara nel pensiero musulmano, anche modernista, per il quale gli unici « antichi testamenti » possibili sono le altre religioni monoteistiche più antiche (ebraismo e cristianesimo).

di grande famiglia ideale, che solo a Minangkabau si è realizzato su vasta scala. Il Capo, in questo genere di società, è obbligato dall'*adat* a seguire certe condizioni, e, se non le segue, l'*adat* stessa invita alla resistenza contro di lui. Le qualità e i doveri del capo o dei capi tradizionali sono fissate da specie di *fatwà* proverbiali³⁰ dell'*adat*. Così il sacrificio del bufalo che accompagna la nomina del *penghulu*³¹, quando, secondo la regola millenaria, « le corna si seppelliscono, la carne buona si mangia, la salsa si mescola », significa che il *penghulu* deve allontanare le sue qualità cattive (le corna pungenti), scegliere le qualità migliori, far parte armonica della società come un tutto ben mescolato. Le quattro specie di capi aventi autorità secondo l'*adat*, il *penghulu*, il *manti*³², il *malim*³³ e il *dubalang*³⁴ sono assimilate, col tipico sistema quaternario già accennato ai quattro elementi: il *penghulu*, il capo in questioni di *adat*, è come la terra su cui tutti saldamente posano; il *malim*, capo delle cose di religione, come l'acqua che porta via le sozzurre; il *manti*, come vento rappresenta il potere esecutivo, rapido all'azione; il *dubalang*, capo militare, è come il fuoco. Base della « democrazia » dell'*adat* è il concetto di *mupakat* (letteralmente accordo di tutti): « il capo è grande perché è fatto grande, cresce perché è piantato ». Simboli dell'*adat* sono lo speciale *kris* di Minangkabau e il tradizionale bufalo (da cui secondo la leggenda Minangkabau stessa prese il nome). Essi rappresen-

³⁰ E' l'autore stesso che usa, per l'*adat*, l'apparentemente incongruo termine tecnico della legge musulmana *fatwa* (risponso giuridico dato da un *mufti*) mettendosi, anche linguisticamente, nella posizione espressa alla nota precedente. Vero è che il termine *fatwa* in malese-indonesiano si è linguisticamente deformato e parzialmente laicizzato in *petua*, ma qui si usa il termine originale arabo *fatwà*.

³¹ Il termine, a Giava e Madura, indica una sorta di direttore della moschea; qui si usa nel senso di « Capo dell'*adat* ».

³² Il *manti* giudica nelle dispute, accetta denunce e le esamina ecc. (indonesiano *menteri*, « ministro »).

³³ Il *malim* (dall'arabo *mu'allim* « maestro ») giudica delle cose sciaraitiche, della legge religiosa.

³⁴ Il *dubalang* (indonesiano *hulubalang*, capo militare) rappresenta il braccio secolare dell'*adat*, che difende la società in guerra.

tano l'equilibrio dei contrasti, essenza della filosofia dell'*adat*; simbolo della stessa cosa è l'apparente e tanto discusso matriarcato di Minangkabau, che, come fa notare il nostro autore è, piuttosto che matriarcato, sistema matrilineare, perché i maschi vi hanno grandissima importanza, essendo il vero capo della famiglia lo zio materno (*mamak*). Inneggiando a queste qualità di equilibrio della sua *adat* il nostro autore sostiene anche che i principi dell'*adat* sono più perfetti del sukarniano *Pantjasila*³⁵ e ben meriterebbero essere i principi fondamentali dello stato indonesiano! Studiando il sistema della *mupakat* il nostro cita un altro dei lapidari detti dell'*adat* che suona: « il nipote ha per re lo zio [materno], lo zio ha per re il *penghulu*, il *penghulu* ha per re la *mupakat*, la *mupakat* ha per re la rettitudine », cioè nessuno, nemmeno il Capo, ha autorità assoluta. Criticando il sistema della democrazia « a maggioranza » tipica dell'Occidente, il nostro Autore sostiene che tale principio è individualistico; pecca di primitivismo invece il principio — da lui attribuito alle società selvagge — della unanimità assoluta; quello del *mupakat* invece è una via di mezzo e la minoranza, dopo ampia consultazione, si convince della idea della maggioranza e l'appoggia. Con un'altra puntata anti-sukarniana il nostro aggiunge che « democrazia guidata » e « non disturbare il pilota » sono principi ignoti all'*adat*. Citiamo un esempio caratteristico di *fatwa* adatica, perché illustra anche formalmente l'idea dell'Autore sul collegamento fra *adat* e natura:

*Kaluak paku katjang balimbing,
putjuknja lenggang-lenggangkan,*

³⁵ E' il ben noto programma dai cinque punti, o cinque (*pantja*) fondamenti (*sila*) che dovrebbe essere la base dello stato « laico-religioso » indonesiano: 1. *kebangsaan*, cioè nazionalismo, 2. *perikemanusiaan*, umanità, o internazionalismo, 3. *kerakjatan*, democrazia, 4. *keadilan sosial*, giustizia sociale, 5. *ke-Tuhanan*, fede in Dio. Intelligenti osservazioni sul *Pantjasila* e sui problemi trattati in questo articolo si troveranno nel libro di C.A.O. van Nieuwenhuijze. *Aspects of Islam in post-colonial Indonesia*, The Hague 1958.

dibao ka Saruaso.

*Anak dipangku, kamanakan dibimbing,
urang kampuang petenggangan,
djago nagari djan binaso.*

Cioè: « Quando curvo come chiodo è il frutto del *balimbing*³⁰ e i suoi germogli ondeggiando al vento, si porta a Saruaso; quando il bambino è tenuto in braccio [dal padre], il nipote è guidato per mano [dallo zio materno] e gli uomini della comunità sono onorati, allora la città è ben custodita e non perirà ».

I primi tre versi sono puramente allusivi e, con la rima e l'immagine aiutano a dar forza persuasiva alla regola tradizionale. Gli ultimi tre versi significano: « Il bambino appena nato è sotto le cure del padre e al padre deve riconoscenza; quando comincia a camminare è guidato per mano ed educato dallo zio materno ed a lui anche deve riconoscenza, mentre, se si perde, tutta la gente della comunità lo aiuterà, e loro tutti egli deve anche onorare: solo se si farà così le cose di quella grande, dolce, ma ferrea famiglia che è la società tradizionale di Minangkabau andranno bene ». Ognuno non è isolato ma è responsabile verso gli antenati, verso il prossimo e verso i discendenti, e, anche economicamente, si crea una sorta di cooperazione primitivamente democratica (chiamata con termine tecnico derivato da usi indonesiani *gotong-rojong*). Un po' più difficile è il compito del nostro Autore quando cerca di difendere anche le leggi adatiche dell'eredità, che, basate sul sistema matrilineare, sono del tutto diverse da quelle del Corano e della *shari'a* islamica. Il problema è risolto col solito sistema della « distinzione »: l'*adat* non si interessa della famiglia composta di marito e moglie, cui pensa la

³⁰ Il *balimbing* è il curioso frutto a sezione stellata e oblungo di forma, ben noto agli apprezzatori di frutta tropicale indonesiana; esso ha una forma leggermente ricurva (in botanica *Averrhoa bilimbi*). Saruaso è probabilmente una città dove era (o è) un mercato di questi e altri frutti.

religione, bensì solo dell'unità ascendente-discendente della eredità matrilineare; anche in questo caso l'Islam è una *aggiunta divina*, un perfezionamento di leggi naturali. (Difficile sembra però metter d'accordo in pratica le varie prescrizioni...). Le pagine finali del libro sono occupate da interessanti inni a una società ideale nella quale *adat*, *agama* e tecnica moderna siano equilibratamente fuse assieme. L'*adat* viene in qualche modo — caso raro e meritevole di considerazione — storicizzata: ciò cui qui si mira infatti non è tanto un revival dell'*adat* sic et simpliciter quanto l'adattamento dinamico-storico dell'*adat* alle esigenze del tempo attuale, districando dai suoi innumerevoli detti e *placita* i fondamentali principi direttivi che stanno alla loro base e applicandoli a situazioni nuove. Si auspica così una *adat* indonesiana unitaria, pur nelle diversità locali, che sia la base laica, ma perfezionata dalla religione, di uno stato indonesiano moderno, sì, e, sì, religioso islamico, ma né astrattamente musulmano, né laicamente europeo. Così come l'uomo singolo agisce unitariamente, benché siano in esso attive almeno tre forze, secondo il nostro autore, e cioè il sentimento (*rasa*), il pensiero (*pikiran*) e la fede (*iman*), così, nella società, al sentimento corrisponde l'*adat*, al pensiero la filosofia, e alla fede la legge religiosa (*agama*).

Il particolare interesse delle idee del Nasroen (ingenuo forse ma piuttosto originali per la intelligenza del mondo musulmano d'oggi) sta appunto nel fatto che esse sono una terza via fra quella del « modernismo islamico » pseudostoricista e razionalista, rappresentato, proprio a proposito dell'*adat* di Minangkabau da un significativo romanzo come *Tenggelamnja kapal Van der Wijck* (Il naufragio della nave V.d.W.) del noto polemista di educazione azharita Hamka³⁷, da una parte, e quella del laicismo semi-ateo dei

³⁷ Pubblicato dapprima nel 1938 a Medan (Sumatra) e poi in numerose altre ristampe, questo romanzo ha suscitato molte polemiche, sia religioso-culturali che letterarie. Dal primo punto di vista esso ha irritato, naturalmente, i partigiani dell'*adat* di Minangkabau, poiché condanna duramente, come reazionaria e crudele, l'*adat* antiquata di quella regione.

circoli di « sinistra » indonesiani. E' la posizione più difficile, più contraddittoria forse, ma in ultima analisi la più « integrale » (nel senso che abbiám dato al termine nel corso di questo articolo) e la più storicistica possibile date le circostanze. I modernisti islamici, le cui idee³⁸ impervervano ormai, con notevole monotonia e mancanza di originalità, in tutti o quasi i paesi musulmani, sembrano seguire quell'elementare e meccanico metodo « storico » consistente nel vedere il tutto integrato dell'Islam come una cipolla cui bisogna toglier via, dichiarandolo « eretico » e « reazionario », strato dopo strato, per giungere al « nucleo » vero dell'Islam. Molti orientalisti europei — che pure hanno a disposizione un ben più scaltrito e fine metodo storico — sembrano, per quanto riguarda l'Islam, aver seguito il sistema dei modernisti³⁹ e, portandolo avanti più consequenziariamente, sono giunti, anche per il « nucleo », al nulla (vedi le dichiarazioni sopra riportate dal Duchesne-Guillemin).

« Cultura » finisce sempre per significare, nell'ambito del modernismo e del « laicismo » musulmano, l'assimilazione di una lingua colta⁴⁰ e di una letteratura e di una religione il più possibile anti-etnica o anetnica. Siccome in

contrapponendole la forza liberatrice del diritto musulmano (un diritto musulmano interpretato con occhi di modernista educato al Cairo). Dal secondo punto di vista, l'autore è stato accusato di plagio, perché avrebbe, semplicemente cambiando nomi e situazioni, copiato un romanzo del saggista egiziano al-Manfaluti, *Magdalène* (il quale del resto, a sua volta tradusse un romanzo omonimo del francese Alphonse Carré).

³⁸ Una rassegna delle più comuni delle quali si può vedere, in questa stessa rivista, nel mio resoconto: *Il « Convegno Internazionale Islamico » di Lahore (Pakistan)*, in SMSR XXIX, 2 (1958) pp. 283-304.

³⁹ In realtà sono i modernisti che hanno seguito alcuni aspetti più esteriori e meccanici di certo storicismo europeo antiquato.

⁴⁰ In un mio recente viaggio in Marocco (1966) ho avuto occasione di assistere a animate discussioni fra orientalisti europei che difendevano l'uso, almeno parziale, del dialetto maghrebino per esprimere le realtà sociali concrete delle popolazioni locali e elementi locali colti (e socialmente aperti), che ritenevano qualsiasi uso del dialetto un larvato « colonialismo » (i francesi, infatti, promossero notevolmente il dialetto locale e la lingua berbera) e insistevano nell'illuministica idea della rinascita dell'arabo classico anche nell'uso normale parlato. (Può essere interessante notare che tali affermazioni venivano, per lo più, fatte in dialetto e man mano, per la discussione, si ricorse al francese!).

Indonesia tale cultura e tale letteratura sono, di fatto, molto esili, si finisce per arrivare a romanzi come *Belenggu* di A. Pané⁴¹, opera che potrebbe esser stata scritta da uno scrittore europeo di terz'ordine, totalmente priva di ogni elemento integratamente locale. Risultati simili sono stati raggiunti anche altrove. Oppure si arriva a una interpretazione dell'ethnos all'europea (penso a certe produzioni persiane, come quelle di un Sādeq Hedāyat)⁴² non però nel senso di « come l'europeo colto interpreta e sente, integratamente e socialmente, il proprio ethnos », ma come l'europeo interpreta l'ethnos coloniale. Si giunge cioè, sia per la via del modernismo, sia per quella del laicismo (che in molti punti finiscono per coincidere) a una singolare forma di autocolonialismo, che è il pericolo più sottile cui sono esposte, ahimé quasi sempre senza alcuna difesa proprio perché lo considerano il massimo dello anticolonialismo, la élites dei giovani paesi musulmani.

⁴¹ Famosissimo romanziere contemporaneo indonesiano nato nel 1908. *Belenggu* (« Catene ») romanzo sociale pubblicato per la prima volta nel 1940 e poi molte volte ristampato, pur di notevole importanza stilistica e linguistica nell'ambito della letteratura indonesiana, è tipico di quella « impostazione sbagliata » del problema che veniamo criticando in questo articolo.

⁴² Specialmente nel suo romanzo *Buġ-e Kūr* (« La Civetta Cieca ») che ha avuto una spiegabile fortuna anche nelle sue traduzioni europee, pubblicato nel 1941, pieno di sogni dell'oppio, belle fanciulle che escono da ceramiche di Rei, di bajadere indiane, in una atmosfera pseudopessimistica che vorrebbe essere kaffiana.

Il mito dell'origine degli insetti

Dopo i vari tentativi compiuti nel secolo scorso di ridurre il mito a scienza primitiva, a fantasie poetiche, a ricordi storici alterati, ecc.¹, ulteriori studi hanno portato in epoca più recente alla revisione di queste teorie. Autori come Preuss, Malinowski, Levy-Bruhl, Pettazzoni, Eliade hanno dimostrato che il mito, a differenza di quanto avviene per le saghe, i racconti, le favole, rappresenta qualcosa di assai importante per la vita dei popoli « primitivi » e che ben lontano dall'essere una « vana fabulazione », costituisce il fondamento di tutta la realtà. Infatti il mito parla delle origini dell'universo e del mondo (cosmogonie), della nascita delle divinità (teogonie), delle origini degli animali, delle piante, della morte, dell'organizzazione tribale, dei culti, degli istituti, di « eventi — cioè — lontani nel tempo, dai quali ebbe principio e fondamento la vita presente, dai quali procede la struttura attuale della società e tuttora ne dipende »².

Proprio per questo carattere esistenziale del mito le singole mitologie sono inseparabili dal modo di vita dei singoli popoli; per es. per una popolazione che pratica la coltivazione saranno soprattutto le piante coltivate ad ave-

¹ Cfr. Malinowski, 1926, pag. 12 seg.

² Pettazzoni, 1947-48, pag. 5 seg.

re una ampia trattazione mitologica, mentre presso popoli per i quali gli animali hanno una grande importanza, numerosi saranno i miti che trattano della loro origine. Tuttavia alcuni di questi racconti, se ci si attiene a quanto hanno detto gli studiosi sunnominati, sembrano non far parte, a tutta prima, dei grandi temi mitici, o perché narrano come alcuni animali abbiano ricevuto certe insignificanti caratteristiche³ o per l'apparente poca importanza degli animali stessi. Tale è il caso dei miti dell'origine degli insetti di cui tratta il presente lavoro. A questo scopo riporteremo alcuni miti che ci sembrano significativi e cercheremo di vedere, in un secondo tempo, come essi si inseriscano nel complesso mitologico trasmesso dai singoli popoli.

Alcuni racconti dei Tlingit si adattano bene alla nostra ricerca: Corvo⁴, in una delle sue molte avventure, diviene amico di Tsa-Maya uomo molto potente, i cui amici erano stati uccisi da Ghiottone (Wolverine Man⁵). Tsa-Maya decide di vendicarli e, consigliato da Corvo, indossa una pelle d'orso fingendosi morto. Ghiottone lo porta a casa seguito nascostamente da Corvo. Qui Corvo, nella forma di un piccolo uccello nero, consiglia Tsa-Maya di colpire il piede di Ghiottone dove è nascosto il cuore e gli consegna una piccola lancia. Tsa-Maya ferisce Ghiottone che però fugge. Corvo e Tsa-Maya lo inseguono, lo raggiungono e cercano di ucciderlo, ma ogni volta che lo colpiscono a morte Ghiottone resuscita. Allora essi lo bruciano. Quando

³ ad es. « Prima di allora (cioè prima di rubare l'acqua a Procellaria) si dice che Corvo fosse bianco candido; ma mentre si alzava a volo attraverso l'apertura del fumo con l'acqua di Procellaria, questa disse: « Spiriti, chiudete l'apertura del fumo ». Così Corvo fu trattenuto finché per via del fumo diventò nero ». (Swanton, *Tlingit myths and Texts*, 1909, pag. 80-83).

⁴ Il Corvo nella mitologia dei Tlingit ha insieme i caratteri di demiurgo ed imbroglione. E' talora subordinato, talora immedesimo con l'Essere Supremo e le sue avventure formano un ciclo di racconti assai ampio e complesso (R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, vol. III pag. 38-9. A. Krause, 1956, pag. 125, pag. 174).

⁵ Wolverine, mammifero americano carnivoro (*Gulo Luscus*) molto simile al Ghiottone (*Gulo Gulo*) europeo.

sono sul punto di polverizzarne le ossa, queste dicono di farlo pure, ma di soffiarle poi tutt'intorno. Esse continueranno ad infastidire loro e gli altri per sempre e Ghiottone rimarrà quindi per sempre al mondo. In questo modo hanno avuto origine le zanzare ed i moscerini⁶.

Altri miti Tlingit sono i seguenti: La figlia di un capo sposò il nipote di suo padre⁷ ed ebbe un figlio che aveva una punta di lancia acuminata conficcata nella scatola cranica. Con questa uccise la madre. Poi si recò nella foresta dove trucidava tutti coloro che andavano a caccia. Il fratello della madre decise di por fine alla sua attività, andò nella foresta dove riuscì a ferire il nipote ed a seguirlo fino al suo nascondiglio. Qui il mostro chiese salva la vita offrendo in cambio tutte le ricchezze che aveva accumulate, ma lo zio non accettò, lo uccise e bruciò il corpo, lasciando le ceneri sparse al suolo. Queste poi furono trasportate dal vento e si trasformarono nei moscerini che ora tormentano gli uomini⁸.

La popolazione di un villaggio viene distrutta giorno per giorno da alcuni mostri cannibali, viventi nei dintorni. Rimangono solo una donna e sua figlia. Questa sposa un airone ed ha un figlio che cresce assai velocemente. Venuto a sapere il motivo della sparizione di tutti gli abitanti il giovane decide di vendicarli e di uccidere i responsabili. Tra di essi vi erano un uomo e una donna cannibali. Il giovane dopo aver ucciso gli altri raggiunge la dimora dei cannibali e vi trova solo la donna. Il ragazzo la uccide, la getta sulle fiamme fino a che brucia tutta, poi soffia sulle ceneri che si trasformano nelle zanzare. Quindi esce ed uccide anche l'uomo cannibale, gli asporta la testa che viene fatta a pezzi e bruciata con il letame⁹.

⁶ J. R. Swanton, 1909, pag. 92.

⁷ I Tlingit erano divisi in fratrie o gruppi matrilineari esogamici di carattere totemico, intitolati all'Aquila, al Corvo, al Lupo. Il matrimonio quindi non poteva aver luogo tra i membri d'uno stesso gruppo. (Bia-sutti vol. IV, 1959, pag. 379. A. Krause, 1956, pag. 154).

⁸ J. R. Swanton, 1909, pag. 214.

⁹ J. R. Swanton, 1909, pag. 446.

Un mito che ricorda assai da vicino i precedenti lo troviamo anche presso i Kwakiutl: un uomo ha due mogli, una brava e l'altra incapace di qualsiasi lavoro chiamata « Orso Grizzly ». Entrambe hanno quattro figli e quando Orso Grizzly uccide la rivale i figli di questa sterminano i quattro fratellastri. Tentano poi di sfuggire all'ira della donna ma vengono raggiunti e si rifugiano su di un albero. In loro aiuto accorre Scricciolo che, penetrando nel corpo della donna, le accende un fuoco nello stomaco uccidendola. Quando il suo corpo è ridotto in cenere i ragazzi scendono dall'albero e vi soffiano sopra. Immediatamente le ceneri si trasformano in insetti¹⁰.

Questi miti hanno alcuni caratteri in comune: ad esempio l'ucciso è un essere malvagio responsabile di molte morti; gli uccisori sono « eroi » (il giovane figlio dell'airone, Tsa-Maya, l'uomo potente); i mostri, pur colpiti ripetutamente, stentano a morire ed anzi il corpo di Ghiottone non muore fino a che non è bruciato; infine il motivo dell'incenerimento è comune a tutti e quattro i miti e ribadisce l'inutilità degli sforzi fatti perché gli esseri malvagi, invece di morire, si trasformano e mantengono il loro carattere nocivo. Questo ultimo anzi è un motivo di grande interesse in quanto non lo troviamo solo nei miti citati ma anche in altri racconti che non hanno legame con il tema in questione (un racconto Bella Bella narra come coloro che avessero respirato il fumo che si alzava durante l'incenerimento di Klawaq!a, mostro cannibale, siano morti¹¹). E questa insistenza sul fatto che è impossibile rendere definitivamente innocuo un essere nocivo è un particolare assai comune nella mitologia dei popoli « primitivi » ed ha, come vedremo in seguito, profonde radici nelle loro credenze.

Miti che riprendono il motivo della cremazione con nascita di insetti dalle ceneri del morto li troviamo anche

¹⁰ G. Hunt, *Fr. Boas*, 1908, pag. 15.

¹¹ *Fr. Boas*, 1932, pag. 97.

tra le popolazioni dell'Asia artica: Ostiachi, Samoiedi, Jacuti, ecc.¹², dettati dall'importanza che assumono gli insetti sia per tribù di cacciatori che per quelle di allevatori i quali sono costretti ad allontanare le mandrie nella stagione estiva dalle zone basse per trasportarle in quelle più alte in modo da sottrarle al tormento degli insetti succhiatori¹³.

Per quanto sembri che le aree di maggior diffusione del mito in questione siano quelle artiche e subartiche dell'Asia e dell'America¹⁴, tuttavia esso è presente anche tra popoli che abitano a diverse latitudini. Una prova in questo senso è data dal mito Uapés (piantatori dell'Amazzonia occ.) su Ualri: un seguace di Jurupari, Ualri, uccide e divora per vendetta alcuni ragazzi di un gruppo amico. Come punizione è condannato al rogo. Mentre brucia si solleva dal suo stomaco una palma altissima che raggiunge il cielo mentre una tempesta di sabbia spazza via le sue ossa e la sua cenere. Questa, sparsa per la foresta, si trasforma in ogni sorta di animali, piante velenose ed insetti¹⁵. Anche in questo caso, sebbene in parte diverso dai precedenti, l'ucciso ha il carattere di « crudele nemico » e di cannibale.

Una variante dei miti finora narrati è quella in cui lo essere malvagio invece di venire bruciato è fatto a pezzi. La sua area di maggiore diffusione è ancora una volta quella delle terre artiche e subartiche. Ad esempio i Goldi narrano: Due sorelle vivevano insieme. Un cannibale uccide una delle due donne durante un'assenza dell'altra che decide di vendicarla. Essa parte alla ricerca del cannibale e, raggiunta la sua casa, chiede ed ottiene l'aiuto

¹² U. Holmberg, 1927, *Finno, Ugric, Siberian*, pag. 387. Nei miti di questi popoli l'ucciso è un cannibale.

¹³ Biasutti, vol. II, 1959, pag. 345.

¹⁴ Allo stato attuale degli studi non siamo ancora in grado di definire il centro di irradiazione del mitologema considerato. Si può supporre però, con qualche verosimiglianza, che esso si trovi nell'Asia artica e che di qui si sia diffuso nelle due Americhe.

¹⁵ E. Stradelli, *La leggenda del Jurupari*, 1890, pag.

della sorella di questi. Quando il mostro ritorna, trasportando un'altra delle sue vittime, le donne lo uccidono e lo tagliano a pezzi che gettano in tutte le direzioni dicendo: « Possano questi pezzi cambiarsi in insetti ». Immediatamente i brani si trasformano in insetti tra i quali le zanzare¹⁶.

Secondo i Mongoli è un demone che, ucciso da un eroe dopo una lunga lotta e ridotto in frammenti che vengono sparsi per l'aria, dà origine alle zanzare ed altri insetti¹⁷.

Anche i Tartari narrano un mito simile: il cattivo Erlik crea un gigante acquatico che uccide e divora gli uomini. Un eroe scende dal cielo e nasce da una fanciulla umana. Cresciuto affronta il gigante, lo afferra per i piedi e lo scaglia con tanta forza contro una roccia che il sangue e gli intestini si sparpagliano intorno e danno alla roccia il suo colore attuale. Poi l'eroe taglia in piccoli pezzi il corpo del gigante e li scaglia in tutte le direzioni. Da questi pezzi nascono gli insetti¹⁸.

Un mito che ripete con qualche variante il tema in esame è narrato dagli Ona: Kuanip (eroe culturale) viene a sapere dai figli che Siaskels è un cannibale. L'eroe quindi decide di ucciderlo. Prima fa in modo che il fuoco non si accenda più in modo di farlo morire di fame, poi, visto che il cannibale insegue lui ed i suoi figli, lo fa tagliare, con uno stratagemma, in tre pezzi che vengono trasformati in pietre e scagliati lontano mentre dagli occhi del cannibale nascono due piccole e dannose mosche¹⁹.

* * *

Ora se esaminiamo i miti uno per uno vediamo che essi hanno molti caratteri in comune. L'ucciso è: un cannibale (Goldi, Tatari, Uapés, Tlingit, Ona), un demone (Mon-

¹⁶ U. Holmberg, *op. cit.*, pag. 388.

¹⁷ U. Holmberg, *op. cit.*, pag. 388.

¹⁸ *Ibid.*, pag. 387.

¹⁹ S. K. Lothrop, 1928, pag. 99.

goli), un gigante (Samoiedi: essi affermano infatti che la ultima lotta sostenuta dall'eroe Itje contro un gigante ebbe per conseguenza la origine delle zanzare dalle ceneri di quest'ultimo²⁰), un assassino (Tlingit, Kwakiutl); tutti esseri malvagi quindi ed al di fuori dell'ordinato tribale, ma che appunto per questo sono più potenti degli uomini tanto che prima di venire uccisi perpetrano molti delitti.

Il metodo di uccisione è, per quanto possibile, il più completo e definitivo si possa immaginare: fare a pezzi, cremare od entrambe le cose.

Infine gli uccisori per quanto si sforzino, non ottengono il risultato voluto perché le ceneri ed i pezzi del corpo del mostro continuano a vivere indipendentemente da questo e ne conservano il carattere decisamente nocivo. Da queste osservazioni emergono vari interrogativi. Perché proprio questo tipo di mito che ha per protagonista un essere la cui morte non è mai definitiva è il mito di origine degli insetti? In quale relazione stanno questi racconti con il restante complesso mitologico del popolo portatore? e soprattutto perché è stato adottato questo tipo di uccisione così completo eppure così inutile?

I miti di origine servono a fondare la realtà quale si presenta ai nostri occhi, tuttavia questa realtà non comprende solo cose « buone »: una parte di essa è pericolosa e dannosa per l'uomo ed ecco quindi che accanto al creatore, all'eroe culturale, agiscono altri esseri (tipo trickster) che opponendosi all'opera del creatore o cercando di imitarlo malamente, la rovinano e vengono considerati responsabili di quanto di negativo per l'uomo esiste nel mondo. E' quindi comprensibile il motivo per cui l'origine degli insetti, animali che rappresentano un vero e non controllabile flagello, sia attribuita ad esseri dannosi.

Più complessa è la risposta all'interrogativo perché proprio lo spezzettamento o la cremazione sono i modi in cui questi esseri vengono uccisi.

²⁰ U. Holmberg, *op. cit.*, pag. 386.

Innanzitutto vogliamo sottolineare il modo stesso della uccisione che ricorda uno dei motivi mitici più interessanti della mitologia dei popoli piantatori primitivi e cioè lo smembramento e, talvolta, l'incinerazione del dema. Tale motivo però ha riscontro anche nelle mitologie dei popoli cacciatori e porta a risultati molto simili: l'origine di piante e di animali²¹. Questo particolare permette, quindi, di riallacciare il mito di origine degli insetti a quei grandi temi mitici, in questo caso a quello dell'origine degli animali e delle piante, il cui valore esistenziale è stato sottolineato da tanti autori. Tuttavia tale modo di uccisione non è interessante solo per questo parallelismo, ma anche perché esso è motivato da credenze assai diffuse nel complesso culturale dei popoli cacciatori-raccoglitori. Infatti se si prendono in considerazione i complessi mitologici di alcuni di questi popoli, vediamo che in essi è comune la convinzione che vi sono esseri che non possono venire distrutti. Ad esempio un mito Tillamuk (popolazione di lingua Salish, foce del fiume Colombia) narra come uno dei quattro fratelli rapiti ed uccisi rinasca dalle sue ossa (Boas 1898, pag. 27). Secondo i Bororo (America merid. Matto Grosso) Ari, la luna, rinasce dopo essere stato ucciso

²¹ Ad es.: secondo i Karibe, le piante Bina nascono dai resti di un serpente (Zerrier, 1954, pag. 46 sg.) mentre gli Arekuna (riva sinistra della Amazzoni) affermano che il Timbò (veleno per la pesca) ha avuto origine dalla carne e dal sangue di un ragazzo ucciso (Koch-Grünberg, 1914, pag. 70). I Mura (America merid. Bocche del Madeira e del Purùs) narrano come dalle ossa e dai tendini di un pescatore siano nate le piante dalle quali sono tratte le frecce e gli archi (Zerries, 1952, pag. 74). Gli Arunta (Australia centr.) dicono che alcune piante sono nate dai brani di un uomo mitico (Roheim 1925, pag. 108). I Mahué (tribù Tupi) dicono che le fiere sono nate dal corpo di un ragazzo (Zerries, 1952, pag. 71), mentre secondo gli Uitoto i pesci hanno avuto origine da un dito di Fuyedamona (Preuss, 1921, pag. 171). Secondo gli Eschimesi Iglulik le foche sono nate dalle dita di Sedna (Rasmussen, 1929, pag. 63). I Narrinjeri (Australia merid.) attribuiscono allo spezzettamento di un pesce e di un canguro giganteschi l'origine di questi animali (Pettazzoni, Miti e leggende, vol. I, pag. 412). Secondo i Voguli (valli sett. degli Urali) il francolino ebbe origine da un uccello gigantesco della sua stessa specie (Karjalainen, 1927, pag. 265). Gli Jehay (Penisola di Malacca) attribuiscono l'origine di molte specie animali ad una scimmia gigantesca fatta a pezzi (Schebesta, 1957, pag. 60).

da una freccia; risorge poi dalle sue ossa dopo essere stato bruciato e dal suo sangue dopo essere stato divorato dai giaguari (Colbacchini, s.d. pag. 241-50). Un mito Timbira (Brasile) racconta come un uomo sbranato venga ricomposto e riportato in vita (Nimuendaju, 1946, pag. 178). Uno degli antenati mitici dei Dieri (Australia merid.) resuscita dopo essere stato ucciso e seppellito (Howitt, Siebert, 1904, pag. 103). Infine un eroe della mitologia dei Coriachi (Camciatca, Asia sett.) Ememqut, rivive ogni volta che viene ucciso, qualunque sia il metodo di uccisione: sbrana-mento, incenerimento, spezzettamento (Kunike, 1940, pag. 228)²².

Queste idee di indistruttibilità e di capacità di rinascita che si incontrano presso la totalità dei popoli cacciatori, ma che non mancano nemmeno presso i piantatori e gli allevatori, fanno sì che da un lato, nel mito, quando si è convinti che l'uccidere non basti, si ricorra a qualcosa di più, che dia l'idea della distruzione completa: al decapitare, divorare, dissanguare, ridurre a scheletro, far uscire le viscere, bruciare, fare a pezzi: in definitiva all'uccidere « meglio ». D'altro canto al desiderio di uccisione definitiva si contrappone l'irriducibilità degli esseri che, pur uccisi, rinascono o si trasformano in qualcosa di diverso ma che conserva i caratteri più peculiari dell'ucciso: in questo caso la crudeltà e la voracità.

A quanto si è finora detto si può aggiungere che alcuni popoli (i Goldi, per fare un esempio) affermano che gli spiriti dei morti si trasformano in animali utili, se durante la vita non hanno mancato in nulla, in animali da preda od in insetti di varie specie, se si sono resi colpevoli di qualche cosa²³.

²² Il motivo della resurrezione non è peculiare del mito. Lo ritroviamo, con significato diverso, nelle cerimonie iniziatiche sia sciamaniche che tribali, e nelle credenze relative agli animali uccisi i quali, se ci si attiene a determinate regole e se si conservano stabilite parti del corpo, rinascono.

²³ I. Lopatin, 1960, pag. 27.

Non mancano dunque prove della credenza che gli esseri malvagi rinascano: come non si può eliminare il male, così non esiste mezzo alcuno per far sì che la loro morte sia definitiva e gli animali dannosi possono aver origine solo da esseri altrettanto dannosi. Si comprende quindi come il mito dell'origine degli insetti che, a prima vista, può sembrare privo di qualsiasi interesse, abbia radici profonde nel mondo mitologico e spirituale dei popoli « primitivi ». In esso infatti confluiscono alcuni dei motivi che abbiamo ritrovati presenti nelle credenze di tutti, o quasi, i popoli considerati (sbranamento, indistruttibilità, capacità di rinascere sotto forma diversa), ai quali è connessa non solo l'origine degli insetti, ma anche quella ben altrimenti importante, di piante ed animali che servono di nutrimento.

Per concludere il mitologema in questione non è una semplice favola, ma presenta le caratteristiche proprie a quelle storie « vere » (in questo caso a quelle che si riferiscono alle origini degli animali) che in maniera così profonda permeano la vita dei popoli « primitivi ».

BIBLIOGRAFIA

- BIASUTTI R. - *Le razze ed i popoli della terra*. Vol. II, Europa-Asia, Torino, 1959.
- BOAS FR. - *Traditions of the Tillamook Indians*, « Journal of American Folk-lore » II, 1898.
- *Bella Bella Tales*, « Memoirs of American Folk-lore Society » XXV, 1932.
- COLBACCHINI A. - *I Bororos orientali « Orarimugudoge » del Matto Grosso*, s.d. Torino.
- HOLMBERG U. - *Finno-Ugric-Siberian*, in « The Mythology of all Races », Boston 1927.
- HOWITT A. W., SIEBERT O. - *Legends of the Dieri and kindred Tribes of Central Australia*, « Journal of Real Anthropological Institute », 1904.
- HUNT G., BOAS FR. - *Kwakiutl Texts*, « Publications of the Jesup North Pacific Expedition » III, 1-3, Leiden 1902-5, X, I (Second Serie) Leiden 1908.
- JENSEN A. E. - *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, trad. ital., Torino 1952.

- KARJALAINEN K. F. - *Die Religion der Jugra-Völker*, III (F.F. Communications) vol. XI, n. 63, Helsinki 1927.
- KRAUSE A. - *The Tlingit Indians*, translated by Erna Gunther, Washington 1956.
- KOCH-GRÜNBERG Th. - *Vom Roroima zum Orinoco, Band II: Mythen und Legenden*, Stuttgart 1924.
- KUNIKE U. - *Märchen aus Sibirien*, Jena 1940.
- LOPATIN I. - *The cult of the dead among the natives of the Amur Basin*, 1960.
- LOTHROP S. K. - *The Indians of the Tierra del Fuego*, New York 1928.
- MALINOWSKI B. - *Myth in Primitive Psychology*, New York 1926.
- MEULI K. - *Griechische Opferbräuche*, in « *Phyllobolia für Peter von Mühl* », Basel 1946.
- NIMUENDAJU C. - *The eastern Timbira*, « University of California Publications in American Archaeology and Ethnology », vol. IV, Berkeley, Los Angeles 1941.
- PETTAZZONI R. - *Verità del mito*, « Studi e materiali di Storia delle Religioni », vol. XXI, 1947-48.
- *Myths of Beginning and Creation Myths*, in « Essays on the History of Religion », Leiden 1954.
- *Miti e leggende*, vol. I, Africa ed Australia, Torino 1963.
- *Miti e leggende*, vol. III, America settentrionale, Torino 1953.
- PREUSS Th. - *Religion und Mythologie der Uitoto*, Band I, Göttingen 1921.
- RASMUSSEN K. - *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, « Report of the fifth Thule Expedition » 1921-24, vol. VII, n. 1, Copenhagen 1929.
- ROHEIM G. - *Australian Totemism. A Psychoanalytic Study in Anthropology*, London 1925.
- SCHBESTA P. - *Die Negritos Asiens*, II Band, II Teil, Religion und Mythologie, Mödling-Wien 1957.
- SPENCER B., GILLEN G. - *The Arunta; a study of a stone age people*, London 1927.
- STRADELLI E. - *La leggenda del Jurupary*, « Bollettino della Società Geografica Italiana », serie 3., vol. III, 1890.
- SWANTON J. R. - *Tlingit Myths and Texts*, « Smithsonian Institution » Bureau of American Ethnology, Bulletin 39, 1909.
- ZERRIES O. - *Wildgeistvorstellungen in Südamerika*, « Anthropos » vol. XLVI, Fasc. 1-2, 1951.
- *Die Kulturgeschichte Bedeutung einiger Mythen aus Südamerika über den Ursprung der Pflanzen*, « Zeitschrift für Ethnologie » Band 77, Heft 1, 1952.
- *Wild-und Buschgeister in Südamerika*, Wiesbaden 1954.

La tipologia dei Rabbini

La tipologia è un metodo esegetico assai diffuso — com'è noto — presso i Padri della Chiesa. La troviamo in uso già nei primi secoli presso gli stessi Padri antenici, che se ne servono come mezzo normale di catechesi¹, e ne vediamo i riflessi anche in quella forma particolare di catechesi, che sono le raffigurazioni pittoriche². I Padri, tuttavia, ricercando la connessione tra i momenti fondamentali della redenzione e vari punti della storia precedente della salvezza, hanno ricalcato le orme degli Autori neo-testamentari, di S. Paolo, di S. Pietro e degli stessi evangelisti³. Ma la tipologia non è un'invenzione nemmeno di questi autori, perché trova la sua prima origine nei profeti anticotestamentari, che, annunciando le cose future si riferiscono a quelle passate, e descrivono i fatti « ulti-

¹ J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950; è un'antologia di passi patristici tipologici; dello stesso, *Le mystère de l'histoire*, Paris, 1953, 9 ss. H. de Lubac, *Exegèse médiévale*, Aubier, 1959; P. Grelot, *Le sens chrétien de l'A.T.*; A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise*, Paris, 1964, 45.

² D. Kaufmann, « Rev. Et. Juives », 1887, 245 ss.; A. G. Martimort, « Riv. Archeol. Crist. », 1949, 108 ss.

³ L. Goppelt, *Typos*, Gütersloh, 1939; S.H. Hooke, *Alpha and Omega*, London, 1961; Daniélou, *o.c.*

mi » come una ripresa dei fatti « primi », ma su un piano più alto, tanto è vero che i « nuovi cieli e la nuova terra » che il Signore « creerà » nell'era escatologica faranno sì che la prima creazione non sarà più ricordata (Is. 65, 17) ⁴. C'è anche chi ha osservato la presenza di una certa tipologia entro lo stesso Pentateuco ⁵.

L'eredità dei profeti è stata raccolta dalla Chiesa e dalla Sinagoga; i Rabbini infatti — non diversamente dai Padri — hanno fatto largo uso dell'interpretazione tipologica nelle omelie che seguivano le letture, e spesso è stato un criterio tipologico a guidarli nella scelta delle haftaroth che dovevano seguire il brano della Legge.

La più antica struttura delle letture sinagogali ⁶ ci è nota dalla Mishnah, che ci indica i brani della Legge letti in alcune occasioni (Meg. 3, 4 ss.), dalla Tosefta (Meg. 4) e dal Talmud babilonese (Meg. 31 a), dove all'indicazione del seder stabilito per determinati giorni, segue quella della haftarah. Il passo talmudico in questione concorda per lo più con la Tosefta, così che possiamo dire che in esso ci è conservata una tradizione tannaitica.

Risulta inoltre da Meg. 23 a che la haftarah deve essere commento e sostegno della lettura della Legge e che deve presentare affinità con essa (ivi 29 b).

Nella lista dei passi che possiamo ricavare dai testi in questione, possiamo constatare che la relazione che lega sedarim e haftaroth è di carattere diverso:

1) talvolta si tratta di un commento esplicativo, che aggiunge qualche particolare a quanto detto nel passo della Torah. Ad es. nel capo del mese quarto si legge Es. 12:

⁴ J. Jeremias, *Th. Wb.*, IV, 864 s.; North in: H.H. Rowley, *Studies in O.T. Prophecy*, Edimburg, 1950, 116 ss.; un'interpretazione a carattere liturgico presso A. Bentzen, in: *Studia Theologica*, 1948, 183 ss.; W. Zimmerli, *Ezechiel*, Neukirchener Verlag, 1959, 455 s.

⁵ Cfr. p. 24.

⁶ Sulle letture sinagogali in genere, v. A. Büchler, *J.Q.R.*, 1893, 420ss.; 1894, 7 ss.

« Questo mese sarà per voi il principio dei mesi »; ad esso segue Ez. 45, 18: « Il primo del primo mese prenderai un giovinco »... Lo stesso può dirsi della par. *sheqalim* (Es. 30, 11-16), cui segue II Re 12, 3, dove si parla del denaro sacro.

2) Altre volte nella haftarah si legge qualche episodio storico relativo alla festa, così per es. a pasqua si legge il racconto della pasqua celebrata a Gilgal (Gios. 5), di quella celebrata da Giosia nel 18° anno del suo regno (II Re, 23), e il passo di Is. 10, 33, che si riteneva parlasse di Sennacheribbo, la cui caduta si credeva fosse avvenuta di pasqua.

3) Qualche volta la lettura profetica ha carattere di commento omiletico e spirituale alla Legge. In occasione di kippur, si legge in Lv. 16 l'ordine rivolto ad Aronne di non presentarsi in qualsiasi tempo nel santuario per non avere a morire, come era avvenuto ai suoi due figli, che avevano presentato al Signore fuoco profano; segue poi la lettura di Is. 57, 15: « ...Io siederò, eccelso e santo, in compagnia con i contriti e gli umili di spirito ». Si insiste cioè sul concetto della trascendenza di Dio a cui si unisce la Sua misericordia. A pentecoste, il racconto del dono della Legge in Es. 19 viene commentato con la teofania descritta in Ez. 1 e in Hab. 3; il dono della Legge era infatti considerato nella teologia rabbinica come l'aprirsi dei cieli sopra Israele. Particolarmente interessante è il contrasto vita-morte messo in evidenza dalla lettura del cantico di David (II Sam. 22), che segue a pasqua il racconto dell'uscita dall'Egitto (Es. 13, 17).

4) Abbiamo infine le haftaroth a carattere messianico, che si aprono cioè alla visione dei tempi futuri e del rinnovamento escatologico. Nel capo del mese terzo si legge nella Torah il brano riguardante il sacrificio della vacca rossa (Nu. 19), le cui ceneri servono per le acque di purificazione; ad essa segue Ez. 36, 25 ss.: « Ti cospargerò di

acqua pura »...⁷, passo eminentemente messianico, in cui il Signore promette al Suo popolo « un cuore nuovo e uno spirito nuovo ». Secondo una tradizione riferita da Rab Huna a nome di Rab Sheshet, alla lettura di Es. 33, 12 ss. in cui Mosè chiede al Signore la Sua presenza in mezzo al popolo, doveva seguire, a pasqua, il brano delle « ossa aride » che il Signore farà rivivere alla fine dei tempi, comunicando loro lo spirito (Ez. 37), e, a sukkoth, il passo della guerra escatologica di Gog e Magog (Ez. 38, 18 ss.), alla fine della quale il Signore si manifesterà agli occhi di molti popoli, che conosceranno così che Egli è il Signore. Secondo un'altra tradizione, a sukkoth si leggeva prima Lv. 23, sulle feste del Signore (mo'adé Jahweh), e poi Zacc. 14, con la visione dello sconvolgimento escatologico e dell'avvento del Signore e di tutti i Suoi santi.

Le haftaroth messianiche, che risultano abbastanza numerose, sono particolarmente interessanti, perché ci mostrano il culto sinagogale — anche nella sua fase più antica — volto verso il futuro, verso l'aspettazione di un avvenimento di cui i profeti erano già in qualche modo a conoscenza, ma di cui si attendeva ancora la realizzazione. Il culto sinagogale non è quindi un culto statico, ma essenzialmente dinamico.

Dopo il periodo talmudico, interessanti indicazioni sulle haftaroth si trovano nel Mahzor Jannaj (prima metà VII sec.) edito da Zulay (Berlin, 1938). Lo stesso Zulay⁸ fu il primo a osservare che nelle qeroboth di Jannaj c'erano dei riferimenti alla haftarah del sabato o della festa alla quale il pijjuth si riferiva. Le indicazioni fornite da Jannaj corrispondono quasi completamente alle liste di sedarim

⁷ Per l'abbondanza di acqua al tempo messianico e i precedenti di esso nel periodo del deserto, v. gli studi di Grelot, Boismard e Audet in R.B. 1959, 369 ss.; il fatto che la terra diventi uno stagno e che l'acqua sgorgi anche nel deserto è uno dei *mirabilia* del tempo messianico.

⁸ Zulay, *Zur Liturgie der Babyl. Juden*, Bonner Orient. Studien, Heft 2, 1933.

e haftaroth rinvenute fra i frammenti della genizah di Fostat⁹; questo materiale fu utilizzato per primo da Büchler¹⁰, e ad esso ora se ne aggiunge parecchio altro, raccolto in gran parte e utilizzato dal Mann (o.c.). Si può constatare così che il sistema palestinese di letture era già fisso al tempo di Jannaj¹¹. Esso si riflette anche nelle omelie che seguivano le letture¹² e che ci sono pervenute conservate in raccolte di datazione varia, ma che — anche se relativamente tarde — riflettono tradizioni antiche, le cui prime vestigia troviamo talvolta negli stessi targumim¹³.

Tipologia della creazione¹⁴

Non entriamo qui nella questione — pur così interessante per i paralleli che ha nella letteratura cristiana — della relazione tra Adamo e il messia; tale questione è stata trattata esaurientemente da altra penna e non si potrebbe qui aggiungere nulla a quanto è stato già detto¹⁵. Consideriamo qui innanzi tutto l'elemento natura della creazione. Diciamo subito che l'interpretazione tipologica della creazione risulta più evidente dalle haft. che dai commenti omiletici, che talvolta mancano del tutto. Ciò non stupisce, quando si ricordi il timore espresso dai rabbini a proposito delle speculazioni intorno al testo della creazione (Hag.

⁹ Per esaurienti informazioni a riguardo, v. J. Mann, *The Bible as read and preached in the old Synagogue*, Cincinnati 1940; nella parte ebraica è pubblicato materiale midrashico inedito.

¹⁰ J. Q. R., V, 420-468; VI, 1-73.

¹¹ Il Mass. Sopherim (cap. 17) dà alcune indicazioni sulle letture, limitate per lo più alla sola lettura della Legge, e che corrispondono quasi tutte a quelle rinvenute nella letteratura anteriore.

¹² Sul posto delle omelie nella liturgia sinagogale, v. J. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, I, Cambridge, 1917, 6 s.

¹³ Per la datazione dei Targumim, v. A. Diez Macho, *Targum y Nuevo Testamento*, Mélanges Tisserant, vol. I, Vaticano, 1964, 153 ss. R. de Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, Rome, 1966.

¹⁴ Per la connessione tra creazione ed escatologia nella tradizione cristiana, v. A. Hamman, *La foi chrétienne au Dieu de la création*, Nouv. Rev. Théol., 1964, 1049 ss.; per l'escatologia presso gli ebrei, P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen, 1903.

¹⁵ B. Marmorstein, *Adam*, W Z K M, 1928, 242 ss.

2, 1; 13a)¹⁶. Quello dell'« opera della creazione » — come quello dell'« opera del Carro » (Ez. 1) — era un campo riservato a circoli ristretti; esso ha dato origine a un ramo della letteratura mistica¹⁷, ed è quindi naturale che le omelie a carattere popolare cercassero di evitare l'argomento. Se esso è scarsamente trattato nelle omelie¹⁸ non per questo ci è preclusa la conoscenza della tradizione ebraica a riguardo, perché il solo fatto che si usasse accostare ai primi capitoli di Genesi dei passi profetici, che parlano del rinnovamento del mondo nell'era escatologica, è per se stesso significativo.

Lo studio dei testi profetici scelti come haft. dei primi capitoli di Genesi non servirà soltanto a farci conoscere il pensiero degli antichi profeti, ma anche quello dei rabbini, cioè la tradizione giudaica che di tali testi faceva uso liturgico.

Fra i temi tipologici che ricorrono presso i profeti, quello della creazione primordiale, germe, preannuncio e profezia della « nuova creazione » escatologica, è abbastanza frequente.

Accenniamo solo a qualche elemento principale, perché la tipologia in seno alla stessa Bibbia non rientra nei nostri compiti: non ci sarà più luce di sole o di luna, ma il Signore sarà luce e splendore eterno (Is. 60, 19 s.; cfr. Zacc. 14, 6); il mondo non sarà più ricoperto di acque, ma dalla conoscenza del Signore (Is. 11, 9), che vivifica gli spiriti come l'acqua dà vita ai corpi; il Signore rinnoverà le gesta della Sua potenza sul mostro delle acque primordiali ecc.

La liturgia giudaica riprende il tema, e nelle liste di sedarim e haftaroth¹⁹, a cui abbiamo accennato, sono ac-

¹⁶ G.G. Scholem, *Jewish Gnosticism*, New York, 1960, 14 ss.

¹⁷ G.G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1950.

¹⁸ Per altre fonti su questo argomento, v. Murrelstein, *art. cit.*, 245-6, n. 2.

¹⁹ Per le haftaroth, seguo la lista della Genizah, ed. in J. Q. R., VI, 39-42, e riportata da Mann, o.c., p. 561 ss. (parte ebraica). Solo occasionalmente prendo in esame le haft. diverse suggerite dal Mann.

costati il momento iniziale del mondo e quello conclusivo.

Il primo seder, Gen. 1, 1 ss, è seguito dal passo di Is. 65, 17-25: « Ecco io creo nuovi cieli e nuova terra ». Al mondo creato alle origini si contrappone immediatamente quel mondo rinnovato, che il Signore creerà alla fine dei tempi; l'occhio quindi non fa in tempo a soffermarsi nella contemplazione del mondo primordiale, che immediatamente gli si aprono davanti i più lontani orizzonti escatologici. Meraviglioso il mondo primordiale, ma quello rinnovato sarà tale che cancellerà la memoria del primo (v. 17).

Il seguito della haft. dettaglia alcuni elementi del nuovo mondo: l'opera della creazione si ricapitolerà nella creazione della nuova Gerusalemme, che sarà « allegrezza ». Sappiamo che Gerusalemme era considerata dai rabbini come il centro di tutto il mondo (Tanh. B., qedosh. 10): quando essa fu distrutta, finì l'allegrezza e la gioia di tutta la terra, e la gioia tornerà soltanto quando il Signore la riedificherà; essa sarà costituita « metropolin », cioè capitale, di tutti i paesi (Es. r. 23). Essa rappresenta tutto il mondo, perché nel tempo futuro si ingrandirà a tal punto da riempirlo tutto e da raggiungere il trono della gloria di Dio. Nella ricostruzione di Gerusalemme è compresa quindi la creazione nuova di tutto il mondo; nello stesso tempo essa si collega alla creazione primordiale: come questa ha messo fine al caos così quella metterà fine alla desolazione del Tempio²⁰.

Si rinnoverà il mondo e si rinnoveranno i suoi abitanti. Alla creazione dell'uomo si contrappone infatti il nuovo popolo, che sarà, « gioia » (v. 18 ss.); nella nuova Gerusalemme e nel nuovo popolo si rallegrerà il Signore (v. 19). Anche la creazione degli animali trova corrispondenza nella pace paradisiaca che regnerà fra di essi nell'era escatologica (v. 25).

²⁰ B. Marmorstein, *art. cit.*, 245-6.

La giustaposizione del seder e della haft. viene a significare che quanto viene annunciato per il futuro trova in qualche modo un suo primo inizio già alle origini del mondo; la nuova creazione è « nuova », ma in qualche modo ripete, benché su un piano più alto, quella antica (c'è un uomo alle origini, e ci sarà nel futuro un popolo nuovo, ecc.), così che abbiamo una solida base per immaginare il futuro: possiamo voltarci indietro e considerare gli avvenimenti passati, ma non per farne oggetto di rimpianti e di pensieri nostalgici, ma per conoscere l'inizio di quel processo in via di sviluppo che si concluderà nell'era messianica. I fatti « ultimi » sono il completamento di quanto si trova già in germe alle origini, e i fatti « primi » non sono del tutto passati. « La creazione — scrive lo Hamman ²¹ — è dunque una profezia e la prima di tutte le profezie veterotestamentarie » ²².

Troviamo un commento omiletico di Gen. 1, 1 ss. nel Midrash Abkir, midrash citato più volte nei testi antichi e di cui non ci restano che dei frammenti conservati in Jal. Sh. (ber. 17, p. 6); qui troviamo una doppia interpretazione tipologica degli avvenimenti « primi »: essi sono nello stesso tempo un'anticipazione della storia d'Israele nel suo assieme e del suo culto in particolare; Iddio — si dice anzitutto — crea il mondo per Israele, e si trovano poi le risposdenze tra i vari atti creativi di Dio e alcuni avvenimenti più importanti della storia del Suo popolo. Si stabilisce così un collegamento tale, tra creazione e storia di Israele, che questa ultima sembra una nuova opera creativa, di cui la prima è solo un abbozzo: come il Signore alle origini ha diviso « le acque di sopra da quelle di sotto », così di nuovo dividerà le acque per Israele, secondo quanto sta scritto: « Le acque erano come un muro per loro » (Es. 14, 22). Anche la creazione della vegetazione si

²¹ Hamman, *art. cit.*, 1055.

²² Si veda in proposito, R. Le Déaut, *La nuit pascale*, Rome, 1963, 118; 218-237.

continuerà a beneficio particolare di Israele, perché il Signore darà la manna al Suo popolo e — secondo le parole del Salmo 23 — « in erbosi pascoli » lo farà riposare. Se il Signore creò alle origini i luminari, per Israele accenderà la prodigiosa nuvola, segno della Sua presenza in mezzo ad esso. La creazione dei cieli — ritenuti la dimora di Dio — inizia e prefigura la costruzione del santuario, in cui risiede la divina Immanenza.

Quest'ultimo punto introduce una seconda interpretazione tipologica: la divisione delle acque è qui messa in relazione al velo che nel Tempio divideva tra loro gli ambienti più sacri; la creazione della vegetazione all'offerta dei pani; quella dei luminari alla costruzione del candelabro d'oro; quella degli uccelli ai serafini che con le loro ali ricopriranno l'arca, e infine la creazione di Adamo si riflette in Aronne, il sacerdote che renderà culto al cospetto di Dio.

Questa seconda interpretazione, che potremmo definire a carattere cultuale, presenta un aspetto insolito nella consueta interpretazione tipologica, che per lo più avvicina avvenimenti storici tra loro e non fatti storici ed elementi sacrali. Restiamo tuttavia sempre in campo tipologico, senza sconfinare nella simbologia, perché non si mette in evidenza solo una qualche assomiglianza, ma — secondo i principi tipologici — si vede nella creazione primigenia un primo germe che si svilupperà in Israele « popolo sacerdotale »; in esso la creazione primigenia si riflette e si continua, ma su un piano cultuale; potremmo dire che quello che era « profano » nella creazione, diventa in Israele sacro; che c'è una prima creazione a carattere « profano » e una seconda creazione in cui nasce « il popolo sacerdotale », e che, come la prima culmina nella creazione di Adamo, così la seconda culmina nel sommo sacerdote, nell'esercizio delle sue facoltà cultuali.

Tuttavia dobbiamo osservare che abbiamo qui una tipologia che si differenzia da quella che riscontreremo altrove, perché se in genere la tipologia, partendi dai fatti « primi », arriva direttamente ai fatti « ultimi », qui dai fatti

« primi » si arriva al momento fondamentale della storia d'Israele, la liberazione dall'Egitto, avvenimento nel quale, evidentemente, si vedeva un compiersi degli avvenimenti primordiali. La liberazione dall'Egitto è già qui un punto d'arrivo della storia del mondo. La tipologia dei Rabbini assomiglia qui in particolare a quella dei Padri della Chiesa, che additavano nelle realtà cristiane un primo compimento della storia passata; ci domandiamo a questo proposito se l'interpretazione rabbinica in questo caso non sia nata in polemica con quella cristiana, per affermare che già nella redenzione d'Israele era avvenuto quel compimento che i Padri vedevano nella redenzione ad opera di Cristo.

Il midrash Abkir, di difficile datazione, non può servirci per stabilire il tempo a cui risale l'interpretazione tipologica della creazione; sappiamo però che un'interpretazione del genere si trova già in Ber. r. 2, 4 (p. 16-17); lì, dopo aver detto che: « la terra era informe (*tohu*) » corrisponde a Babele, « confusa » (*wohu*) » ai Medi, « tenebre » alla Grecia, « sulla faccia dell'abisso » al « regno della malvagità », si aggiunge: « lo spirito di Dio si librava sopra le acque » è lo spirito del Messia, secondo quanto è scritto in Is. 11, 2. Ci si può domandare se questo testo rispecchi una haftarah a Gen. 1, 1 ss. diversa da quella menzionata nella lista dello genizah; ma quello che è certo è che anche questo testo stabilisce una connessione tra i fatti « primi » e i fatti « ultimi »: quello spirito che si libra sulle acque primordiali, dando vita al caos, è quello stesso spirito che si poserà sul ramoscello di Jesse, « spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di timore del Signore ».

Mentre il testo di Abkir stabiliva una relazione tra la creazione e le più importanti realtà religiose della vita d'Israele, qui la tipologia si apre verso « quel giorno » in cui lo spirito di Dio rinnoverà il mondo, e quindi resta nello stesso spirito che abbiamo potuto cogliere nella haft. di Is. 65, 17-25.

Il secondo seder della creazione: « Queste sono le origini del cielo e della terra » (Gen. 2, 4 ss.) è seguito da Is. 51, 6-16: « Alzate gli occhi in alto e guardate verso la terra in basso » ecc. Qui è messo nettamente a contrasto la caducità del mondo creato (« i cieli come una nube si dissolveranno, e la terra come una veste sarà consumata ») e quello che invece durerà in eterno: la salvezza del Signore che si estenderà su tutte le generazioni (v. 6). La prima creazione è sotto il segno della caducità, ma nel futuro si attende una salvezza che non finirà.

Gli interventi essenziali di Dio nella storia dell'umanità e del Suo popolo sono ricordati in un brevissimo scorcio storico: il Signore è Colui che, con l'opera della creazione, ha vinto il mostro primordiale delle acque; il Signore è Colui che ha asciugato il mare per farne una strada nella quale passasse il Suo popolo liberato (vv. 9-10). Al ricordo di queste gesta passate — creazione e liberazione dall'Egitto — si unisce l'invocazione che il Signore si desti e si rivesta di forza come ai giorni antichi; allora il Suo popolo tornerà a Sionne cantando, avendo nel cuore « giubilo eterno » (v. 11). Si passa senza transizione dalla menzione degli ebrei liberati dall'Egitto a quella dei « liberati dal Signore » nel tempo escatologico. La speranza della liberazione futura si aggancia al fatto passato e si basa su di esso. Fra la creazione « prima » e la « creazione ultima » si pone come pietra miliare della storia la liberazione dall'Egitto.

Nelle omelie gli accenni escatologici sono scarsi.

In Tanh. B. ber. 18, si prende in considerazione la condizione dell'uomo dopo il peccato, tema su cui indugia anche la haft.: gli uomini muoiono, i figli degli uomini hanno la stessa sorte dell'erba, ma il testo midrashico, dopo aver elencato le cose di cui l'uomo è privato a causa del suo peccato, afferma che tutto gli verrà restituito nel mondo futuro: se, dopo la colpa, viene decretata la morte per l'uomo, nel mondo futuro egli vivrà in eterno; se la terra maledetta a causa dell'uomo peccatore gli produrrà triboli

e spine, grande sarà invece il rigoglio della natura nel mondo escatologico ecc. Il Tanh. ber. 6 segue forse una diversa haft. e conclude citando Is. 30, 26: « Il Signore curerà la rovina del Suo popolo, e il colpo della sua ferita guarirà » e commenta: « il colpo della ferita » è quello di tutto il mondo.

Nella scelta della haft. e nelle omelie si ritrova quindi sempre la stessa concezione fondamentale.

* * *

Il terzo seder: « Ecco Adamo è diventato come uno di noi » (Gen. 3, 22 ss.) è seguito dalla haft. di Ez. 28, 12-19, (saltando fino al verso 25), che contiene una invettiva contro il re di Tiro, di cui si dice che era fornito di ogni perfezione, e ha tutto perduto perché fu « trovata in lui l'iniquità »; egli viene a trovarsi quindi nelle condizioni di Adamo peccatore. La haft. suona soprattutto rimprovero, e sembra quindi considerare soltanto il fatto passato del peccato; al v. 25 tuttavia la prospettiva messianica si apre: il Signore preannuncia che, quando radunerà la Casa d'Israele sparsa in mezzo ai popoli, allora Egli si « santificherà agli occhi di tutte le genti ». La santificazione del Signore significa che Egli manifesterà apertamente la Sua gloria e la Sua potenza. Al peccato dell'uomo si viene quindi a contrapporre l'instaurazione del Regno di Dio.

Se a proposito dei passi precedenti si poteva dire che i fatti annunciati per l'era escatologica erano in qualche modo integrazione dei fatti « primi », qui — logicamente trattandosi del peccato di Adamo — i fatti « ultimi » si contrappongono a quelli « primi ». Tuttavia anche qui la haft. non permette di soffermarsi soltanto al passato, ma da esso prende lo slancio verso la speranza futura.

Anche a proposito di questo seder, le omelie offrono spunti piuttosto scarsi. La perorazione finale di Tanh. B. (ber. 25) accenna al fatto che ora solo alcuni lodano il

Signore, mentre nel mondo futuro tutti lo loderanno, dicendo: « Ti lodo, Signore, perché ti sei adirato contro di me, ma la Tua ira si è ritratta e mi hai consolato » (Is. 12,1); si ritorna così all'argomento del peccato e si chiude nello stesso tempo con la considerazione della lode universale, che si leverà al Signore nell'era messianica.

In J. T. T., 12, p. 275 s., commentando le parole con cui il serpente tenta Eva (Gen. 3, 5), si parla della guarigione che sarà concessa nel mondo futuro a tutti coloro che sono affetti da deformazioni (con riferimento a Is. 35, 5), guarigione però da cui il serpente è escluso; di esso si dice infatti: « Il tuo pane sarà la polvere » e non sarà guarito nel mondo futuro. Quindi anche qui il commento non si arresta alla considerazione del peccato per se stesso, ma si volge verso l'attesa del ristabilimento dell'ordine guastato dal peccato.

Al quarto seder: « Questa è la genealogia di Adamo » (Gen. 5, 1 ss.) segue Is. 29, 18-24 (saltando fino a 30, 18): « Ascolteranno in quel giorno i sordi le parole del libro e dal buio e dalle tenebre, gli occhi dei ciechi vedranno ». Dalla discendenza di Adamo si passa subito a considerare l'umanità dell'era messianica, nella quale non ci sarà difetto; il ricordo degli uomini « primi » induce subito a spingere lo sguardo verso l'umanità escatologica.

Le omelie riprendono il tema dei figli e la domanda iniziale di Jelam. riguarda la riproduzione (Tanh. B., ber. 26). L'esordio di Tanh. ber. 30: « Chi ha agito così e ha fatto questo, chiamando le generazioni fin dall'origine? Io il Signore sono il primo e con gli ultimi sono io » (Is. 41, 4) ha ispirato il motivo di Rebecca, alla quale il Signore rivela il futuro dei figli che si trovano ancora nel suo seno (Tanh. B., ber. 31), e anche quello di Adamo, il quale, essendo ancora informe (*golem*), vede tutte le generazioni future, fino alla risurrezione dei morti (ivi, 28; 29; 32). Notiamo anche qui la costante tendenza a rompere i confini del tempo e ad arrivare da un momento iniziale fino al tempo più lontano nel futuro. La visione di Rebecca e di Adamo

è visione profetica, in cui il futuro è già presente.

Concludendo, per quel che riguarda la tipologia rabbinica della creazione, possiamo osservare:

nella creazione primordiale si vede il primo principio di quel rinnovamento della natura, che porterà a qualche cosa che potrà chiamarsi creazione nuova: si avranno infatti nuovi cieli e nuova terra. Tale rinnovamento non sarà limitato al mondo della natura, che, da ostile all'uomo, gli darà abbondantissimi frutti, ma toccherà anche il mondo animale, che godrà di un nuovo stato paradisiaco, e toccherà soprattutto l'uomo; si avrà infatti la « creazione » (cfr. Is. 65, 18) di un popolo nuovo, che avrà in retaggio gioia e allegrezza, giovinezza e benessere eterni, e il cui compito sarà la lode del Signore. Il rinnovamento sarà quindi totale e, partendo da uno stato di caducità, che riguarda gli uomini e la natura, arriverà a introdurre nel creato tutto una saldezza e una stabilità, che trovano la loro base nella salvezza che proviene dal Signore.

Non si tratta di contrapposizione di due stati opposti, ma del lento svolgimento del primo fino a raggiungere la superiore perfezione del secondo. Il germe del punto d'arrivo si trova già nel punto di partenza, così come tutte le generazioni umane, fino alla risurrezione dei morti, sono presenti agli occhi di Adamo, dal primo istante della sua creazione.

Una vera e propria contrapposizione si nota invece tra il peccato dell'uomo alle origini e la manifestazione della gloria del Signore nell'era escatologica. Il peccato non è un seme di vita che dovrà svilupparsi fino alla maturazione alla fine dei tempi, ma un seme di morte i cui effetti devono essere annullati: le perdite subite dall'uomo a causa del peccato saranno riparate nel futuro, sia nel campo materiale che in quello morale. Tale contrapposizione dei due momenti rappresenta una sospensione delle normali leggi tipologiche, dovuta alla natura particolare dell'avvenimento. Di regola la tipologia non contrappone; considera lo sviluppo di un germe iniziale fino alla sua maturazione finale.

*La tipologia del diluvio*²³

Al seder: « Questa è la discendenza di Noè » (6, 9 ss.) fa riscontro la haft. di Is. 54, 9; la lunghezza di essa è variamente indicata nei mss.: si parla di tre versetti, di nove e di quattordici²⁴; probabilmente in questo caso si applicava la regola che permette di saltare dei versi nelle letture dei profeti.

Il punto di congiunzione tra seder e haftarah è il nome di Noè; la haftarah fa riferimento anche ad episodi della storia di Noè non compresi nel seder relativo, ma che non potevano non essere presenti alla mente dei fedeli. Così per es. alla promessa divina di non mandare più il diluvio sopra la terra (Gen. 8, 21) corrisponde, presso il profeta, la promessa del Signore di non sdegnarsi più nei confronti della nuova Gerusalemme. Al patto che Dio stringe con Noè (9, 9 ss.) fa riscontro il « patto di pace » di cui parla il profeta, patto che non verrà mai meno (61, 8).

Altre corrispondenze si riscontrano nel corpo del seder stesso: si parla ad es. con ricchezza di dettagli della costruzione dell'arca; nella haftarah invece, con altrettanta abbondanza di particolari, si descrive la ricostruzione della Gerusalemme futura, che sarà ricostruita con diaspro, le cui fondamenta saranno di zaffiro, i merli di rubino, le porte di cristallo e tutta la cinta delle mura di pietre preziose (v. 11 ss.). Viene quindi a stabilirsi una relazione tra arca e Gerusalemme messianica.

Una relazione si può anche riscontrare tra Gen. 6, 21, contenente l'ordine di prendere nell'arca il cibo necessario, e Is. 55, 1 ss. dove, con stile simile a quello della Sapienza, si invita il popolo a procurarsi acqua, pane, vino e latte;

²³ P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Leipzig, 1942, 73 ss. Il diluvio come figura del Battesimo si trova già nella 1^a Petri, che si ritiene contenesse una catechesi battesimale; cfr. M.E. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, R. B., 1956, 182 ss.; 1957, 161 ss.

²⁴ Per discussioni di questo genere, cfr. Mann, *o.c.*, ad loc.

si tratta qui naturalmente di cibi simbolici che designano doni spirituali. Ci sarebbe quindi anche qui trasposizione di piani: dal cibo materiale si passa al cibo spirituale, come, nei versi precedenti, dalla costruzione dell'arca si passa alla costruzione della Gerusalemme futura.

L'omelia contenuta in Jelam. (Tanh., Noah, 1) sembra presupporre un'haftarah diversa, che il Mann²⁵ suppone tratta da Is. 60, 18-61, 4+9. In questo caso il vocabolo di congiunzione sarebbe *hamas* (violenza): al tempo di Noè la terra è piena di violenza; nel tempo messianico non ci sarà più violenza nella terra d'Israele. Mentre Noè è l'unico pio (*sadiq*) al suo tempo, nel tempo messianico tutti saranno pii (60, 21). Si trova anche qui un accenno, sebbene meno dettagliato, alla costruzione della Gerusalemme futura, le cui mura saranno chiamate « salvezza » e le porte « lode » (v. 18).

Queste considerazioni, che risultano dalla semplice lettura del seder e della haftarah, vanno completate con l'esame delle omelie relative, che ci sono rimaste conservate nelle raccolte midrashiche²⁶.

In Jelam. (Sch., p. 262-63) si riprende il motivo già presente nella haft.: al tempo di Noè c'era un solo giusto, nel tempo messianico tutti saranno giusti. In Tanh. B. (Noah 3-4) si sottolinea la sollecitudine di Noè il giusto nel provvedere di cibo ogni creatura che si trovava nell'arca, sollecitudine che lo avvicina addirittura al Signore, che è anch'Egli detto « Giusto » (Sal. 11, 7) (cfr. J. T. T., ed. Mann, 282).

Di particolare interesse è Agg. Ber. 4, 3, dove si dice che quando il Signore vide che gli uomini non morivano per mezzo delle acque abissali, fece scendere su di essi un

²⁵ Mann, 61 ss.

²⁶ Mann, o.c., ha dimostrato come le omelie si basino innanzi tutto sulle haft.; l'esordio (*petihah*) si collega talvolta al seder ma più spesso alla haft., e nel corso di essa si facevano frequenti riferimenti anche a quelle parti che venivano saltate nella lettura.

fuoco dall'alto e li bruciò (cfr. J. J. T., Mann, 286, n. 36). Si tratta di un dettaglio importante, non solo perché è del tutto assente nel testo biblico, ma perché addirittura lo contraddice. La Bibbia presenta il diluvio come un giudizio di Dio chiaramente motivato: l'umanità viene condannata perché malvagia e Noè salvato perché giusto. Acqua e fuoco sono gli elementi essenziali di ogni giudizio di Dio, perché mezzi di purificazione e quindi anche di distruzione; ogni giudizio di Dio tende alla salvezza — e quindi alla purificazione — del giusto, e al castigo — e quindi alla distruzione — del malvagio ²⁷.

I profeti parlano di un altro giudizio che si compirà alla fine dei tempi per mezzo del fuoco. Secondo noi, i rabbini accanto all'acqua introducono anche il fuoco al momento del diluvio, non soltanto perché vedevano nel diluvio un giudizio di Dio e nel fuoco uno strumento di giudizio; ma essi avevano l'intenzione di conferire già al diluvio una certa tinta escatologica, e di collegare fra loro i due giudizi: quello avvenuto ai primordi dell'umanità e quello che si attendeva alla fine dei tempi ²⁸.

In M. B. (p. 156) si dà invece particolare importanza al fattore acqua; il commento inizia con la citazione di Sal. 1, 3: « ...sarà come albero piantato accanto a rivi d'acqua ». « Il Signore — si dice — lo (Noè) ha piantato nell'arca, che stava sull'acqua »; i frutti che egli darà sono i suoi tre figli. Dato che il punto di congiunzione tra ome-
lia e haft. è la parola « acqua » (cfr. Is. 54, 9: « le acque di Noè »), è l'acqua che risalta in primo piano. Il commentare però le acque diluviali con i rivi d'acqua che rendono prospero l'albero piantato accanto ad essi, conferisce anche

²⁷ C.H. Edsman, *Le baptême de feu*, Leipzig, 1940, 19 ss.

²⁸ La *haggadah* parla invece di acqua dove meno ce l'aspetteremmo: al Sinai, al momento del dono della Legge, quando — la Bibbia dice — tutto il Monte fumava; Mekh. Jetro 5 (p. 222) dice invece che la Legge fu data ad Israele « nel deserto con fuoco e acqua ». Diluvio, dono della Legge e giudizio escatologico — messi in relazione dalla presenza in essi degli stessi elementi — rappresentano tutti e tre momenti critici nella storia d'Israele, che comportano un rinnovamento generale.

alle acque del diluvio una certa virtù vivificante; Noè, che si trova nell'arca sopra le acque, sarà fecondo come è fertile un albero presso l'acqua; dalle acque egli è salvato ed è vivificato.

Riassumendo, dall'esame del rapporto tra seder e haft., ampliato dall'esame delle omelie, risulta:

1) c'è una promessa di Dio al tempo di Noè, e c'è una promessa di Dio che riguarda il tempo messianico;

2) c'è un patto tra Dio e Noè, e nel futuro ci sarà tra Dio e il Suo popolo, « un patto di pace » che durerà in eterno;

3) il tempo messianico porterà un rinnovamento negli uomini, di cui già al tempo di Noè si trovano i germi (un pio - tutti pii; fuoco purificatore);

4) la costruzione meravigliosa della Gerusalemme celeste é già accennata nella costruzione dell'arca e nel rinnovamento del mondo dopo il diluvio;

5) al cibo che dovrà sfamare gli abitanti dell'arca, e di cui Noè si è fatto provvido distributore, si contrappone l'invito a cibarsi di cibo spirituale;

6) le acque del diluvio sono dotate di virtù particolari: distruggitrici, purificanti, vivificanti.

Possiamo quindi dire che il racconto del diluvio veniva considerato non come un avvenimento chiuso in se stesso, ma come un fatto sul quale basare l'attesa di avvenimenti futuri, che si trovano in germe già in esso. Fra gli avvenimenti passati e quelli futuri c'è una corrispondenza di carattere, ma quelli passati si presentano in tono minore a paragone di quelli futuri. Questi ultimi rappresentano un punto d'arrivo, di cui ciò che è già avvenuto è un punto di partenza. Gli avvenimenti attesi hanno un carattere di completezza, che quelli trascorsi inducono ad attendere e a sperare, come il loro naturale completamento.

Al seder wa-jizkor (Gen. 8, 1 ss.) corrisponde la haf. di Hab. 3, 1 ss., probabilmente saltando anche qui qualche verso, per arrivare al finale consolatorio: « Io mi rallegro nel Signore »... Il passo profetico contiene la descrizione di una teofania nelle sue varie fasi: l'arrivo del Signore, il turbamento della terra e delle acque, il combattimento del Signore e la Sua vittoria; segue il commento del profeta, che proclama la sua fede in Dio (v. 18-19).

Il passo della Legge e il passo profetico contengono vari vocaboli in comune: Gen. 7, 19-20: « le acque ricoprono i monti »; Hab. 3, 33: « i cieli si ricoprono dello splendore del Signore »; Gen. 7, 19: « i monti sono ricoperti »; Hab. 3, 8: « è forse contro i monti la tua ira? ». Tuttavia anche se ci può essere fra i due passi un aggancio puramente meccanico — come la presenza in ambedue di uno stesso vocabolo — la ragione del loro accostamento non sta certamente tutta qui. Gli stessi vocaboli avrebbero potuto trovarsi in mille altri passi della Bibbia e la scelta di uno piuttosto che di un altro è certamente determinata dal contenuto. Il fatto che il diluvio venga considerato alla luce di una teofania, ci induce a domandarci se esso stesso non assumesse nella mente dei rabbini un certo carattere teofanico. Già la Bibbia considera in un certo senso il diluvio come una seconda creazione; dopo di esso il Signore ordina infatti all'uomo di crescere e moltiplicarsi e di riempire la terra (Gen. 9, 1) con le stesse parole usate dopo la creazione alle origini (1, 28), e in ambedue i casi lo costituisce padrone dei beni della creazione. C'è quindi dopo il diluvio una seconda presa di possesso dei beni creati da parte dell'uomo²⁹. Già il Trg. Jonat. ad Gen 8, 4, affermando che l'arca si ferma in terra asciutta nel mese di *nisan*, stabilisce un rapporto tra diluvio e creazione primordiale, che — secondo una tradizione — si riteneva fosse avvenuta anch'essa nel mese di *nisan*. Inoltre il collegamento al mese di *nisan*, mese della celebrazione della pasqua, non

²⁹ U. Cassuto, *The Documentary Hypothesis*, Jerusalem 1961, 89.

può non conferire all'avvenimento passato un certo carattere pasquale e quindi messianico. La haft. infatti ai due punti della storia passata — creazione e diluvio — ne accosta un terzo, che dovrà realizzarsi nel futuro e che presenta alcuni caratteri in comune con i due primi, in particolare: in tale momento saranno ancora presenti le acque come strumento di Dio, e come in Genesi si parla dell'opera di salvezza esercitata dal Signore verso Noè e la sua famiglia, così nel testo profetico si parla della salvezza che il Signore opererà verso il « Tuo popolo e il Tuo messia ». Se c'è una relazione tra la funzione delle acque al diluvio e nel futuro, si può pensare di non essere lontani dal vero asserendo che i rabbini stabilivano un certo rapporto anche tra la famiglia di Noè e il popolo, che sarebbe stato salvato nell'era escatologica, e tra Noè e il messia⁸⁰. E' difficile infatti che la relazione tra i due avvenimenti venisse limitata al quadro generale e non anche agli attori di essi, e la menzione esplicita del popolo e del messia nel testo profetico non può non aver suscitato una connessione di idee con i protagonisti dell'episodio del diluvio. Ma su questo punto si tornerà più avanti.

Il commento che il Tanhuma presenta a questi passi mostra chiaramente che i Rabbini consideravano il diluvio come un punto intermedio tra la creazione alle origini — che esso in qualche modo ripete — e il rinnovamento escatologico, che esso in certo senso anticipa e preannuncia. Si dice infatti (Tanh. B., Noah 12) che come alle origini lo « spirito » (*ruah*) si librava sopra le acque, così al diluvio Iddio fa passare il vento (*ruah* = vento e spirito) per asciugare la terra; nel futuro il Signore farà perire i malvagi della terra — così come sono periti nelle acque diluviali — e creerà i giusti come creatura nuova, dando ad essi lo *spirito* (*ruah*), secondo la parola di Ez. 37, 14: « Darò a voi il mio *spirito* e vivrete ». Si tratta di una crea-

⁸⁰ Sul messia quale « ricapitolatore » del popolo, mi permetto di rimandare a S. M. S. R., 1964.

zione nuova, così come ha detto David: « Manderai il Tuo *spirito* e saranno creati » (Sal. 104, 20-30). Si considerano cioè tre punti della storia e in ciascuno di essi è presente la *ruah*, lo spirito del Signore: dalla creazione primordiale si arriva a una creazione nuova di carattere spirituale, passando per un punto intermedio, il diluvio, dove è sempre presente lo *spirito*, e nel quale già si opera una distruzione dei malvagi.

L'interpretazione in senso spirituale del vento che asciuga le acque del diluvio è molto antica, e si trova già nel Trg. Jonathan ad Gen. 8, 1, dove si dice che il Signore fece passare sopra la terra lo « *spirito* di misericordia » (cfr. Neofiti ad loc. e Trg. Jerushal, ivi).

Gli altri commenti ai passi in questione presentano dei dettagli che mettono in ancora maggior evidenza il carattere messianico, che si attribuiva al diluvio: la colomba viene dal Monte della Unzione (Monte degli Ulivi) (Ber. r., 33, 61 p. 311; cfr. M. H. G., Noah 8, 12, p. 163)⁸¹, monte che già in Zacc. 14, 4 e poi presso i rabbini⁸² ha attribuzioni messianiche; la missione della colomba diventa quindi quella di una messaggera di eventi messianici, e come tale si trasfigura e assume origini celesti: essa non viene più dall'arca, ma dal Giardino di Eden, le cui porte vengono aperte per farla uscire (ivi)⁸³.

Anche qui abbiamo sviluppi di elementi antichi, perché già in Trg. Jonath. ad Gen. 8, 11 si dice che l'ulivo portato dalla colomba veniva dal Monte degli Olivi; in Neofiti ad Gen. 8, 4, il Monte Ararat, su cui — secondo il testo biblico — si ferma l'arca è sostituito dal « Monte Qidron », nome noto come quello della valle e del torrente tra Gerusalemme e il Monte degli Ulivi. Si può quindi dire che il germe

⁸¹ Cfr. P.R.E. 23; Sanh. 108 b; Zebah. 113 a.

⁸² Cfr. Maas. Daniel, Eis. 128.

⁸³ Per gli sviluppi del concetto uccello-messaggero del messia nella letteratura mistica, v. Zohar II, 7b; cfr. Seder Gan Eden, Eis. 187.

dell'interpretazione del diluvio in senso messianico — anche se particolarmente sviluppato in commenti relativamente tardi — si trova già in documenti assai antichi.

* * *

La haftarah del seder Gen. 8, 15 (*se' min ha-tebhah*) è Is. 42, 7 arrivando con qualche salto fino al v. 21. Il motivo dominante di essa è l'apertura degli occhi dei ciechi e la liberazione dei prigionieri ad opera del messia; l'uscita dall'arca è quindi interpretata come una liberazione, il periodo del soggiorno in essa è simile a uno stato di detenzione in luogo tenebroso e quindi alla cecità. A differenza di quanto detto sopra, e cioè che l'arca viene collegata alla Gerusalemme celeste, essa è qui simile a una prigione. I liberati da essa sono quei ciechi (v. 16) che il Signore farà camminare per strade che non conoscono, e le cui tenebre saranno mutate in luce.

I commenti insistono su questo motivo: la domanda di Jelam. (Tanh. Noah 8) lo presuppone; si chiede infatti se è lecito di sabato spalmare saliva sugli occhi — probabile accenno polemico alla guarigione del cieco nato (Gv. 9, 6-15).

In Tanh. (Noah, 9) lo: « esci » di Gen. 8, 15 è messo in relazione con Sal. 142, 8: « fa uscire dalla prigione la mia anima », che avrebbe costituito la preghiera di Noè, quando si trovava nell'arca. Noè era rinchiuso (*sagur*) nell'arca (ivi e cfr. Agg. Ber. 7, 1 ss.; 11, 1), e la sua liberazione è messa in relazione con l'uscita di Abramo da Ur, dove il patriarca si trovava « imprigionato » (*habush*). Noè per uscire aspettò il permesso del Signore, come Abramo non lasciò Ur, finché il Signore non gliene dette il permesso, dicendo: « Esci dalla tua patria » (*lekh lekha*); così pure i tre fanciulli non uscirono dalla fornace finché non lo disse loro Nabucodonosor, che ve li aveva fatti rinchiodere; così infine quando verrà il salvatore e dirà

a Israele: « Mi ha già mandato il Signore per salvarvi », Israele non ascolterà fino a che il Signore non gli avrà dato il permesso, secondo quanto sta scritto: « Dicendo ai prigionieri: uscite, a coloro che stanno nelle tenebre: mostratevi » (Is. 49, 9) (M. H. G., Noah, 16, p. 163).

La figura di Noè viene qui messa in relazione con figure dominanti della storia d'Israele³⁴, e infine proiettata nel futuro e connessa alla figura del salvatore, che sarà mandato a Israele. Se l'uscita dall'arca è una liberazione, non può non far pensare a quella che per l'ebreo è la liberazione per eccellenza: quella che si produrrà alla era messianica. L'attesa della liberazione escatologica si poggia sulla solida base di altre liberazioni operate dal Signore, sicura prova della Sua bontà e della Sua cura verso gli uomini.

Nel passo precedentemente esaminato la connessione tra diluvio ed eventi escatologici riguardava soprattutto i due momenti nel loro insieme, e solo secondariamente la persona di Noè e del messia — anzi la connessione fra essi veniva piuttosto desunta da quella, evidente, fra i due avvenimenti —; qui invece sono innanzi tutto le due figure, di Noè e del messia, che dominano il quadro, e — attraverso le figure intermedie e i momenti intermedi di Abramo e di Azaria, Misaele e Anania — sono loro due che vengono messi in relazione, così che Noè viene a colorarsi di luce messianica e la sua persona diventa una anticipazione (tipo) e una garanzia della venuta del salvatore. Abramo e i tre fanciulli costituiscono in un certo senso i piloni del ponte che unisce Noè al messia.

La perorazione finale di Tanh. (Noah, 11) parla della ricostruzione futura di Gerusalemme, distrutta per i pec-

³⁴ Noè, Abramo e i tre fanciulli sono temi costanti delle preghiere paradigmatiche ebraiche (Kaufmann, *art. cit.*, 245 ss.); si ritrovano in preghiere cristiane che risentono di influenze ebraiche, come il « Suscipe » della « Commendatio animae » (cfr. Lundberg, *o. c.* 33 ss.) e nelle raffigurazioni catacombali (Martimort, *art. cit.*).

cati del popolo. Ritroviamo qui la già nota connessione Gerusalemme - mondo: la distruzione del mondo per mezzo del diluvio, decretata dal Signore perché gli uomini sono malvagi, costituisce il parallelo della distruzione della Città Santa, contaminata dai peccati del popolo. Ma la haft. dice (Is. 42, 9): « Le cose prime, ecco, sono avvenute, e le nuove io annuncio »; gli avvenimenti « primi » sono qui immediatamente accostati ai « nuovi », perché l'avverarsi degli uni costituisce l'annuncio degli altri. La storia non si ferma, e quando un fatto si realizza, esso già comprende in se stesso e annuncia quello che avverrà. Nella rovina del mondo e nella distruzione di Gerusalemme — avvenimenti in qualche modo paralleli — l'ebreo legge già l'instaurazione della Gerusalemme escatologica; come il mondo è stato distrutto e ristabilito nell'ordine per sempre, così Gerusalemme, ridotta un cumulo di rovine, sarà ricostruita e non sarà più distrutta in eterno, secondo quanto è detto: « Infatti costruisce il Signore Sion e si manifesta nel Suo splendore » (Sal. 102, 17).

* * *

L'ultimo seder di Noè: « Ed erano i figli di Noè che uscirono dall'arca »... (Gen. 9, 18 ss.) è seguito dalla haftarah di Is. 49, 9 ss.: « Dicendo ai prigionieri: "uscite" » ecc.. Il punto di congiunzione si trova nella parola: « uscire » in Genesi e in Isaia, ma anche qui naturalmente la connessione che lega i due passi non si esaurisce nella presenza in essi di due vocaboli simili. Infatti Genesi parla di Noè che pianta la vigna, e il profeta parla di un tempo in cui non si avrà più fame e non si avrà più sete; se ci domandiamo: in grazia di che cosa? l'avvicinamento dei due testi non potrà non suggerire l'idea che la vigna piantata da Noè abbia essa stessa un carattere particolare, e sia quindi preannuncio di quella abbondanza di doni della natura, che è un elemento notoriamente messianico

(cfr. Sal. 132, 15 ss.; Gioele 3, 18 ecc.)³⁵. Secondo i commenti si tratta infatti di una vigna di origine celeste (si specifica: essa e i suoi tralci), che viene dal giardino di Eden, dotata di forza straordinaria, perché fruttifica nello stesso giorno in cui è piantata (M H G. 9, 20, p. 175; Tanh. B., Noah, 20; M B, p. 288).

Un altro motivo importante della haft. è la moltitudine di gente, proveniente da ogni parte (v. 12), che affluisce nella Gerusalemme messianica (cfr. Is. 60, 4 ss.). Ciò sta in relazione ai tre figli di Noè che, secondo Gen. 9, 19, « riempiranno la terra ». Come nella vigna piantata da Noè c'è il preannuncio di una fertilità prodigiosa che si realizzerà nel futuro, così in quei discendenti di Noè, che « riempiranno la terra », c'è il preludio di quella moltitudine che accorrerà a Gerusalemme, lodando il Nome del Signore. Nè i due motivi sono così distinti come può sembrare, perché, nell'Antico Testamento, la vigna i cui tralci riempiono la terra (Sal. 80, 9 ss.) è Israele e il messia (v. 16), e quindi la fertilità prodigiosa della vigna suggerisce facilmente l'idea dell'energia prodigiosa del popolo benedetto dal Signore e del Suo Unto³⁶.

Le omelie riprendono in particolare il tema dell'abbondanza dei figli. La domanda con cui, secondo il consueto, incomincia Jelam. (Tanh. B.; Noah 18) riguarda la riproduzione. Si mette in evidenza che, quando Noè e i suoi escono dall'arca, non c'era creatura alcuna sopra la terra; « essi guardarono intentamente avanti e indietro per vedere se ci fosse una creatura, o un uomo o una donna, e non ne trovarono » (Agg. Ber. 10, 3); è da essi infatti e da essi soltanto che « si riempì la terra ». Il compito di Noè — nella terra deserta come alle origini, prima della creazione di Adamo — è immane e non riguarda solo il mondo degli uomini, ma il creato tutto, perché egli è

³⁵ Cfr. il significato messianico del miracolo delle nozze di Cana (Gv. 2, 1 ss.).

³⁶ Per la relazione tra vigna, popolo e messia, si veda anche Gv. 15, 1 ss.

diventato il perno del mondo e da lui — si dice — *hushata* il mondo (Gen. r. 36, 1, p. 336), adoperando la stessa locuzione usata per la pietra *shetijah* (cfr. j. Joma 5, 2-3), che, al centro del Tempio, è base e origine del creato³⁷; a lui incombe il dovere di far sussistere il suo mondo da un popolo solo, « anzi da un uomo solo » (Gen. r., ivi); egli è detto « uomo della terra » (Gen. 9, 20), perché la terra dipende da lui, e perché « egli ha riempito la faccia della terra » (Gen. r. 36, 2, p. 337).

Da questo sommario elenco di testi un'assomiglianza salta agli occhi: quella di Noè con Adamo; tutto lo suggerisce, e, anche se non è stabilita qui in modo esplicito, una connessione del genere si trova già nei testi assai antichi: in Trg. Jonath ad Gen. 8, 20 si dice che l'altare su cui sacrifica Noè è quello stesso su cui aveva sacrificato il primo uomo, e il motivo si ritrova in Ber. r. 34, 9 (p. 317). Questo fatto viene a confermare la presenza in Noè di caratteri messianici, data la nota relazione tra Adamo e il messia. Significativo è anche a questo riguardo il fatto che di Noè si dica — e con gli stessi termini — quanto altrove è detto della pietra *shetijah*, perché l'identificazione del Tempio con il messia, che è esplicita nel Vangelo (Gv. 2, 21), non doveva essere sconosciuta al mondo rabbinico.

Un'assomiglianza di tal genere mette in evidenza la importanza della figura e della funzione di Noè: non solo Noè domina la scena del diluvio, come Adamo quella della creazione, ma il suo compito è simile a quello del primo uomo: ambedue progenitori dell'umanità, di quella primigenia Adamo, di quella rinnovata Noè. Inoltre i testi che abbiamo riportato sopra danno risalto al fatto che il mondo dopo il diluvio riparte da zero, quasi si trattasse di una seconda creazione. Un concetto del genere — come abbiamo osservato — è già adombrato nell'Antico Testamento, ma

³⁷ Cfr. Ber. r., *ad loc.*, e nota.

qui riceve una luce particolare. Il diluvio ha rappresentato un arresto della vita; la morte ha regnato nel mondo e in qualche modo è stata presente anche nell'arca, perché — si dice (Tanh. B., Noah 17; J.J.T., p. 278, n. 40) — Noè e tutti gli animali salvati con lui si sono astenuti per la durata del diluvio, dall'atto della riproduzione; come avrebbero potuto essi « costruire », quando il Signore, irato, era intento a distruggere? L'astenersi dall'atto della riproduzione è un modo per Noè di partecipare anche lui alla condanna di morte che ha colpito tutto il mondo; ma nel caso dell'« uomo giusto » si tratta piuttosto di sospensione temporanea della vita, perché l'ordine che il Signore gli dà di uscire dall'arca significa che le funzioni vitali devono riprendere (ivi), e allora di nuovo « si riempirà la terra ». Ma perché fosse possibile la mirabile diffusione della discendenza di Noè era necessario che la vita si arrestasse, per poi riprendere. E' sistema costante dell'economia divina che la vita sorga dalla morte; così è avvenuto al diluvio e anche il massimo dono di Dio, la Legge, è preceduto da un momento di cessazione di vita³⁸.

Concludendo possiamo dire che il diluvio si presenta nella tradizione rabbinica come un avvenimento assai complesso, in quanto racchiude in sé elementi che lo avvicinano alla creazione alle origini, e nello stesso tempo lo protendono verso quel rinnovamento finale, che si attende alla fine dei giorni. In tutti e tre questi momenti c'è un elemento vivificatore: il vento-spirito che soffia; nel secondo e nel terzo momento ci sono acqua e fuoco, che rappresentano l'elemento purificatore. La ripresa della vita dopo il diluvio riguarda il cosmo e l'uomo; l'umanità dopo il diluvio trova in Noè il suo progenitore, nella cui pietà c'è il germe di quella vita che farà sì che alla fine dei tempi tutti gli uomini saranno pii. Da qui l'accostamento Adamo-Noè. E come il diluvio nel suo assieme si apre verso i lontani orizzonti escatologici, così anche Noè anticipa la

³⁸ « Antonianum », 1964, 188-199.

figura del messia. Il patto quindi che Dio stringe con lui è anticipazione a garanzia di quel « patto di pace », che durerà in eterno, che Dio stringerà con gli uomini nell'era messianica. E quell'arca, che Noè costruisce secondo i dettami di Dio, e che rappresenta la salvezza, preannuncia la costruzione di quella Gerusalemme futura, le cui mura saranno chiamate « salvezza ».

Noè quindi non è una figura isolata nel corso della storia, né il diluvio va considerato come un avvenimento che esaurisca in se stesso il suo significato. La storia non è formata da momenti privi di nesso tra loro, ma ogni avvenimento riproduce in qualche modo quelli passati e contiene in se stesso quelli futuri; ogni avvenimento è rinnovamento di quanto già accaduto e nello stesso tempo profezia dell'avvenire. Si può quindi dire che le letture sinagogali, pur prendendo in considerazione separatamente singoli avvenimenti, hanno presente la storia nella sua interezza; da un punto particolare si trae luce per illuminare tutto lo svolgimento della storia. Nulla è del tutto passato e finito e già il futuro è in qualche modo presente: il mondo alle origini è già anticipazione della Gerusalemme novella e la costruzione dell'arca è già in qualche modo la costruzione del mondo escatologico. Il pensiero ebraico non si esaurisce nella contemplazione del passato, e non si ferma nemmeno sul presente, ma passato e presente gli servono come trampolino per protendersi verso l'avvenire, e per poggiare, con ragionevole sicurezza, la speranza nella salvezza futura. Tale speranza si basa su dati concreti, su avvenimenti già realizzatisi, nei quali già si è manifestata la misericordia salvifica di Dio, e che quindi garantiscono l'avvenire.

ABBREVIAZIONI

Agg. Ber. - Aggadath Bereshith, ed. Buber, Wilna, 1925.

Ber. r. - Bereshith rabbà, ed. Theodor, Berlin, 1912.

Eis. - Eisenstein, Osar midrashim, New York, 1915.

- Jal. Sh.* - Jalqut Shimoni, Varsavia, 1876.
- Jelam.* - Jelammedenu contenuto in *Tanh.*
- Jelam. Sch.* - Jelammedenu ed. Schechter, in: *Studies in honor of K. Kohler*, Berlin, 1913.
- J. T. T.* - Jalqut Talmud Torah, ed. Mann, *Bible as read and preached in the old Synagogue*, Cincinnati, 1940, 270 ss. (la pagina si riferisce alla parte ebraica).
- M. B.* - Midrash a Genesi, Ms. del Seminario Teologico Ebraico, ed. Mann., o.c., p. 40 ss.
- Mekh.* - Mekhilta, ed. R. Horowitz, 2 ed., Jerushalajm 1960.
- M. H.* - Midrash hadash al ha-Torah, ed. Mann, o.c., p. 150 ss.
- M. H. G.* - Midrash ha-gad. ed S. Schechter, Cambridge 1902.
- N.* - Trg. Neofiti I.
- P. R. E.* - Pirqe' Rabbi Elizer.
- Sh. r.* - Shir ha-shirim rabba
- Tanh.* - Tanhuma, Jerushalajm, 1962.
- Tanh. B.* - Tanhuma, ed. Buber, New York, 1946.
- Trg.* - Targum.

BIBLIOGRAFIA

Storicismo, sì e no, di un grande etnologo inglese:
Evans Pritchard

La pubblicazione dell'opera di E.E. EVANS PRITCHARD, *Theories of primitive religion* (Oxford, At the Clarendon Press, 1965, pp. 132), dà l'occasione ad un ripensamento circa il contributo metodologico, così eccezionale, di questo autore specialmente sensibile ai problemi dell'etnologia religiosa.

Il libro è una sobria, densa analisi delle teorie sulle religioni primitive, da quelle evoluzioniste a quelle psicologiche o psicologizzanti, a quelle sociologiche. Un capitolo particolare è dedicato a Lévy-Bruhl, con una certa proporzione rispetto allo spazio dedicato a tanti altri autori da Tylor, Frazer, Müller fino a Weber: tanto più che sono trascurati autori come Frobenius, Jensen, Boas, e fra i più moderni Goody, Horton, Norbeck, Howells. L'esposizione è chiara, ricca di dati, penetrante. I legami fra le teorie specialistiche e certi problemi generali di metodo, di orientamento scientifico sono sottolineati. L'esposizione è arricchita con richiami a correnti di pensiero filosofico (James, Bergson). Originale è il confronto della teoria prelogista di Lévy-Bruhl e quella — per certi aspetti contraddittoria — di V. Pareto, circa il prevalente aspetto non-logico del mondo culturale occidentale. Lo scopo di questi raffronti e richiami è di dimostrare come le singole

teorie elaborate dai più vari studiosi sulle religioni primitive, e spesso sulla religione in generale, si contraddicono l'una con l'altra, come esse oggi appariscano inconsistenti, mutuamente escludentisi e tutte sorpassate o comunque unilaterali, indebitamente pretenziose, erronee.

Che il libro sia scritto per distruggere più che per costruire, l'a. l'ammette fin dappprincipio. E', insomma, più una « storia degli errori e dei pregiudizi » nell'etnologia religiosa, che non una storia del pensiero, e cioè un riesame dialettico delle teorie. Fin quando E.P. denuncia l'astrattezza di teorie aprioristiche non mai ravvivate da esperienze vive sul terreno da parte degli autori; finché egli demolisce la tesi di un Tylor e Frazer sulla magia come scienza o tecnica fallita (dovuta a erronee associazioni mentali, o allucinazioni), e quella di un Lévy-Bruhl che ignora l'immensa portata del mondo tecnologico e razionale dei cosiddetti « primitivi », e finché egli critica l'idolo della società creato da Durkheim in contrapposizione schematica con l'uomo-individuo e le proprie esigenze, le riserva dell'a. vanno condivise, e del resto sono in grande misura acquisite dalla scienza etnologica contemporanea. Insomma, non si può discordare dall'a. nella critica ch'egli muove alle teorie presentate. Tuttavia il lettore non riuscirà facilmente a vincere, alla fine del libriccino, un senso di frustrazione e disinganno. Di contro alla parte distrutta, si ha l'impressione che E.P. costruisca ben poco di positivo. Si resta col sapore di un sostanziale agnosticismo, che male viene corretto da un generico richiamo finale a un « embrassons-nous » religioso.

Sappiamo bene quanto ricchi e ben congegnati siano i libri di E.P. su civiltà particolari da lui studiate in Africa. Gli siamo debitori di molti insegnamenti, al riguardo, e di un modello di metodo estremamente perspicace e sensibile nella ricerca. Ma quanto alle conclusioni generali circa i problemi che riguardano la conoscenza delle religioni primitive, questo libro si limita a fornire appena pochi fuggevoli suggerimenti nelle pagine finali.

Anzitutto, contro le vecchie scuole volte al miraggio di ricostruire i « primordia » e l'« essenza » della vita religiosa, l'a. da buon seguace della Social Anthropology britannica tutta aderente all'analisi concreta del « dato » etnografico, rivendica il primato di un altro problema: il problema degli « effetti » della religione nella vita individuale e sociale. Egli propone una teoria « relazionista » (« relational »), per cui la religione va studiata e compresa nei suoi effetti, cioè in relazione con gli altri aspetti della vita e della cultura. Per il « social anthropologist », insomma, la religione sta nei suoi effetti (120). Benché E.P. scarti il funzionalismo, attribuendo ad esso il difetto (comune secondo lui a tutte le teorie psicologico-sociologiche) di un « pragmatismo » e « utilitarismo » che eliminerebbe — a suo dire — il valore autonomo della religione, benché dunque egli si professi contrario al funzionalismo, è chiaro che riprende da esso alcuni punti essenziali. Né potrebbe essere diversamente, per un seguace della Social Anthropology, nata nel nome di Malinowski. La teoria « relazionista » di E.P., secondo cui la religione va studiata come aspetto della cultura e *in relazione* con altri aspetti diversi, è uno sviluppo del funzionalismo malinowskiano. E ciò, anche se la nozione di « funzione » viene rigettata a favore di un'altra, quella di « relazione », la quale salvaguarda meglio della prima la pretesa autonomia della vita religiosa, nelle intenzioni dell'a. Fin qui il primo suggerimento positivo dato dall'a.

Il secondo, strettamente legato al primo, si riferisce alla comparazione religiosa, e indica come unica via ragionevole da seguire nello studio delle religioni, quella di una sociologia religiosa comparativa. Neppure su ciò si può discordare da lui, specialmente se si considera (l'a. non ne fa cenno) come il comparativismo religioso oggi stia praticamente, o prevalentemente nelle mani di studiosi d'indirizzo fenomenologico, ai quali sfugge proprio il necessario rapporto delle religioni con le società. E.P. menziona Weber e Tawney, come autori che hanno tentato la

via della sociologia religiosa comparativa. Dunque i primi due suggerimenti ci trovano, in linea di principio, consenzienti. Anzi, è soddisfacente trovare ribaditi, in un autore di così diversa tendenza, principi difesi da noi, nella denuncia a suo tempo fatta degli apriorismi, degli irrazionalismi, dei teologismi nell'etnologia religiosa. E' soddisfacente trovare qui una convergenza con quel richiamo già fatto da Pettazzoni, e seguito dai nostri studiosi più recenti, a valutare la religione come aspetto di quella totalità che è la cultura, e in relazione ai fatti non-religiosi.

Il terzo suggerimento, o piuttosto punto di vista, dell'E.P. costituisce una vera apologia di un certo tipo di studioso, cioè quello che « crede in una religione » (anzi: « in Dio » = theist). Solo lui, secondo l'a., è in grado di apprezzare i valori religiosi in sé, mentre l'ateo risolve ineluttabilmente la religione o in termini biologici, o psicologici, o sociologici. Questo terzo punto, appena accennato in fondo alla Conclusione, è quello che forse dà la chiave dell'opera, in quanto storia di errori più che storia di teorie. E.P. è uno dei pochi seguaci cattolici, e religiosamente impegnati, della Social Anthropology inglese, (cfr. *Religion and the Anthropologists*, in: *Essay in Social Anthropology*, 1962, 45). La severa critica da lui mossa contro tutte le teorie precedenti sulla religione primitiva si muove su un piano scientifico, non c'è dubbio, ed è molto fine, perspicace, densa di osservazioni penetranti: basti ricordare il tema, più volte ripetuto, della difficoltà o impossibilità di tradurre nei termini della nostra cultura nozioni pertinenti a culture aliene dalla nostra. Ma la sua avversione scientifica va di pari passo — l'ammette lui stesso a p. 15 — con un altro genere d'avversione, questa non scientifica ma irrazionale, nel confronto degli autori che, « qualunque fosse il sostrato di provenienza (quacchero Tylor, presbiteriano Frazer, della Chiesa d'Inghilterra Marett, cattolico Malinowski, ebrei Durkheim, Freud, Lévy-Bruhl...), nell'atto di scrivere erano agnostici o atei ». E.P. giunge a dire che questi autori « cercavano e trova-

vano, nelle religioni primitive, un'arma da poter usare, nelle loro intenzioni, con effetti mortali contro il cristianesimo » (15). C'è in quest'idea una forzatura polemica, e anche una nota di sapore manicheo a sanfedista che contrastano con la serena e nitida maniera usata dall'a. nel sottoporre a riesame le varie teorie. Ora, questo riesame porta alla metodica e completa demolizione di esse. Manca ogni riconoscimento positivo degli sforzi compiuti da tanti autori classici dell'etnologia religiosa. L'unica parola di riconoscimento detta (p. 122) si risolve in una più radicale demolizione: tali teorie furono utili a stimolare il senso della logica onde distruggerle! Questa demolizione, e questo mancato riconoscimento meglio s'intendono nel quadro di quella forzatura polemica che taglia artificiosamente il mondo in due metà opposte, una « religiosa » o « credente », l'altra cosiddetta « razionalista », « pragmatista », « atea » o « agnostica ». Il razionalismo di alcuni autori, il pragmatismo vero o presunto di altri (di tutti, secondo E.P.: cfr. 48-49) fornisce all'a. il motivo di fondo della sua generale condanna, e alla base d'essa sta il bisogno, più volte espresso, di difendere l'autonomia assoluta della vita religiosa. Questi sono i presupposti speculativi, dai quali si muove E.P.. In realtà, le critiche negative dell'a. colpiscono tutte quelle tesi o teorie interpretative della religione primitiva e della religione in genere, da Aristotele a Montesquieu, Montaigne, Condorcet, giù a M. Müller, H. Spencer, F. de Coulanges, R. Smith, ecc., fino a F. Harrison, al Marxismo: in breve tutte le tesi e teorie che prescindono dalla concezione della religione come categoria autonoma assoluta. Non a caso, a fine libro, l'a. scioglie qualche riserva a favore di Weber, creatore di una sociologia idealista e protestante, e pur dopo avere criticato come aprioristico e pretenzioso il « neo-evolutionismo » del P. Schmidt, fa suo il principio che il fondatore della Scuola di Vienna opponeva a Renan, e cioè che « se la religione è essenzialmente un fatto interiore, può essere afferrato solo dall'interno; e ciò senza dubbio

può essere attuato meglio da chi possiede in coscienza una esperienza religiosa, mentre l'altro (= il non credente) parlerà di religione come un cieco di colori... » (p. 121). Questa vecchia polemica di studiosi « credenti » (= religiosamente impegnati) contro i cosiddetti « razionalisti », che stranamente riaffiora in un a. come E.P. per altro così aggiornato e fine, è assurda nei suoi termini stessi. Egli l'aveva già posta in termini ugualmente rigidi, nel 1959, nella sua « Aquinas Lecture » (*Essays in Social Anthropology*, London 1962, 29-45). Secondo noi, che non crediamo neppure legittima tale dicotomia di autori « religiosi » e « razionalisti », è da negarsi che un atteggiamento razionalista », agnostico, ateo, escluda un'effettiva esperienza dei fatti religiosi nel soggetto. Al contrario, la implica come dato preliminare, per tramite della cultura di cui egli è portatore. E' erroneo qualificare pregiudizialmente « ciechi » autori quali che siano, poiché non v'è, né mai vi fu in Occidente uomo scevro di qualche « esperienza religiosa » prestatagli dal suo ambiente. E.P. parlando di una « esperienza religiosa » necessaria a intendere i fatti religiosi altrui, confonde l'esperienza *culturale* — l'unica che conta ed ha sempre contato — e quella psicologico-emotiva, che nessun apporto positivo, in sé stessa, ha dato mai né può dare alla conoscenza delle religioni differenti.

Dunque i criteri di valutazione e giudizio da cui E.P. si fa guidare nella sua rassegna critica sembrano essere fondamentalmente due: uno quello accennato della dicotomia fra i cosiddetti « razionalisti-pragmatisti » e i « credenti ». Il secondo si riassume nel principio empirista: « non vedo con gli occhi, e perciò ignoro » (102, e *passim*): principio che si esprime nella difesa — giusta entro certi limiti — dell'esperienza etnografica diretta sul terreno.

La polemica di E.P. contro le varie falsificazioni del cosiddetto « mondo primitivo » perpetrate in nome di apriorismi acritici e unilateralità di vedute è valida, e nessuno può contestarla. Non ha tutti i torti quando deplora: « Oh, se Tylor, Marett, Durkheim avessero trascorso

appena qualche settimana fra i nativi dei quali tanto liberamente scrissero! » (p. 67). L'esperienza diretta aiuta a evitare errori. Ma non si faccia dell'esperienza diretta un'idolatria! Sia dell'« esperienza etnografica sul terreno », sia dell'« esperienza religiosa personale », alle quali pressantemente si appella E.P., è facile dimostrare che furono spesso artefici di errori e pregiudizi. E' lo stesso E.P. che (se ce ne fosse bisogno) ci documenta in proposito, pur senz'avvedersi della sottile contraddizione. A p. 106-7 fa una lista di grossolani errori commessi da uomini quali Darwin in Fuegia, dall'esploratore F. Galton e dal missionario Moffat nell'Africa australe, e ripetuti da Lord Avebury. Fra l'altro, questi studiosi o esploratori, dopo essersi recati (taluni per lungo tempo) sul terreno, ognuno dotato d'una propria esperienza religiosa (si pensi ai missionari), non capirono nulla della religione di quei popoli che videro e analizzarono, e non esitarono a qualificarli « privi di religione ». Sono gli stessi popoli fra i quali alcuni decenni più tardi si doveva appurare la presenza di ricche e complesse manifestazioni religiose. Gli stessi Nuer, alla cui religione E.P. ha dedicato uno dei suoi libri più belli, erano stati qualificati, dall'esploratore S. Baker, « privi di religione, di culto e perfino di superstizioni » (p. 6). Lungi dal nascere da mancata esperienza sul terreno, o da scarsa esperienza religiosa personale, questi equivoci nascevano al contrario da mancanza di nozioni comparative in fatto di religione, e da una esperienza religiosa personale chiusa in sé. Proprio i comparativisti, gli « armchair-anthropologists », dovevano insegnare, ai ricercatori, un metro più duttile e adatto per misurare e distinguere, sul terreno, i fatti « religiosi » e quelli « non-religiosi ». Dunque né l'etnologo « da tavolino » è condannato a costruire teorie incongruenti, come sostiene E.P., né il ricercatore sul terreno ha il privilegio unico e assoluto della verità. Anzi, c'è un flusso continuo di idee e di esperienze fra la ricerca sul terreno e quella comparativa, né sembra lecito

ulteriormente contrapporre fra loro manicheisticamente, come il bene al male.

Non è da credere che Tylor, Marett, Durkheim avrebbero *automaticamente* corretto le proprie idee, andando « sul posto ». Anche E.P., andando fra i Nuer, non si è limitato a « descrivere » la loro religione, ma ne ha dato una sua interpretazione: tanto da rassomigliarla al « monoteismo giudaico ». E forse in ciò non sarà stato proprio distaccato e scevro di influenze culturali, né libero da ogni presupposto, se si pensa ai semplici dati da lui stesso forniti, che riguardano la credenza in uno spirito supremo (*Kuoth*) il quale coesiste con, anzi si moltiplica in una pluralità di spiriti (*Kuth*): quanto basta per porre in dubbio l'obiettività di una interpretazione del genere del monoteismo giudaico, per quel che ci consta. Insomma, a nostro avviso non si dà « una » comprensione assoluta, né « una » conoscenza assoluta delle religioni primitive, contrariamente a quanto E. P. in certo modo vuol far supporre dal suo argomentare. Si danno, in realtà tanti gradi e livelli di conoscenza e comprensione, conformemente ai tempi, al livello di civiltà e al grado di sviluppo del pensiero cui appartiene colui che analizza ed interpreta. Conoscenza e interpretazione sono condizionati dal corredo di presupposti conoscitivi e moduli interpretativi imprestati al soggetto dalla cultura cui egli appartiene e che in lui rifluisce, tenuto conto anche di fattori educativi e perfino religiosi.

Queste riserve e osservazioni — sia ben chiaro — sono tutt'altro che ignote a E.P. Da quel perspicace, colto e spregiudicato studioso qual'egli è, bene conosce l'importanza teorica della sociologia della conoscenza, e di quell'aspetto d'essa che più c'interessa, e che egli già nel 1961 chiamava « sociologia della storiografia ». Nella importante lezione tenuta nel 1961 all'Università di Manchester, dal titolo *Anthropology and History*, E.P. dava atto che nella storiografia occidentale « le interpretazioni e il clima delle opi-

nioni mutano con i vasti processi di trasformazione politica e sociale », e che nel campo antropologico « mutamenti d'interpretazioni avvengono da una generazione all'altra » (p. 12). Come è noto, del resto, E.P. si distingue dai colleghi della Social Anthropology inglese per la sua chiara e strenua difesa del criterio storiografico e della ricerca del passato delle società primitive. E', la sua, una difesa fatta con un coraggio che fa onore all'a., *vox clamantis in deserto*. Nella « Marett Lecture » del 1950 (*Social anthropology: Past and Present*) già poneva il problema della unificazione fra storiografia e antropologia sociale. Di quella « Lecture » rivoluzionaria, più tardi doveva dire: « Se dopo la mia Marett Lecture non vi fu proprio un uragano di proteste, certo le critiche mossemi mostrarono che m'ero impegnato in una palude stagnante di pregiudizio antistorico » (*Anthropology and History*, p. 1). Nel 1961, nella menzionata lezione dell'Università di Manchester, insisteva sull'opportunità che la storiografia tradizionale si sviluppi in senso « sociologico » e si volga a individuare « le similarità e le sequenze tipiche », mentre spronava la antropologia sociale ad aprirsi al metodo d'interpretare il presente per tramite del passato. (« L'antropologia deve scegliere tra essere storia oppure non essere nulla... La storia deve scegliere tra essere antropologia sociale oppure non essere nulla »: p. 20). Enumerava, in quell'occasione, gli svantaggi sofferti dall'antropologia sociale per avere rinunciato alla « storia ». Tra le altre conseguenze negative, sottolineava la insensibilità verso l'esigenza di vagliare storicamente le fonti etnografiche (per cui le testimonianze più eterogenee e incontrollate erano giustapposte acriticamente), la negligenza per l'indagine del passato delle civiltà illetterate, il pregiudizio della loro « staticità », il disinteresse per la funzione delle tradizioni orali circa il passato nelle società illetterate, l'inadeguata distinzione fra racconti storici e miti, e infine — critica notevole — il non avere tenuto conto che gli elementi più studiati dai vecchi e nuovi funzionalisti, cioè « società », « struttura », « funzione » va-

riano essi stessi sotto il condizionamento della storia!

Da questa lucida denuncia delle carenze invalse nella etnologia inglese (e di massima anglo-sassone) per avere ignorato la valutazione storiografica del passato, stupisce che proprio in un'opera di storiografia etnologica, che più richiedeva tale sforzo, l'a. abbia, in pratica, mancato di applicare il metodo da lui brillantemente difeso in teoria. In conclusione, questa « storia degli errori » in etnologia religiosa, pur nella lucida stesura, fa lamentare l'assenza di un adeguato impianto storiografico: di quell'impianto cui è avvezza la tradizione storiografica nostrana, e per cui lo studioso non può limitarsi, se vuol comprendere i fenomeni nel loro significato attuale, a scoprire errori e fallimenti, ma è obbligato a valutare, dialetticamente, gli apporti e incrementi, diretti o indiretti, dati dal pensiero passato allo sviluppo dei metodi e delle conoscenze scientifiche contemporanee.

Come ignorare, in tal caso, il contributo dato dalle teorie classiche dell'etnologia religiosa all'ampliamento di nozioni generali, ad es. quella di « religione »? Per merito di quegli studiosi, dagli evolucionisti ai funzionalisti, sociologi, ecc., e malgrado i loro gravi errori, molti aspetti della cultura, prima considerati insignificanti, divenivano significativi; molte manifestazioni ritenute « superstiziose », risibili, inumane, o semplicemente non-religiose, venivano rivalutate positivamente, se ne indagarono significati, funzioni, se ne vide il valore « religioso », se ne cercarono (sia pure in modi ingenui) sviluppi, genesi, essenza. La « scoperta » delle religioni primitive si deve in larga misura ai teorici classici dell'etnologia religiosa. Come ignorare il ruolo di questa scoperta nell'avviamento verso una conoscenza delle stratificazioni e della dinamica delle religioni antiche e moderne? Come trascurare l'importanza di questa scoperta per una migliore conoscenza dei rapporti fra religione e società, religione e cultura, religione e politica, anche nel mondo moderno o contemporaneo?

Solo guardando le « relazioni » fra religione e altri fenomeni sociali — ha detto E.P. — potremo capire qualcosa della religione. Accettiamo il suggerimento. A condizione però che esso sia applicato radicalmente, e cioè: 1) non in senso solamente sincronico, con riguardo alle componenti presenti d'una cultura, ma anche diacronicamente rapportando il presente al passato; 2) non con riguardo alle sole istituzioni culturali più appariscenti, ma anche ai pensieri, alle « teorie », alle concezioni intellettuali, insomma alle idee, e perciò alla storiografia.

Vittorio Lanternari

* * *

M. DOUGLAS, *Purity and Danger*, Routledge & Kegan Paul, London 1966, pp. 188.

Ecco un libro che vale la pena di leggere e di meditare: lavoro breve, ma assai denso e condotto con un ragionamento serrato dal principio alla fine. Il suo assunto è di chiarire il concetto dell'impurità — il sottotitolo è: *An analysis of concepts of pollution and taboo* — ma, in realtà, si tratta di più, di tutto il modo di intendere le civiltà primitive, se non addirittura la civiltà come tale.

Dapprima il lettore può restare un po' sconcertato dal tono dell'autrice, da un certo amore della *boutade* e del paradosso, dai giudizi rapidi, taglienti e a volte persino irriverenti (p. es. su Frazer); ma poi ci si rende conto che quest'atteggiamento è in funzione di una quanto mai salutare battaglia contro le *opiniones receptae* che da decenni vengono inerteemente ripetute in tanta parte della letteratura storico-religiosa ed etnologica. Piace segnalarne almeno qualcuna, come p. es. la famosa 'ambivalenza del sacro', cioè la presunta identità tra 'sacro' e 'impuro'. « A parte gli etnologi — si domanda l'autrice — esiste della gente che confonde veramente il sacro e l'impuro? » (p. 10).

La risposta — negativa — risulta dall'insieme del lavoro. Oppure: è vero che i primitivi (si noti che Mary Douglas adopera senza inibizioni il termine 'primitivi', riaffermandone esplicitamente l'utilità) credono ciecamente nella immediata efficacia delle loro pratiche magiche « come se fossero popolazioni di Ali Baba e di Aladini » (p. 58)? L'autrice cita casi in cui essi deridono etnologi che attribuiscono loro siffatte credenze o in cui, dopo aver celebrato riti curativi, si recano con naturalezza negli ospedali dei bianchi. O ancora: i primitivi non riconoscono — si legge ovunque a sazietà — la morte naturale, attribuendo ogni decesso a magia e stregoneria. « I Lele non sono matti — osserva l'autrice (p. 171). Essi si rendono conto che la vita deve arrivare alla sua fine ». Pensano solo che se tutto seguisse il suo corso naturale, la gente arriverebbe alla vecchiaia avanzata prima di morire; se ciò non avviene, ed è la maggior parte dei casi, allora fiutano l'anormalità e l'intervento magico. Oltre a singole tesi diventate luoghi comuni, vi sono anche delle valutazioni supinamente accettate di generazione in generazione: ne è un esempio la 'cattiva stampa' del ritualismo caratteristico di certe religioni e considerato anche da autori recenti come vuoto formalismo; in tali casi Mary Douglas 'storicizza' il preconconcetto riconducendo p. es. quello menzionato all'ideologia della Riforma (e segnalandone le più remote radici nella storia giudaico-cristiana) per contestarne la validità per i mondi culturali estranei ai motivi che gli hanno dato nascita. E così via: l'autrice non si fida di alcuna tesi o idea che ella stessa non abbia ripensata *ex novo* e spregiudicatamente.

Per fortuna, il ripensamento di tutto il bagaglio d'idee tradizionale dell'etnologia religiosa è ormai ben avviato: esiste una ricca letteratura veramente moderna, non solo in senso cronologico, ma fondata su nuovi e affinati metodi di osservazione e di interpretazione, cui l'autrice può attingere: il materiale da lei discusso proviene per la maggior parte da questa letteratura, oltre che — per i Lele

del Kasai — dal proprio lavoro 'sul campo'. Sono, per così dire, i Dinka di Lienhardt, i Bemba della Richards, i Mae Enga di Meggitt, i Kubu di Vansina, i Nyakyusa della Wilson, i Lugbara di Middleton, ecc., ad offrire i loro casi già ben studiati all'attenzione dell'autrice.

La densità e la stringatezza dell'esposizione renderebbe assai difficile il compito di chi volesse riassumerne il contenuto. Ci si deve accontentare di brevi accenni ad alcune idee fondamentali e ad alcuni dettagli. Secondo Mary Douglas 'impuro' e ciò che è 'fuori posto', il che presuppone il concetto di un ordine in cui le cose debbano essere al loro posto: « dove vi è impurità (*dirt*), là vi è sistema » (p. 40). I divieti riguardanti l'impuro tracciano i confini del mondo ordinato e dell'ordine sociale. Le istituzioni profane proteggono esplicitamente l'ordine, ma contro i pericoli che si annidano nelle zone meno controllabili di ogni struttura, negli stati fluidi, nelle pieghe nascoste o ai margini vulnerabili di un sistema ordinato, si ricorre a riti, credenze, azioni simboliche, atti a rinforzare le istituzioni (esempio: la sacralità attribuita al capo), a colmare le lacune o a supplire alla loro mancanza. Le note credenze e pratiche relative agli orifizi del corpo, alle sue 'appartenenze', alle secrezioni, agli escrementi, ecc., non dipendono, come sostengono gli etnologi psicologi, da individuali esperienze sessuali dell'infanzia (« If anal eroticism is expressed at the cultural level we are not entitled to expect a population of anal erotics »: p. 122), bensì da un simbolismo funzionale per il quale il corpo umano rappresenta la struttura ordinata i cui confini devono essere protetti dall'incombente minaccia dello 'impuro'.

Tutto ciò è detto qui molto schematicamente, mentre nel libro è svolto non soltanto in termini precisi e articolati, ma acquista concretezza mediante la discussione di esempi. L'autrice, del resto, non si ferma al disegno delle linee fondamentali. Nei due ultimi capitoli inti-

tolati *The system at war with itself e The system shattered and renewed*, M.D. si addentra nell'analisi di situazioni complesse e apparentemente contraddittorie o, di cultura in cultura, divergenti, che riesce a riportare all'intelligibilità sullo sfondo dei caratteri particolari dei singoli ordinamenti sociali: nulla è lasciato al nebuloso, all'irrazionale o al casuale.

Per dare almeno qualche idea della varietà degli argomenti discussi, si può accennare, a titolo d'esempio, a qualche dettaglio. Alle note leggi riguardanti la purità e l'impurità, contenute nel Pentateuco, è dedicato un intero capitolo. In un altro capitolo che discute i rapporti tra il senso morale e il concetto dell'impuro, si toccano dettagli come p. es. questo: perché in certe società le conseguenze di un'infrazione non ricadono su chi l'ha commessa, ma su un innocente (p. es. presso i Nuer l'adulterio non è pericoloso per l'adultero, bensì per il marito tradito). Oppure, altrove, si solleva la questione del senso e della funzione dei riti in cui si fa appositamente uso di ciò che normalmente è aborrito come impuro. Ma quasi in ogni pagina si pongono e si discutono questioni nuove. Alcune interpretazioni contenute nel libro possono non convincere o restare problematiche, né l'autrice pretende, del resto, di offrire sempre soluzioni definitive; anche in questi casi, però, il problema viene sempre posto in maniera acuta e per la sua discussione si apre qualche nuova strada.

Angelo Brelich

Zwettler Codex 420 des P. Florian Paucke S.J., Jesuitenmission in Paraguay 1748-1769, II Teil, Universitäts-Verlagsbuchhandlung Ges. m.b.H., Wien 1966, pp. 445-1112, tvv. XXIX-LXXVIII.

A sette anni di distanza dalla prima (cfr. SMSR 31, 1960, 172 sg.) viene ora pubblicata la seconda parte dello

Zwettler Codex 420, a cura di Etta Becker-Donner e Gustav Otruba. L'opera, che nel suo insieme tratta dell'espansione della Compagnia di Gesù nell'America meridionale, in particolare dei viaggi e della propaganda missionaria di un gesuita tedesco in Paraguay, prosegue ora con la pubblicazione del rimanente del testo del Paucke (usi e costumi dei Mocobi; loro cristianizzazione; descrizione della flora e della fauna del Gran Chaco, pp. 445-841) e con una vasta « philologische und ethnographische Zusammenschau » (pp. 846-1005) nel corso della quale la Becker-Donner tratta, alla luce dei più recenti studi in materia, sia dei metodi adoperati dai Gesuiti nell'accostamento degli indigeni del Paraguay, sia della lingua e dell'etnografia dei Mocobi; chiudono il volume una bibliografia ragionata, un breve glossario, un esteso repertorio bibliografico (pp. 1032-1054), gli indici analitici e le riproduzioni, in parte a colori, delle numerose tavole che illustrano il *Codex Zwettler*.

Si è già parlato abbastanza, a suo tempo, dei pregi dell'opera che risultavano sin dall'esame del primo volume, per non dilungarci ulteriormente in proposito. Ci si limiterà solo a far notare che li si ritrova — e notevolmente accresciuti — anche in questa seconda parte che, rispetto alla precedente, si presenta inoltre, e non solo per gli etnologi e gli storici delle religioni, ancora più interessante in quanto sia il contenuto del testo vero e proprio, sia, e a maggior ragione, la trattazione della Becker-Donner, per la varietà degli argomenti esaminati, attirano immediatamente l'attenzione del lettore a prescindere dagli eventuali interessi più o meno scientifici di questo. Ché, infatti, e lo si è detto a proposito del primo volume, non solo il lavoro erudito si deve cercare nel *Codex Zwettler*, ma anche il piacevole giornale di viaggio, dallo stile brillante e avvincente. Un'intera ed estesa sezione (pp. 447-584), dedicata dal Paucke agli usi e costumi degli indiani non ancora influenzati dal contatto con i missionari, descrive, ad esempio, l'aspetto fisico degli indigeni, i loro abiti ed ornamenti, le armi, l'educazione

impartita ai bambini, le usanze nuziali, il comportamento nei riguardi dei malati e dei morti, le feste, la loro « superstizione » (nel testo: Aberglaube), e così via, esaminando di volta in volta i vari motivi con un'attenzione e una curiosità sempre vigili, sì che l'esposizione che ne risulta, accurata ed estremamente ricca di particolari, si presenta nelle sue linee fondamentali, sia pure con tutti i suoi limiti, non troppo dissimile da una breve trattazione monografica *ante litteram*, ma anche, allo stesso tempo, dal preciso diario di un viaggiatore attento ed interessato. In essa i Mocobì non appaiono solo ed esclusivamente quali « selvaggi » e « pagani », come è di rigore attendersi dalla penna di un missionario del secolo diciottesimo, né si limitano ad essere esaminati, studiati, descritti e catalogati dal freddo stile di uno studioso dell'epoca, bensì risaltano in tutta la loro viva e calda umanità: la qual cosa il testo del Paucke realizza con tono colorito e vibrante e con mezzi talora neppure eccessivamente rilevanti (l'uso di un diminutivo, di un termine scherzoso, di un paragone malizioso) quando, per esempio, si meraviglia dei tatuaggi che le ragazze devono subire prima del matrimonio; o parla degli « strani » cibi (carne umana compresa) e bevande che gli indigeni consumano, o si attarda ad esaminare il singolo taglio di capelli (« quasi da padre Minorita »!) del nuovo sposo; o quasi si commuove alla usanza funebre in base alla quale il padre di un bambino morto deve andare periodicamente presso la tomba del figlio per mettere un po' di cibo nella mano del fanciullo che, a tale scopo, viene lasciata sporgere dalla terra; oppure, infine, osserva con interesse i procedimenti dei « guaritori », circa i quali ultimi, tuttavia, da bravo missionario, non può fare a meno di esclamare: « guardatevi dai falsi profeti! ». Altrettanto piacevole e ugualmente ricca di motivi e spunti particolarmente significativi si rivela la sezione dedicata alla cristianizzazione dei Mocobì, nella quale sono successivamente annotate le tappe via via raggiunte dalla missione nel Paraguay, i primi e sem-

pre più positivi contatti con gli indigeni, i progressi compiuti dai neofiti nella fede cristiana: la devozione di fronte alle immagini sacre, la generosità delle offerte, la frequenza della confessione, la serena rassegnazione di fronte alla morte.

Quel tono più strettamente scientifico, quella precisione rigorosa e attenta, quella terminologia più attuale e, insieme, tecnica che, per ovvie ragioni, mancano al testo del Paucke, e che, pure, d'altra parte, si rivelano indispensabili ai fini della consultazione e della utilizzazione di un'opera, li troviamo invece nella trattazione della Becker-Donner, grazie alla quale il contenuto della relazione del missionario si ricompone nelle linee più funzionali di una moderna monografia. In essa, seguendo quasi, grosso modo, lo stesso ordine che nel *Codex Zwettler*, sono via via presi in esame, dal punto di vista della attuale etnologia e storia delle religioni, diversi aspetti e motivi già incontrati in quello. I metodi missionari usati dai Gesuiti nella loro penetrazione nel Paraguay vengono accostati e confrontati a quelli propri della moderna scienza etnologica; la lingua dei Mocobí è studiata comparativamente a quelle Guaicurú sia nella grammatica, sia nel ricco dizionario annesso; l'etnografia illustra l'esistenza di questo popolo nei suoi vari aspetti, occupandosi tanto della costruzione delle capanne che delle mutilazioni rituali, tanto del vestiario e degli ornamenti che delle tecniche manuali, tanto dei riti connessi all'esistenza umana che delle credenze religiose. E' proprio questa ultima parte (pp. 944-1005) che si rivela particolarmente interessante per il suo contenuto, dato che permette, in un certo senso, di « tradurre » nel nostro linguaggio scientifico e convenzionale quanto forse si presentava un po' troppo personale, e senz'altro disperso e diluito nello stile colorito del testo del Paucke. In essa l'autrice, mettendo a frutto la moderna letteratura scientifica sinora apparsa sulla popolazione studiata, fa il punto a diverse questioni trattate dal gesuita: la caccia alle teste; le ini-

ziazioni tribali; le feste; l'attività sacrale degli sciamani; la credenza in un al di là, sede degli spiriti dei morti; la presenza di un Essere supremo (« Nostro Nonno ») assimilato alla costellazione delle Pleiadi, che assieme a questa scompare (« si ammala ») per tornare (« guarire ») a primavera; il culto di un « Signore degli animali ». Particolarmente interessante il ruolo svolto presso questo popolo dagli sciamani, i quali, oltre ad agire ritualmente in nome di « Nostro Nonno », si occupano della cura dei malati, del controllo delle condizioni del tempo, della guerra e della caccia.

Una ricca veste editoriale, accurata in tutti i suoi aspetti, completa i pregi dell'opera.

G. Piccaluga

E. HABERLAND, *Untersuchungen zum Aethiopischen Königtum*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1965, pp. I - 353, 8 carte e 3 ill.

Il senso di appartenenza alla storia, e, insieme, la consapevolezza di ciò che per storia deve intendersi, costituirebbero per lo Haberland un termine di netta distinzione tra le piccole tribù africane destinate ad avere una visione perpetuamente a-storica dell'esistenza, e quindi ad essere studiate per lo più dal punto di vista dell'etnologia, e quelle istituzioni monarchiche la cui origine prima si rivela quale frutto di impulsi emanati dalle civiltà del Vicino Oriente. L'Etiopia, per la sua posizione geografica, i contatti con la civiltà egiziana, gli influssi del Cristianesimo e del mondo arabo, costituisce un soggetto di studio del tutto unico in vista di una ricerca sull'origine della monarchia in Africa. A tale scopo l'autore, allievo di Jensen, si propone di compiere, in quest'opera che presuppone un precedente Habilitationsschrift discusso presso la J.W. Goethe-Universität di Francoforte, un'accurata analisi strutturale della monarchia etiopica e un'indagine dell'importanza rappresentata per il meridione pagano del paese

da parte del settentrione cristianizzato. Attraverso lo studio delle fonti (costituite non solo dalle cronache reali etiopiche, ma anche dai documenti dell'Etiopia cristiana e dalle relazioni dei missionari portoghesi del XVI e XVII secolo) e del materiale raccolto personalmente nell'Etiopia meridionale, egli mette in primo luogo in evidenza gli elementi culturali propri dello stato di Aksum e ne sottolinea la scomparsa al decadere della civiltà aksumita che fece piombare nuovamente il paese al livello di uno dei tanti territori ancora lontani dalle caratteristiche delle c.d. civiltà superiori. Peraltro, l'esistenza di caratteristiche prettamente africane nella cultura etiopica viene posta in luce dalla comparazione tra i regni dell'Etiopia meridionale scevra da influssi cristiani e arabi, e l'istituzione monarchica dell'Etiopia settentrionale. Ugualmente viene studiato il rifrangersi degli influssi di cui sopra nel sostrato culturale africano e i fecondi risultati che ne derivano. Viene infine lasciato aperto, in vista di un'ulteriore ricerca, il problema relativo al modo e all'epoca in cui le irradiazioni delle civiltà del Vicino Oriente raggiunsero il continente nero determinandovi, tra l'altro, il sorgere delle istituzioni monarchiche.

Quanti si occupano di storia delle religioni non possono non sentirsi attratti immediatamente dal contenuto dei sette capitoli in cui è divisa l'opera (Cristianesimo e concetto di impero; successione e intronizzazione; i « *sacra* » reali; monarchia e società tradizionale; storia della civiltà etiopica meridionale; regno di Wolamo; regni arcaici dell'Etiopia settentrionale). Il conformarsi dell'istituto monarchico e del comportamento dello stesso sovrano sul modello del re cristiano, peraltro permeato da elementi biblici filtrati attraverso la conoscenza delle Scritture; la coscienza di sentirsi successori dei sovrani di Giuda; il ruolo svolto nella successione e intronizzazione dai *sacra* reali; l'importanza dei simboli della regalità (anello, corona) e degli animali ad essa strettamente connessi (ape, leone, elefante); il persistere di sacrifici umani, in rap-

porto all'inumazione dei re, persino in piena cristianizzazione; le origini celesti attribuite al sovrano dalla mitologia; le sue funzioni di « facitore di pioggia » e « garante della fertilità », sono solo alcuni dei vari motivi trattati dall'autore, ma sembrano sufficienti a dare un'idea della ricchezza di contenuto e della varietà degli argomenti esposti, nonché dell'interesse che suscitano negli specialisti e degli spunti di ricerca che via via possono suggerire.

La serietà e l'impegno con cui tutto il libro viene condotto dal principio alla fine, l'attenzione e la precisione con cui le singole questioni vengono successivamente presentate, costituiscono, oltre a quanto detto sopra, i pregi di un lavoro oltremodo accurato anche per quanto concerne il ricco apparato bibliografico (pp. 329-353) e le tavole cronologiche.

G. P.

S. COLBI, *Short History of Christianity in the Holy Land*, Jerusalem, « Am hassefer », 1965, pp. 75.

Nel presente volumetto il Colbi non porta solo il frutto delle sue fatiche di studioso, ma anche la sua quotidiana esperienza, perché il Colbi è il direttore del compartimento per le Comunità cristiane presso il Ministero dei Culti dello Stato d'Israele, e i suoi contatti con rappresentanti e membri delle varie comunità cristiane lo hanno condotto a una conoscenza approfondita e viva di tutti i problemi relativi ad esse.

Il volume tuttavia vuol essere un'esposizione oggettiva della storia dei gruppi cristiani nella Terra Santa a partire dal I sec. d.C. fino ai nostri giorni, dedicando particolare attenzione agli anni che seguono il 1948, cioè posteriori al sorgere dello Stato d'Israele. La prima parte è, per necessità di cose, rapida, e dovrà forse in una seconda edizione tenere maggior conto dei lavori recentissimi, attraverso i quali si comincia a conoscere l'esistenza di una Chiesa giudeo-cristiana, la cui presenza è viva e operante, nella

antica Palestina e in molti punti del bacino mediterraneo, fino al IV sec.

Nella seconda parte l'A. fa prima un quadro generale dello *status* dei cristiani (in maggioranza arabi) in Israele: essi hanno quattro rappresentanti in parlamento; sono membri della Federazione del Lavoro (*histadruth*) con piena parità di diritti; esistono scuole e ospedali tenuti da cristiani; il possesso dei luoghi santi da parte di cristiani è pacifico e ogni assistenza è data dallo Stato per aiutare nel mantenimento di essi; i giovani hanno libertà di organizzarsi in gruppi scoutistici e culturali, ecc. Un paragone tra la situazione delle comunità cristiane in Israele con quelle che si trovano nei paesi musulmani è in molti casi a tutto vantaggio d'Israele.

L'A. non si nasconde tuttavia la difficoltà della situazione, soprattutto a causa di sentimenti di sospetto e di antagonismo, che per secoli hanno purtroppo diviso ebrei e cristiani. Sentimenti del genere sono ormai in gran parte caduti, ma al loro posto regna spesso una deplorabile ignoranza da una parte e dall'altra. Molto apprezzabile è quindi la fondazione di un Comitato Nazionale con lo scopo di studiare i problemi inter-confessionali.

La parte finale è dedicata a ciascuna delle comunità cristiane, con notizie dettagliate e interessanti sulla rispettiva importanza di esse, l'estensione, l'esistenza di chiese e istituzioni, l'organizzazione, ecc.

Il libro rappresenta quindi una necessaria introduzione al quadro generale della vita religiosa d'Israele e bisogna essere grati al Colbi per averlo così chiaramente ed esaurientemente sintetizzato in un volumetto di facile lettura.

Sofia Cavalletti

Il sogno e le civiltà umane, introd. di V. LANTERNARI, Bari, Edit. Laterza, 1966, pp. 260.

Nel 1962, dal 18 al 23 giugno, al Cercle Culturel de Royaumont, presso Parigi, si è tenuto un convegno inter-

nazionale e interdisciplinare, promosso dall'Università di California (Los Angeles), sul tema « Il sogno e le civiltà umane ». Fra i contributi presentati in quell'occasione, il compianto Ernesto de Martino aveva scelto i dodici raccolti in questo volume, di cui avrebbe voluto curare la pubblicazione; egli intendeva mostrare, attraverso i saggi prescelti e con una adeguata introduzione, come la civiltà occidentale si distingua dalle altre per un consapevole rifiuto dell'esperienza onirica tra le proprie componenti culturali; come, anzi, il suo stesso nerbo sia dato dalla scelta del razionale (il mondo della veglia), e, quindi, per essa sia ormai impossibile un « ritorno al sogno », anche se nella crisi della società odierna parrebbe emergere un irrazionalismo volto in tale direzione. In una breve *Nota introduttiva* Clara Gallini espone appunto ciò, attenendosi, « entro i limiti del possibile, a quelle che furono le intenzioni di Ernesto de Martino ». Il saggio introduttivo di Vittorio Lanternari (*Il sogno e il suo valore culturale dalle società arcaiche alla società industriale*) esprime ugualmente l'idea di una « rinuncia al sogno » che qualificerebbe la civiltà occidentale moderna, ma vuole, al tempo stesso, dissipare l'equivoco che altre civiltà (arcaiche o primitive) possano essere qualificate per una presunta « mentalità onirica »; mostra pertanto come in tali civiltà il sogno sia lo strumento e non la causa di determinati fatti culturali, e come, d'altra parte, fermo restando che il processo di integrazione nella storia contemporanea comporta una continua riduzione della « zona onirica », il sogno può tuttoggi diventare funzionale presso gruppi sociali non integrati.

Non è cosa agevole ridurre a questi concetti introduttivi (e programmatici) i dodici saggi sorretti da metodologie tanto diverse (per non parlare della personalità dei singoli autori); né aiuta a ciò l'ordine con cui sono presentati (per es.: non è vero che il primo, dovuto a G.E. von Grunebaum, sia di « carattere generale » — come si afferma nella *Nota introduttiva* —, o lo è altrettanto, se non meno, di quello di

A. Irving Hallowell, il sesto, qui posto tra quelli concernenti una cultura specifica; e non è vero che il quarto, quello di Angelo Brelich sulla Grecia, sia classificabile tra i « riferentisi... a culture non occidentali »; o tutto ciò *sarebbe vero* se fosse spiegato in base a quali criteri). Sta di fatto che un'altra (e ben diversa) introduzione potrebbe essere considerata il saggio di Roger Caillois (*Problemi logici e filosofici del sogno*) che, restando nella più ortodossa tradizione razionalista occidentale, ricava una problematica universale del sogno dalle risposte culturali delle diverse civiltà e nelle diverse epoche; ora, essendo tali risposte (o fatti culturali) ricondotte a due esigenze fondamentali (ridurre le infinite possibilità del sogno alla limitata realtà della veglia, e prolungare nella attività creatrice della veglia la « forza » delle esperienze oniriche) che possono facilmente accogliere, nella loro genericità, discorsi etnologici, storico-filologici, storico-religiosi, psicologici e parapsicologici, questa « introduzione » avrebbe forse messo meno in disagio il lettore di fronte a materiale tanto disparato. E ancora un'altra introduzione poteva essere il saggio di Enzo Paci (*Per una analisi fenomenologica del sonno e del sogno*), relegato invece per ultimo: con esso si sarebbe fornita al lettore una « chiave » del tutto opposta (« irrazionalista »: si tratta dell'applicazione ai sogni del metodo fenomenologico husserliano) con la quale avrebbe meglio compreso la psicologia di C.G. Jung (Sonje Marjasch, *Sulla psicologia del sogno di C.G. Jung*), la problematica della parapsicologia (Emilio Servadio, *La dinamica dei sogni cosiddetti paranormali*), e la conclusione-programma a cui giunge nel suo saggio (*La psicologia del sogno*) Roland Cahen, dopo avere illustrato il metodo psicanalitico d'interpretazione dei sogni: « l'irrazionale posto dal razionale stesso, da un razionale che ha saputo superarsi e riconoscere i propri limiti e le proprie restrizioni, d'ora innanzi s'impone come transizione necessaria fra la conoscenza logica da una parte, la carne vivente e il vissuto dall'altra ».

Tutti gli altri saggi possono essere più agevolmente

riguardati nella prospettiva offerta dalle introduzioni ufficiali. Il punto di partenza potrebbe essere il saggio di A. Leo Oppenheim (*Sogni profetici nell'antico Vicino Oriente*), il quale per l'area di sua competenza offre alla considerazione una valutazione personale (genericamente « umana » e dunque a-tipica) dell'esperienza onirica, una valutazione mitico-letteraria (il sogno-messaggio dei racconti tradizionali), e soprattutto, la valutazione « scientifica » del sogno, come segno obbiettivo studiato dalla « scienza » divinatoria tipica della civiltà mesopotamica. Sarà poi il momento greco a dare l'avvio alla negazione cosmologica dei sogni che si esprimerà appieno con la cartesiana rinuncia al sogno: ciò appare dal saggio di Angelo Brelich (*Il posto dei sogni nella concezione del mondo presso i Greci*), in cui si rileva come nella fondamentale distinzione greca tra realtà cosmica e non-realtà caotica i sogni siano funzionalmente relegati oltre gli estremi limiti spazio-temporali del cosmo. Questa non è ancora una svalutazione del sogno (infatti il « caotico » è ambivalente), ma è certamente un passo decisivo per distinguerlo dalla realtà della veglia al modo che sarà proprio della civiltà occidentale. E che questo modo non sia del tutto ovvio, come potrebbe apparire finché si resta prigionieri delle nostre abitudini mentali, lo dimostrano: il saggio di G.E. von Grunebaum (*Il sogno e le società umane*) vertente propriamente sulla « scienza » dei sogni del medioevo islamico (ancora una « scienza dei sogni », come nell'antica Mesopotamia!); e il saggio di A. Irving Hallowell (*La parte del sogno nella cultura ojibwa*) che nell'espone la funzione culturale del sogno presso gli Ojibwa intende mostrare come il sogno sia in realtà il « ricordo di un sogno », e che pertanto l'organizzazione di tale « ricordo » presupponga un « preciso atteggiamento culturale nei confronti di questo tipo specifico di esperienze soggettive ». Con questi due saggi, infatti, e con i saggi di Mircea Eliade (*Sogni iniziatici e visioni presso gli sciamani della Siberia*) e di George Devereux (*Il sogno patogenetico nelle società non occiden-*

tali) che esemplificano e precisano alcune « utilizzazioni » culturali del sogno, il volume offre al lettore validi termini di confronto con civiltà diverse dalla occidentale. Tanto diverse che nel saggio di Roger Bastide (*Sociologia del sogno*) sono proposti due diversi modi di indagine sociologica, a seconda che si tratti della nostra civiltà in cui « la rottura fra la metà diurna e la metà notturna dell'uomo è completa », o di civiltà in cui una tale frattura non sussiste; nel primo caso, infatti, il sogno fornirebbe tipicamente l'immagine di una struttura sociologica rovesciata.

D. S.

S. CAVALLETTI, *Ebraismo e spiritualità cristiana*, Editrice Studium, Roma 1966, pp. 201.

Anche se di carattere divulgativo e anche se ispirato a fini non esclusivamente scientifici — ma si tratta di alta divulgazione e di apprezzabili ideali di comprensione e amore umani —, questo volumetto per più ragioni merita di essere segnalato. Anzitutto si occupa di un settore storico-religioso — il giudaismo rabbinico — quasi totalmente assente alla cultura italiana e di cui, in Italia, non abbondano i cultori specializzati; in secondo luogo, informa su una serie di ricerche recenti e recentissime di cui il non-specialista difficilmente è al corrente. Inoltre, offre un quadro così vario e, nello stesso tempo originale degli aspetti dell'argomento trattato, da rivelare non solo vaste cognizioni (mai ostentate e a volte, per troppa modestia, addirittura nascoste tra le righe), ma anche maturità di pensiero. L'argomento del volume non è precisamente quello cui farebbe pensare il titolo: si tratta delle comuni radici e delle molteplici e profonde affinità tra giudaismo e cristianesimo, compreso lo sfondo giudaico della vita, dell'opera, del messaggio di Gesù. La sinagoga, luogo di scena della prima predicazione cristiana, è presentata (e

confrontata con la basilica cristiana) sotto l'aspetto storico, liturgico e perfino architettonico. Particolarmente interessante è il confronto dell'anno liturgico cristiano con i cicli festivi ebraici; ne risulta una comune struttura che determina sorprendenti analogie di dettaglio. Scorrevole, pulito nella forma (salvo qualche fastidioso errore tipografico) e nella sostanza, il volumetto si raccomanda alla attenzione di un largo pubblico di intellettuali.

A. B.

ARCHIVIO DI FILOSOFIA, *Mito e Fede*, ed. A. Milani, Padova, 1966, pp. 11-585.

Costituiscono questo volume i contributi dei vari partecipanti al Colloquio Internazionale su *Mito e Fede*, tenutosi all'Università di Roma dal 6 al 12 gennaio di quest'anno, organizzato dal Centro internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici sotto la presidenza di Enrico Castelli Gattinara. La problematica di base, per lo più svolgentesi a livello rigorosamente teologico-filosofico, non interessa direttamente la Storia delle religioni. Alcune trattazioni, peraltro, sia per gli argomenti ivi esposti, sia per il metodo con cui determinati temi vengono affrontati, destano senz'altro l'attenzione di quanti sono orientati agli studi storico-religiosi. E' questo il caso dei lavori di R. Panikkar (*La foi, dimension constitutive de l'homme*), K. Kerényi (*Il mito della Fede*), G. Widengren (*Mythe et foi à la lumière de la phénoménologie religieuse*), H. Fugier (*Temps et sacré dans le vocabulaire religieux des Romains*). Particolarmente interessante quest'ultimo, che, discostandosi alquanto dal tema del Colloquio, tratta motivi fondamentali della antica religione romana: l'istituzione e la conservazione del tempo sacro; il tempo dinamico; i rapporti tra storia e sacralità.

G. P.

Romani 5, 12-13 in S. Agostino.

Non sempre si arriva a leggere subito ciò di cui pure si è preso nota. Così soltanto da poco ho potuto vedere la *Note complémentaire* sull'argomento indicato, del p. S. Lyonnet, in *Biblica*, 45, 4 (1964), 541 sg.

Il p. Lyonnet, in aggiunta a quanto ha scritto nel I volume dei saggi offerti al p. Henry de Lubac (*L'homme devant Dieu*, I, Parigi 1963), nota che una citazione di Rom. 5, 12-13 si trova nella *quaestio* 66, 4 del *De diversis quaestionibus LXXXIII*; Agostino si riferisce allo stato *ante legem* e vuol provare che in tale stato « peccatum ignoramus et sequimur carnales concupiscentias », pertanto cita il passo indicato, e poi Rom. 7, 8 « dont il explique les mots *peccatum mortuum est* par Rom. 5, 13 selon une interprétation qui lui est familière: "quod igitur hic dicit *mortuum est* hoc est quod superius dicit *non deputabatur*, id est *latebat*". Et, après avoir cité Rom. 7, 13 il conclut: "Si ergo hoc ait *ut appareat peccatum*, manifestum est quod superius ideo dicebat *mortuum est* et non deputari quia non apparebat antequam lege prohibente ostenderetur". On voit que saint Augustin s'intéresse encore plus à Rom. 5, 13 qu'à Rom. 5, 12 ».

Desidererei solo notare che mi è di grande conforto il vedere confermato da uno studioso così autorevole ciò che avevo cercato di mettere in evidenza nel 1948, citando, più brevemente di quanto non faccia il p. Lyonnet, la stessa frase (*manifestum est*, etc.) da lui rilevata (*La formazione teologica di S. Agostino*, pp. 90 e 103, n. 16). Vorrei però osservare che, se « les deux ouvrages essentiels des années 396-397, le *De diversis quaestionibus LXXXIII* et le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* » possono essere messi insieme quanto alla data di pubblicazione, benché l'uno preceda e l'altro segua l'episcopato, *Retract.*, I, 25 e II, 1 (27), tuttavia la data di redazione della qu. 66 della prima opera è — come ho cercato di dimostrare (*o.c.*, pp. 89 e 102 sg., note 9-15) —

alquanto anteriore. Le tre questioni 66, 67, 68 del *De div. quaest. LXXXIII* si devono infatti considerare, a mio avviso, come contemporanee, a un dipresso, e probabilmente preparatorie, al grande commento a *Romani* che Agostino aveva in animo di fare e rimase interrotto, cioè la *Epistolae ad Romanos incoata expositio* (Retract. I, 24). Esse appartengono infatti a tutto un gruppo di questioni su passi di S. Paolo, tutte, come è noto, anteriori all'episcopato. Una datazione precisa dipende dunque dalla data assegnata a questo; tuttavia, poiché alla qu. 68 ne seguono altre 14 (sempre che si accetti l'ipotesi, per me valida, che l'ordine delle « 83 Questioni » sia quello cronologico), nonché, a parte la *Incoata expositio*, almeno il *De mendacio* (Retract. I, 26), anch'esso suggerito dalla rilettura e dal commento di *Galati* (Retract. I, 23), uno spazio di parecchi mesi deve pur essere intercorso tra la qu. 66 delle « LXXXIII » e l'episcopato con la composizione dell'*Ad Simplicianum*.

Sulla qu. 66 non si sofferma A. Zeoli, *La teologia agostiniana della Grazia fino alle Quaest, ad Simplic.* (396), Napoli, Liguori, 1963, che commenta invece con una certa ampiezza la qu. 68, giungendo a conclusioni non troppo dissimili dalle mie.

A. Pincherle

RASSEGNA DELLE RIVISTE

a cura di Giulia Piccaluga

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

ACTA ETHNOGRAPHICA XV:

- I. Paulson - *Die Wassergeister als Schutzwesen der Fische im Volksglauben der finnisch-ugrischen Völker* 181-194

AEGYPTUS XLV:

- F. Jesi - *L'Egitto infero nell'Elena di Euripide* 56-69

ANNUAIRE 1965-66, t. LXXIII (Ecole pratique des

Hautes Etudes, V sect.):

- G. Dieterlen - *Contribution à l'étude des forgerons en Afrique occidentale* 1-28

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

20:

- J. Sumpf - *Durkheim et le problème de l'étude sociologique de la religion* 63-73

ATTI DEL VI CONGRESSO INTERNAZIONALE
DELLE SCIENZE PREISTORICHE E PRO-
TOSTORICHE II, 1965:

- E. Bouifay - *Un ensemble rituel monstérien à la grotte du Régourdon* 136-140

F F COMMUNICATIONS LXXXII/2 197:

- I. Vahros - *Zur Geschichte und Folklore der Grossrussischen Sauna* 7-360

HARVARD THEOLOGICAL REVIEW: (The) 59/3

- F.M. Cross Jr. - *Aspects of Samaritan and Jewish History in late Persian and hellenistic Times* 201-211
M. Stone - *The Death of Adam* 283-291

HISTORY OF RELIGIONS 5/1:

- A. Beteille - *Social Organization of Temples in a Tanjore Village* 74-94
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
H. Fischer - *The Use of Gesture in preparing Medicaments and in Healing* 18-53
R. Luyster - *Symbolic Elements in the Cult of Athena* 133-163
S.M. Pandey - *Mizabai and her Contributions to the Bhakti Movement* 54-73
Ch. S. I. White - *Sufism in Medieval Hindi Literature* 114-132
R.J. Zwi Werblowsky - *A new Heaven and a new Earth: considering primitive Messianisms* 164-172

HISTORY OF RELIGIONS 6/1:

- J.W. Fernandez - *Unbelievably subtle Words: Representation and Integration in the Sermons of an african reformativ Cult* 43-69

- H.V. Gueutler - *Some Aspects of Tibetan religious Thought* 70-87
- I. Hori - *Mountains and their Importance for the Idea of the other World in Japanese Folk Religion* 1-23
- J. Yün-hua - *Buddhist Relations between India and Sung China* 24-42

LARES 31:

- N. Kuret - *Maschere e mascheramento rituale degli Sloveni lungo il confine friuliano-sloveno* 79-90
- G. Perusini - *Mascherate rituali in Friuli* 95-105

ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG
60/61:

- E. Hornung - *Das Thebanische Tal der Könige* 117-123
- H. Otten - M. Mayrhofer - *Der Gott Akni in den hethitischen Texten* 545-551

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS
CLXIX:

- G. Charrière - *Le Taureau aux trois grues* 155-192
- J. Koenig - *Aux Origines des Théophanies iahvistes* 1-36
- Du Mesnil du Buisson - *Le groupe des dieux ÉI, Bétyle, Dagon et chez Philon de Byblos* 37-49
- L. Richard - *Juvénal et les Galles de Cybèle* 50-67

SMITHSONIAN INSTITUTION BUREAU OF
AMERICAN ETHNOLOGY b. 194:

- A.W. Bowers - *Hidatsa Social and Ceremonial Organization* 1-528

H.V. Gendreau's Social Structure of Crime, 1970
 J. Hoot - Manuscript and their importance for the
 study of the social structure of crime

J. Ylstra - Further studies on the social structure
 of crime

M. Lurie - Manuscript on the social structure of crime
 and its importance for the study of the social structure
 of crime

CRIMINALISTIC - LITERATURE
 E. Hootung - Das Technische Teil der Kriminalistik
 1970

H. Dues - M. Hootung - Das Technische Teil der
 Kriminalistik

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS
 G. Chastanet - La France au cours
 de l'histoire

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS
 G. Chastanet - La France au cours
 de l'histoire

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS
 G. Chastanet - La France au cours
 de l'histoire

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS
 G. Chastanet - La France au cours
 de l'histoire

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS
 G. Chastanet - La France au cours
 de l'histoire

NOTIZIARIO DELLA SOCIETA' ITALIANA DI STORIA DELLE RELIGIONI

a cura di U. Bianchi,

N. 4 1963-1966

L'assemblea ordinaria dell'8 dicembre 1962 fu preceduta da una recensione della situazione dei singoli soci, relativa all'adempimento degli obblighi associativi finanziari. Ciò permise un notevole afflusso di quote arretrate ed ottenne anche lo scopo di riallacciare i rapporti della società con parecchi antichi soci, che, assieme a un certo numero di nuovi, ammessi secondo la procedura prevista dallo statuto, aumentarono rispetto al consueto il numero dei partecipanti alla votazione per il rinnovo delle cariche (iscritti, alla data indicata, 103, di cui 30 di recente ammissione e 78 in regola con le quote; votanti 58). Approvata la relazione per gli anni 1961-62, la votazione per il consiglio (anni 1963-1964) ebbe il seguente risultato: A. Brelich, presidente; P. Brezzi, vice-presidente; consiglieri: U. Bianchi, E. Cerulli, E. De Martino, G. Levi Della Vida, S. Moscati, P. Pincherle, L. Salvatorelli, G. Tucci. Nella successiva seduta del Consiglio U. Bianchi veniva confermato nell'incarico di segretario della società. Il programma scientifico della seduta — che non indicava nessun tema obbligato — comprendeva comunicazioni di J.A.

Soggin (su *Genesi*, III), Marcella Ravà (a proposito della traduzione italiana di un recente manuale di storia delle religioni), Giulia Piccaluga (*Ver sacrum*).

La seduta annuale del dicembre 1963 fu rinviata, per ragioni organizzative, al 22-23 febbraio 1964. Dopo l'assemblea annuale, si dibatté il tema: « Il mito ». Presentarono comunicazioni i soci M. Adriani (Nota sulla mitologia platonica), U. Bianchi (« Espressione » e mito), E. De Martino (Il concetto di mito e l'analisi dei miti in alcune moderne tendenze delle scienze religiose), Clara Gallini (Modelli mitici comunitari e biografie singole nei rituali sardi dell'argia), V.L. Grottanelli (Il mito tra gli Nzima (Akan), oggi), G. Piccaluga (Il problema della demitizzazione nella religione romana).

Nell'assemblea annuale del 5-6 dicembre 1964, approvata la relazione annuale per il 1964, si procedette alla elezione del consiglio, la cui composizione risultò invariata. Furono presentate le seguenti comunicazioni: M. Adriani, « Condizioni a una storia religiosa italiana »; U. Bianchi, « Il VII congresso delle scienze antropologiche ed etnologiche » (Mosca, agosto 1964); G. Castellino, « Nuovi testi su Dumuzi-Tamuz », A Vecchi, « La cristianizzazione di un simbolo solare ». Nella stessa seduta si diede notizia del convegno patrocinato dalla I.A.H.R. a Strasburgo (17-22 settembre 1964), sul tema « I riti di iniziazione ». Aveva partecipato a questo convegno un piccolo gruppo di soci. Gli atti del convegno di Strasburgo sono stati editi nel 1965 a Leida da C.J. Bleeker, sotto il titolo « Initiation ».

Nel 1965 la nostra società ha ripreso la consuetudine di organizzare una seconda seduta, nei mesi primaverili, dedicata ad argomento specifico. Per iniziativa e cura del socio prof. M. Adriani, e con contributi finanziari locali, oltreché della società, si tenne un convegno, a Firenze nei giorni 15-16 maggio, sul tema: « Il problema di una religione "indeuropea" ». Le riunioni si tennero presso la Accademia Toscana di Scienze e Lettere « La Colombaria »,

e ad esso parteciparono un certo numero di soci, nonché studiosi dell'ambiente accademico fiorentino, secondo una formula di collaborazione e incontro tra studiosi e ambienti di diversa appartenenza epistemologica, che venne giudicata dai partecipanti come positiva per gli interessi della ricerca storico-religiosa.

Presentarono comunicazioni i seguenti studiosi: G. Devoto (Il problema della religione degli Indoeuropei agli occhi di un linguista), Pia Laviosa Zambotti (Gli Indoeuropei: economia, società, religione), A. Brelich (Dyauspitar, Zeus, Juppiter, oggi), C.A. Mastrelli (Aegir e le denominazioni indoeuropee dell'acqua), A. Bausani (Può la religione antico-iranica contribuire a una ricostruzione della religione indoeuropea?), G. Gnoli (L'Iran e l'ideologia tripartita) — pubbl. poi in S.M.S.R. 36, 2, p. 193 sgg. —, P. Fronzaroli (Il contributo ittita alla conoscenza della religione indoeuropea), P. Ramat (La concezione del destino presso gli Indoeuropei), Anna Giacalone Ramat (Ipotesi sul dio Marte).

Dal 7 al 12 settembre 1965 si è tenuto a Claremont (California) — sede di istituti interessati alla « Comparative Religion » — l'XI Congresso internazionale di storia delle religioni, con la partecipazione di un ristretto numero di membri della nostra società, il cui viaggio era stato reso possibile da un generoso contributo di enti accademici americani. Tema del congresso, di cui si darà relazione in questa stessa Rivista, era « Colpa e riti di purificazione » (trattato in differenti sezioni). Le sessioni plenarie trattavano il tema « Traditional Religions and Modern Culture », mentre le riunioni serali venivano dedicate a un simposio, organizzato con il contributo dell'UNESCO, sul tema « Historical scholarship as a factor in relations among religions today ». Durante il Congresso è stato rinnovato il comitato esecutivo della IAHR (il precedente era stato nominato nel 1960). Di esso fa parte, per l'Italia, A. Brelich. Presidente della IAHR è stato confermato G. Widengren, segretario generale C.J. Bleeker. I rappresentanti

italiani nel Comitato internazionale sono A. Pincherle e P. Brezzi. Il prossimo congresso dovrebbe aver luogo nel 1970, a Stoccolma o a Manchester, mentre un convegno di studio è previsto per il 1967 in un paese di lingua tedesca.

Una relazione sul congresso di Claremont è stata presentata all'assemblea annuale della società, tenutasi il 15-16 gennaio 1966; in questa relazione furono messi in rilievo alcuni problemi posti dagli ultimi congressi della IAHR, e in particolare dai simposii annessi, che, a parere dei delegati italiani, come di altri stranieri, non rispecchiano sempre le premesse dello statuto della IAHR. A questo proposito, e in risposta a una lettera inviata nel febbraio successivo dal dr. L.J.R. Ort, segretario aggiunto della IAHR, concernente la nomina di un comitato destinato a raccogliere e studiare proposte eventuali concernenti lo statuto e la struttura della IAHR, il segretario della società italiana — presi accordi con il Presidente e sulla base dello scambio di vedute seguito alla predetta assemblea, nonché del parere a suo tempo espresso dal Consiglio direttivo — rispondeva che « la tendenza praticamente unanime dei membri della nostra società si muove nel senso che la IAHR dovrebbe attenersi al carattere storico-scientifico degli studi di storia delle religioni, la cui promozione forma il suo oggetto specifico, e che l'organizzazione eventuale di simposii nei congressi debba essere subordinata a questo carattere »: in altre parole, la conferma dello statuto attuale, e particolarmente del suo art. 1 (« la IAHR ...è una organizzazione mondiale avente lo scopo di promuovere lo studio della storia delle religioni mercè la collaborazione internazionale di quanti hanno interessi scientifici in questo campo »). Proponeva che la stessa espressione venisse richiamata anche laddove, all'art. 4, si prevede l'ammissione alla IAHR di società « non-nazionali » o di studiosi singoli. Naturalmente, la prossima seduta della società (prevista per l'inverno 1966) sarà interpellata sulla materia e sull'opportunità di redigere uno specifico documento.

Nella medesima seduta A. Brelich commemorò E. De Martino; furono presentate comunicazioni di D. Sabbatucci (La componente agraria del misticismo greco), M. Adriani (Deus ludens), G. Gnoli (Nuove prospettive su Zarathustra).

Finalmente, dal 13 al 18 aprile 1966 si è tenuto a Messina l'annunziato colloquio internazionale sulle origini dello gnosticismo, organizzato dalla cattedra di storia delle religioni dell'Università di Messina, con la collaborazione della IAHR e della nostra società, con la partecipazione di un rilevante numero di studiosi italiani e stranieri. Anche di questo convegno, di cui è imminente la pubblicazione degli Atti, si darà notizia in questa Rivista.

La società deve lamentare la perdita di sei dei suoi soci: Uberto Pestalozza, Delio Cantimori, Fausto Nicolini, Ernesto De Martino, Giuseppe Cocchiara, Pia Laviosa Zambotti. Alla memoria degli illustri studiosi, tutti membri fondatori della nostra società, va il nostro deferente omaggio. Il professor Pestalozza, emerito di Storia delle religioni all'Università di Milano, è stato per parecchi anni dopo la fondazione vice-presidente della società. Il professor De Martino faceva parte del Consiglio della società.

Il Colloquio Internazionale sulle origini dello gnosticismo

Il Colloquio sulle origini dello gnosticismo, organizzato dalla cattedra di storia delle religioni dell'Università di Messina, con la partecipazione della International Assoc. for the History of Religions e dalla Società italiana di storia delle religioni, si è tenuto a Messina dal 13 al 18 aprile 1966.

Il colloquio si proponeva di esaminare la questione delle origini (e della definizione) dello gnosticismo dal punto di vista della storia delle religioni e del suo metodo storico-comparativo, ma non necessariamente sulle linee già battute dalla *Religionsgeschichtliche Schule*, che proprio su questa tematica aveva fatto le sue non sempre riuscite o convincenti prove. Soprattutto, lo stato attuale degli studi rende ben coscienti del fatto che l'identificazione di temi o motivi singoli comparabili positivamente a quelli gnostici non implica l'identificazione di uno gnosticismo *ante litteram*, se non quando si sia in grado di riscontrare in quei motivi, che solo a prezzo di ambiguità si chiamerebbero « pregnostici », il nucleo sostanziale di quel pensiero e di quel sentire che fu specifico di ogni forma di pensiero gnostico (primo tra tutti il concetto della gnosi come rianimazione e presa di coscienza della scintilla divina nell'uomo pneumatico, nel

quadro del dualismo antropologico e anticosmico). Si trattava anche di differenziare, per l'uso pratico, i termini gnosi e gnosticismo. Con queste cautele metodologiche, la ricerca ha potuto essere estesa ai campi filologicamente più disparati, dal giudaismo tardivo e Qumran al Cristianesimo, dalla Grecia all'Ellenismo, dall'Oriente antico fino alle religioni dell'area indiana, e anche oltre.

I partecipanti sono stati 69, e 59 le relazioni, cui vanno aggiunte altre 15 inviate da studiosi impossibilitati a partecipare personalmente. E' stata approvata e inviata all'UNESCO una raccomandazione relativa alla sollecita pubblicazione dei testi di Nag Hammadi, ed è stato ampiamente discusso un documento finale, che riferiamo più oltre.

Le conferenze generali del Colloquio sono state tenute da G. Widengren, M. Krause, H. Jonas e R. M. Grant; tra i relatori, molti tra gli specialisti dello gnosticismo (Zandee, Marrou, Säve-Söderbergh, Arai, Bausani, Adam, Ringgren, Schubert, Prümm, Daniélou, Colpe, Pétrement, Wilson, Schoeps, Pericoli-Ridolfini, Klijn, Simon, Philonenko, Conze e altri), nonché diversi studiosi di storia delle religioni e di materie attinenti agli studi sullo gnosticismo, tra cui diversi italiani (Brellich, Gnoli, Jossa, Cardona, Patti, Vesci, Piccaluga, Gasparro). Altri membri della Società italiana sono stati presenti all'incontro, o hanno inviato la loro adesione.

Riteniamo utile riprodurre qui il testo finale, sul quale si sono trovati d'accordo la maggior parte dei convenuti, mentre altri hanno espresso delle riserve su alcuni punti particolari, anche importanti.

Proposte concernenti l'uso scientifico dei termini gnosi, gnosticismo etc.

A. Per evitare un uso indifferenziato dei termini *gnosi* e *gnosticismo*, sembra utile identificare, con la cooperazione dei metodi storico e tipologico, un fatto determinato, lo « gnosticismo », partendo metodologicamente da un

certo gruppo di sistemi del II secolo d.C., che vengono comunemente così denominati. Si propone invece di concepire la « gnosi » come « conoscenza dei misteri divini riservata a una élite ».

B. Come *ipotesi di lavoro* si propongono le formulazioni seguenti:

I. Lo gnosticismo delle sette del II sec. implica una serie coerente di caratteristiche che si possono riassumere nella concezione della presenza nell'uomo di una scintilla divina, che proviene dal mondo divino, che è caduta in questo mondo sottomesso al destino, alla nascita e alla morte, e che deve essere risvegliata (1) dalla controparte divina del suo Io interiore per essere finalmente reintegrata. Questa idea, di fronte ad altre concezioni di una « degradazione » (2) del divino (3), è fondata ontologicamente sulla concezione di una « degradazione » del divino, la cui periferia (spesso chiamata Sophia o Ennoia) doveva entrare fatalmente in crisi e produrre — benché indirettamente — questo mondo, di cui essa non può d'altronde disinteressarsi perché deve ricuperarvi lo pneuma. (Concezione dualistica su un sottofondo monistico, la quale si esprime con un doppio movimento di degradazione e di reintegrazione) (4).

¹ [Sulla base di una Chiamata dall'alto o di una rivelazione: cfr. II, e I, *in fine*].

² [Ci si è riferiti qui al termine di *devolution*, illustrato nella conferenza del Prof. Jonas].

³ Sembra che si possano distinguere, in ordine crescente di « degradazione » crescente del divino, queste concezioni fondamentali:

a) il *neoplatonismo*, in cui la materia è solo l'ultima (e dunque infima) emanazione della Divinità-Luce, senza rottura ontologica del cosmo (ottimismo cosmico graduato, ma anche antisomatismo moderato) [ma cfr. anche la *tolme* plotiniana, discussa da Jonas, come causa di una "devoluzione" dell'Uno].

b) lo *gnosticismo*, in cui il male è presente già potenzialmente e poi in atto alla periferia del mondo divino (pleroma), la cui ultima emanazione è spesso un personaggio che causa una rottura dell'armonia del pleroma e una caduta, da cui derivano questo mondo e, eventualmente, il suo demiurgo.

V'è anche una teoria (p. es. alcuni degli *Zurvaniya* di Shahrastani) secondo la quale il male sarebbe implicito sin dall'inizio nel cuore stesso della Divinità, che, a quanto pare, deve esplicitarlo e espellerlo.

⁴ [Cfr. a proposito di tutto ciò la concezione dell'ombra come « ester-

II. Il tipo di gnosi presupposto dallo gnosticismo è condizionato dai fondamenti ontologici, teologici e antropologici qui indicati: non ogni gnosi è lo gnosticismo, ma solo quella che implica, nel senso sopra chiarito, l'idea della connaturalità divina della scintilla che deve essere rianimata e reintegrata: questa gnosi dello gnosticismo implica l'identità divina del *conoscente* (lo gnostico), del *conosciuto* (la sostanza divina del suo Io trascendente) e del *mezzo per cui egli conosce* (la gnosi come facoltà divina implicita che deve essere risvegliata e attuata; questa gnosi è una rivelazione-tradizione. Questa rivelazione-tradizione è dunque di tipo diverso dalla rivelazione-tradizione biblica e islamica).

III. Si pone la questione se questo gnosticismo « classico » sia stato preceduto da un proto-gnosticismo, o solo da un pre-gnosticismo. Se si tratta di *pre-gnosticismo*, si può ricercare la preesistenza di temi e motivi vari che costituiscono un « pre- » che non costituisce ancora lo gnosticismo. Ma se si tratta di *proto-gnosticismo*, si può sperare di trovare già l'essenziale dello gnosticismo in secoli precedenti il II d.C., nonché fuori dello gnosticismo cristiano di questo secolo.

In generale, gli studiosi che si riferiscono al pre-gnosticismo insistono volentieri sull'apocalittica giudaica, Qumran, o il fariseismo, ovvero sull'atmosfera di crisi del giudaismo dopo il 70; oppure su certe correnti di pensiero cristiano; o, ancora, sull'importanza, sempre a proposito del « pre- », dell'Egitto e della Mesopotamia.

Coloro invece che parlano di un proto-gnosticismo pensano soprattutto all'Iran, al mondo indo-iranico, all'India delle Upanishad, o alla Grecia platonica e orfica (e pitagorica). Su questi temi si sono manifestate nel corso del Colloquio opinioni svariate; alcuni studiosi si chiedono anche quale posto abbia avuto il cristianesimo nella prei-

storia o nella protostoria dello gnosticismo. A questo proposito, sembra agli autori di questo Rapporto che, se lo gnosticismo, come lo si è definito al punto I, implica la « degradazione » del divino (5), è impossibile di situarlo nello stesso tipo storico-religioso del giudaismo o del cristianesimo del Nuovo Testamento e della Grande Chiesa.

IV. Finalmente, per quanto riguarda una « storia mondiale » dello gnosticismo, sembra che questo problema sia legittimo: si consideri, nei secoli precedenti, il mondo delle Upanishad e il mondo (ad esso contemporaneo) dell'« orfismo », di Empedocle, di Pitagora. E, nei secoli seguenti, gli gnosticismi priscilliano, pauliciano, bogomilo, cataro, iezidi, ismailita etc. (6). Resta però che questa questione è diversa dalla questione di una « storia mondiale » del concetto più generale di gnosi come « conoscenza dei misteri divini riservata a una élite » (7).

V. Per quanto concerne un concetto che torna spesso nelle discussioni sullo gnosticismo — cioè il « dualismo » — si propone di riservare il termine « dualismo » alle dottrine [o ai miti, anche presso le popolazioni primitive] che ammettano la « dicotomia » [cioè la drastica separazione, anzi l'opposizione] dei principii che, coeterni o no, fondano l'esistenza di ciò che, a un titolo o a un altro, si trova nel mondo.

Questo dualismo è un genere con più specie:

⁵ [Cioè una degradazione metafisica, collegata con il digradare degli eoni, in vista dell'origine del mondo materiale, ma una degradazione implicante contaminazione e violenza subite dalla sostanza divina, secondo un concetto tipico del pensiero gnostico: cfr. la Ennoia del simoniano *apud* Ireneo, o la Sophia valentiniana, o l'Eva dell'Ipostasi degli Arconti o del Trattato senza titolo di Nag Hammadi].

⁶ [Non si è fatto menzione a questo punto del mandeismo e del manicheismo, in quanto più prossimi al fenomeno da cui si sono prese le mosse].

⁷ L'aggettivo « gnostico » potrebbe essere ambiguo dal punto di vista scientifico, e in tal caso occorrerebbe chiarirlo in relazione ai sostantivi « gnosticismo » e « gnosi ». [Nel suo uso assoluto, nella letteratura scientifica, esso si riferisce abitualmente, e, dal punto di vista storico, più legittimamente, allo gnosticismo].

a) il dualismo anticosmico dello gnosticismo, per il quale il male è questo mondo [la cui sostanza tenebrosa non è stata creata dalla Divinità];

b) il dualismo zoroastriano, favorevole al cosmo, per il quale il male interviene dall'esterno in un mondo buono. (Nell'Iran, questi due dualismi hanno potuto talvolta combinarsi in maniere svariate e poco chiare);

c) il dualismo metafisico (l'aspetto dualista di Platone e del platonismo [etc.]): la costituzione del mondo risulta dalla dialettica di due principii irriducibili e complementari, per quanto caratterizzati spesso da disparità di valore (8).

VI. Il Colloquio esprime il voto che la ricerca futura approfondisca l'aspetto culturale e sociologico dello gnosticismo (9).

* * *

Aggiungiamo che l'Università di Messina si propone di indire per il 1968 un secondo incontro sul tema dei Vangeli canonici e dei Vangeli di Nag Hammadi e sul tema dell'etica, del culto e della sociologia dello gnosticismo.

Ugo Bianchi

⁸ [Quest'ultima forma di dualismo, che si trova, in Occidente, dai presocratici fino alla dottrina pitagorica e platonica della monade e della diade, si continua, attraverso la sua formula monistico-dualistica, e ormai nel quadro tipico dello gnosticismo, alle speculazioni ofitiche. Invece, sarebbe utile evitare il termine *dualismo* per indicare il puro principio « binario », che è polivalente, e i « dualismi » psicologico ed « etico », che lo sono altrettanto, salvo naturalmente il caso di implicazioni dualistiche reali].

⁹ I tratti posti tra [...] fanno riferimento ad altre parti del dossier del Colloquio, e sono aggiunti dal red., per maggiore chiarezza e nello spirito del presente testo e delle discussioni che l'hanno preparato.

SOMMARIO
DEL VOLUME 37°

	PAG.
CHIARA ANDREIS, <i>Un genere di « mala morte » nella Africa Occidentale</i>	3
GIULIA PICCALUGA, <i>Plutarco, de Is. 6: Il vino nella religione dell'Antico Egitto</i>	47
ANTONIO NAPOLI, <i>I rapporti tra Bruzi e Lucani. L'uso, presso i Lucani, di una pratica di iniziazione giovanile, svolta, in piena età storica, da un popolo soggetto: i Bruzi</i>	61
ANNA MARIA BISI, <i>Le influenze puniche sulla reli- gione libica: la gorfà di Kef el-Blida</i>	85
MARIE DELCOURT, <i>Tydée et Mélanippe</i>	139
ALESSANDRO BAUSANI, « <i>Sopravvivenze pagane nel- l'Islam</i> » o integrazione islamica?	189
CLELIA LEVRINI, <i>Il mito dell'origine degli insetti</i>	211
SOFIA CAVALLETTI, <i>La tipologia dei Rabbini</i>	223

BIBLIOGRAFIA

- VITTORIO LANTERNARI, *Storicismo, sì e no, di un grande etnologo inglese: Evans Pritchard* . . . 253
- ALBERTO PINCHERLE, *Romani 5, 12-13 in S. Agostino* 279

LIBRI RECENSITI

- U. BIANCHI, *Storia dell'Etnologia* (Vinigi L. Grottanelli) 113
- A. PACHE, *Die religiösen Vorstellungen in den Mythen der formosanischen Bergstämme* (D. Sabbatucci) 120
- B. BAGATTI, *L'Eglise de la Circoncision* (Sofia Cavalletti) 125
- COMMODIANO, *Instructiones I*, a cura di A. Salvatore (A.P.) 128
- TOMMASO CAMPANELLA, *De Antichristo; I Sacri Segni*, a cura di R. Amerio (A.P.) 129
- L. A. STELLA, *La civiltà micenea nei documenti contemporanei* (A.B.) 131
- M. DOUGLAS, *Purity and Danger* (A. Brelich) 263
- Zwettler Codex 420 des P. Florian Paucke, II Teil (G. Piccaluga) 266
- E. HABERLAND, *Untersuchungen zum Aethiopischen Königtum* (G.P.) 270
- S. COLBI, *Short History of Christianity in the Holy Land* (S. Cavalletti) 272
- Il sogno e le civiltà umane, introd. di V. LANTERNARI* (D.S.) 273

S. CAVALLETTI, <i>Ebraismo e spiritualità cristiana</i> (A. B.)	277
Archivio di Filosofia, <i>Mito e Fede</i> (G.P.)	278
Rassegna delle riviste, I	133
Rassegna delle riviste, II	281
Notiziario della Società Italiana di Storia delle Religioni	285
Il Colloquio Internazionale sulle origini dello gno- sticismo	291

Dario Sabbatucci - *Redattore responsabile*

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 6732 del 10-2-1959
